HAL
open science

La sorcellerie masculine à Venise à l'époque moderne (1630-1797) : entre hérésie et surnaturel

Louise Bonvalet

To cite this version:

Louise Bonvalet. La sorcellerie masculine à Venise à l'époque moderne (1630-1797) : entre hérésie et surnaturel. Histoire. Normandie Université; Università degli studi (Padoue, Italie), 2021. Français. NNT : 2021NORMR036 . tel-03528435

HAL Id: tel-03528435

https://theses.hal.science/tel-03528435v1

Submitted on 17 Jan 2022

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 CO - TUTELLE INTERNATIONALE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité Histoire, Histoire de l'art et Archéologie

Préparée au sein de Université de Rouen Normandie
et de l'Università degli Studi di Padova, Università Ca'Foscari di Venezia et Università di Verona

La sorcellerie amsculine à venise à l'époque moderne (1630-1797) Entre hérésie et surnaturel

Présentée et soutenue par
Louise BONVALET

Thèse soutenue publiquement le 30 avril 2021 devant le jury composé de		
Monsieur Gilles Bertrand	Professeur des universités – Université de Grenoble	Examinateur
Monsieur Nicola Cusumano	Professeur des universités – Università di Palermo	Examinateur
Madame Ulrike Krampl	Professeure des universités – Univeristé François Rablais de Tours	Examinatrice
Madame Michaela Valente	Professeure des universités – Università di Roma – La Sapienza	Examinatrice

Thèse dirigée par

Mme Anna Bellavitis	Université de Rouen Normandie
M. Federico Barbierato	Università di Verona

Université de Rouen Normandie **Logo École Doctorale** **Logo Laboratoire**

Logo Établissement **Logo École Doctorale** **Logo Laboratoire**

Università Ca' Foscari Venezia

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Università degli Studi di Verona

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Sede cotutela : Université de Rouen-Normandie, UFR Lettres et Sciences humaines

CORSO DI DOTTORATO IN STUDI STORICI, GEOGRAFICI, ANTROPOLOGICI

Curriculum: Storia Moderna

CICLO XXXIII

Ecole doctorale Histoire, Mémoire, Patrimoine, Langage (ED 558 HMPL)

La stregoneria maschile a Venezia in età moderna (1630-1797)

Tra eresia e soprannaturale

Coordinatrice del Corso: Ch.ma Prof.ssa Maria Cristina La Rocca

Supervisore: Ch.mo Prof. Federico Barbierato (Università degli Studi di Verona)

Supervisore: Ch.mo Prof.ssa Anna Bellavitis (Université de Rouen-Normandie)

Dottorando: Louise Manon Charlotte Bonvalet

A ma grand-mère Mémé, qui n'aura pas eu le temps de pouvoir lire mon travail.

A mes parents et à ma sœur qui, malgré le temps et la distance, ont toujours su avant moi de quoi j'étais capable.

« Please allow me to introduce myself
I'm a man of wealth and taste »

Remerciements

Cette thèse de doctorat est le fruit de trois années mouvementées, qui m'ont fait vivre une expérience unique au niveau professionnel, social et aussi personnel.

Je souhaite remercier mes directeur.rice.s de recherche, Federico Barbierato et surtout Anna Bellavitis, qui m'a permis d'arriver jusqu'à la conclusion d'un doctorat, grâce à sa disponibilité, sa gentillesse et sa capacité à m'encourager dans le domaine de la recherche, depuis six ans.

Je remercie également les différent.e.s professeur.e.s que j'ai pu rencontrer au cours de ces trois années et qui ont été très disponibles, comme le professeur Mario Infelise et la professeure Maria Cristina La Rocca.

Je suis très reconnaissante envers les doctorant.e.s de l'Université de Padoue, des divers cycles, avec qui j'ai pu partager des moments inoubliables, et grâce à qui j'ai pu m'intégrer dans la culture italienne facilement, et partager pendant de longues heures des débats sur la recherche historique. Merci Cecilia, Caterina et Francesca en particulier.

A un niveau plus personnel, je remercie mes ami.e.s français.e.s, surtout Ysabel, et mes colocataires à Padoue, Oriana, Alessio et Pierpaolo, qui ont réussi à me supporter dans les moments de doutes doctoraux et les moments de rédaction, et qui supportent encore mes discours sur les sorciers à Venise à l'époque moderne…

Abstract (français)

Le principal objectif de cette thèse est d'étudier les mécanismes de contrôles qui s'exercent sur les hommes accusés de sorcellerie, pendant la période allant de 1630 à 1797, qui sont présents dans quasiment la moitié des procès. Grâce à l'importance du fond *Savi all'eresia* que nous retrouvons à *l'Archivio di Stato di Venezia*, il a été possible de proposer une analyse de longue durée, en prenant en considération plus de 200 procès. Cette étude s'insère dans l'histoire du genre, très liée à l'histoire de la sorcellerie. Or, pour être complète, nous avons décidé d'insérer dans notre étude les procès non seulement masculins, mais également certains procès contre des femmes.

Tout d'abord, nous nous interrogerons sur la notion de sorcier tout au long de l'époque moderne, en cherchant une définition capable de s'adapter aux changements de la société. Nous partirons d'une étude de la littérature démonologique, théologique et scientifique pour comprendre le poids de la figure masculine dans le débat religieux. Par la suite, l'accent sera mis sur la question des pratiques que nous retrouvons dans les sources vénitiennes, à la recherche d'un possible profil « type » de l'accusé. Pour ce faire, il a été nécessaire de mener une recherche sérielle au travers des sources disponibles. Enfin, en analysant une partie de la production iconographique italienne, on tentera de trouver un lien avec ce qui a été observé dans les témoignages de procès et la représentation qui en a été faite en images. Cependant, il est difficile de déterminer une définition univoque du sorcier.

Par la suite, il s'agira d'étudier les différents rapports de force que l'on peut entrevoir dans le cadre des procès. Tout d'abord, la sorcellerie représente une réelle menace pour la science et la religion, car elle se présente comme une alternative concurrente en ceci qu'elle propose les mêmes résultats, avec des services plus accessibles et rapides. De plus, en étudiant le rapport de force entre inquisiteur et accusé, il devient clair qu'il existe trois degrés de gravité dans le jugement. Effectivement, en partant d'une hiérarchie religieuse au sein de la société, nous observons un traitement différent entre les femmes et les hommes, comme entre les laïcs et les ecclésiastiques : les hommes d'Eglise sont condamnés à des peines plus lourdes que le reste des accusés. Enfin, le thème de la confession, tant sacramentelle que judiciaire, sera abordé en tant que partie intégrante d'un système de contrôle établi par l'Église de Rome qui régit une partie de la vie quotidienne de l'époque.

En conclusion, cette étude s'inscrit dans une réflexion déjà engagée sur la persécution de la sorcellerie masculine, et s'attarde sur le contexte vénitien pour en extraire les points saillants et réfléchir à son impact sur la société.

Abstract (italiano)

Prendendo in considerazione il periodo che va dal 1630 al 1797, il principale obiettivo del presente studio è di indagare i meccanismi di controllo ai quali sono costretti gli uomini accusati di stregoneria, che rappresentano quasi la metà delle persone processate per lo stesso crimine. Grazie alla moltitudine di materiali conservati nel fondo "Savi all'eresia" presso l'Archivio di Stato di Venezia, è stato possibile condurre un'analisi di *longue durée* prendendo in esame più di 200 processi. Questo studio si inserisce nel filone della storia di genere, la quale è molto legata alla storia della stregoneria. Pertanto, per dovere di completezza, verranno considerati sia i processi agli uomini che quelli che coinvolsero entrambi i sessi.

In primo luogo, ci si interrogherà sul concetto di stregone in età moderna, ricercandone una definizione capace di adattarsi ai mutamenti della società. Si partirà da uno studio della letteratura demonologica, teologica e scientifica per comprendere il peso della figura maschile nel dibattito religioso. Successivamente, il focus sarà orientato sulla questione delle pratiche magiche nel Sant'Uffizio di Venezia alla ricerca del possibile profilo-tipo dell'Inquisito. Per farlo, è necessario condurre una ricerca seriale a partire dai dati disponibili. Infine, analizzando parte della produzione iconografica italiana, si cercherà di rilevare un'attinenza con quanto osservato nelle testimonianze processuali, sebbene sia pressoché impossibile determinare una visione univoca dello stregone.

In secondo luogo, si tratterà di studiare i diversi rapporti di forza che si possono intravedere nel quadro dei processi. La stregoneria rappresenta anzitutto una minaccia reale per la scienza e la religione, poiché si pone come un'alternativa capace di concorrere alla pari con esse, data la sua propensione a offrire le stesse soluzioni "a buon mercato". Sulla base di un'attenta analisi delle fonti, appare chiara l'esistenza di tre gradi di severità nell'i*ter* processuale: ipotizzando una gerarchia su base religiosa è facile notare come sembrerebbe esistere un diverso trattamento tra donne e uomini, come tra laici ed ecclesiastici. Gli uomini di Chiesa, infatti, si vedono attribuire pene più pesanti rispetto al resto degli imputati. A conclusione di questa chiave di analisi, verrà affrontata la tematica della confessione, sia sacramentale, sia giudiziale, in quanto parte integrante di un sistema di controllo istituito dalla Chiesa di Roma che regola parte della quotidianità del tempo.

In conclusione, questo studio si inserisce all'interno di una discussione già avviata sulla persecuzione della stregoneria maschile, prestando attenzione al caso di studio veneziano per estrarne i punti salienti e ragionare sul suo impatto sulla società.

Sommaire

Introduction ... 13

Chapitre 1 : Sorcier, magicien, superstitieux ou hérétique ? Le pratiquant en débat littéraire ... 27

Définir la menace ... 30

Le *Malleus Maleficarum* ... 32

La *Strix* de Giovan Francesco Pico della Mirandola ... 40

De la démonomanie des sorciers ... 47

La superstition et l'hérésie ... 51

L'hérésie ... 51

Superstitio ... 52

De l'importance de la superstition et de l'hérésie ... 59

Le siècle des Lumières et le Diable ... 64

Les dictionnaires ... 65

La polémique Tartarotti-Maffei : quand la sorcellerie existe encore à la moitié du siècle ... 67

Le diable et le rationalisme ... 73

Conclusions ... 74

Chapitre 2 : Être un sorcier ... 76

Les sorciers vénitiens : un profil sociologique ? ... 84

La sorcellerie vénitienne ... 84

Un problème de genre ... 93

Un profil type ? ... 103

Le point de vue de l'inquisiteur ... 108

Le *Directorium inquisitorum* ... 108

Les manuscrits à disposition des inquisiteurs ... 112

Tommaso Menghini : quand le prêtre est sorcier ... 113

Être sorcier : une profession ? ... 115

Chapitre 3 : « *per un stregone, ò Negromante, che si vede, se ne veggono dieci milla donne* » La représentation genrée de la sorcellerie ... 120

La sorcellerie collective : hommes et femmes ensemble ? ... 125

L'ironie : quand le sorcier est ridicule ... 143

Eduquer les masses : les scènes bibliques ... 150

Conclusions ... 158

Chapitre 4 : Le surnaturel : un domaine concurrent ... 161

Le surnaturel et l'illicite 161
Sorcellerie masculine et médecine 168
Guérir sans licence : une profession féminine ? 168
Giulio Camillo Leoni : astrologue, médecin et sorcier 172
Mieux vaut prévenir que guérir ? 178
Une concurrente pour la religion ? 184
Les usages des sacrements : officiels et officieux 185
La magie hébraïque 187
Le siècle des Lumières et la sorcellerie 194
Les pratiques masculines à Venise au XVIIIe siècle : une évolution ? 194
Magie et concurrence aux Lumières ? 198
Le dernier procès vénitien pour sorcellerie 202
Chapitre 5 : Genres et statuts religieux 206
La magie sacrée 206
Les prêtres sorciers 210
Giorgio de Benedetti : le prêtre seul 211
Le prêtre et la femme 215
Les ecclésiastiques en groupe 216
Quand les experts s'unissent : prêtres et prostituées 221
Les hommes de foi : un troisième genre ? 224
Chapitre 6 : « *La mia conscienza è netta di q(ues)to, et hò detto la verità certissimo* ». L'affaire Bartolomeo Vestini & Elena Zanessi. La confession, police de l'Eglise 230
Quand tout est question de conscience. Le procès face au manuel. 234
Confesser, dénoncer et moins risquer : le compromis de conscience 260
Conclusions 267
Des hommes et des femmes 267
Deux visions ? 270
Un problème de contrôle 273
Être un sorcier à Venise 275
Annexe 1 : Index des procès pour sorcellerie masculine de l'Inqusition véntienne (1630-1797) 278
Annexe 2 : extrait du manuscrit *Clavicula Salomonis* 285
Sources consultées 287
Bibliographie 290

Index des figures

Figure 1 : procès de l'Inquisition vénitienne (1630-1797), 1168 procès 17
Figure 2 : Carte des paroisses vénitiennes (selon Monica Chojnacka, Working Women of Early Modern Venice (Baltimore-Londres :Johns Hopkins University Press, 2001): p.2) 25
Figure 3 : pourcentages d'hommes dans les procès pour sorcellerie 78
Figure 4 : Procès pour sorcellerie, Inquisition vénitienne (1630-1797), 480 procès 80
Figure 5 : procès de l'Inquisition vénitienne 81
Figure 6 : division des procès pour sorcellerie 82
Figure 7 : objectifs de la magie des accusés 86
Figure 8 : pourcentages des objectifs de la magie 87
Figure 9 : Objectifs de la sorcellerie utilisée sur la période 1630-1797 91
Figure 10 : âge des accusés 104
Figure 11 : professions des accusés 104
Figure 12 : lieux d'habitation des accusés en pourcentages 107
Figure 13 : procès du Saint Office vénitien par décennies (1630-1797) 119
Figure 14: Types de sorcellerie utilisés chez les hommes selon l'accusation 125
Figure 15 : Agostino Veneziano, Lo Stregozzo, gravure au burin, 63,8 cm x 30,1 cm, Musei Civici, Pavia 128
Figure 16 : Pietro della Vecchia, Scena di stregoneria, lieu inconnu. 129
Figure 17 : Salvator Rosa, Sorcières à leurs incantations, c.1646, huile sur toile, 72 x 132 cm, National Gallery, Londres. 132
Figure 18 : détail Salvator Rosa 133
Figure 19 : détail Salvator Rosa 134
Figure 20 : détail Salvator Rosa 135
Figure 21 : détail Salvator Rosa 136
Figure 22 : Salavator Rosa, Un soldat, c.1656-57, huile sur toile, 41,5 x 31 cm, Musée du Capitole, Rome 139
Figure 23 : Salvator Rosa, Une sorcière, c.1656-57, huile sur toile, 41,5 x 31 cm, Musée du Capitole, Rome 139

Figure 24 : Pietro Paolini, Negromante, c.1630, huile sur toile, 70 cm x 93 cm, collection Sgarbi-Cavallini 144
Figure 25 : Pieter van Laer, Scène magique avec autoportrait, c.1638-39, 78,8 cm x 112,8 cm, Collection privée (Leiden collection), New York. 147
Figure 26 : Ludovico Carraci, Caduta di Simon Mago, huile sur toile, 342 cm x 265 cm, Musée de Capodimonte, Naples. 154
Figure 27 : D. TIEPOLO, La chute de Simon le Magicien, encre brune, 48,7 cm x 37,5 cm, Musée du Louvre, Paris 155
Figure 28: Lieux d'habitations des individus dans le procès contre Giulio Camillo Leoni 177
Figure 29 : pentacle de la Clavicula Salomonis pour « allumer » l'amour de la personne désirée 192
Figure 30 : Procès pour sorcellerie masculine au XVIIIe siècle, 41 procès 195
Figure 31 : Procès pour sorcellerie au XVIIIe siècle, 122 procès 195
Figure 32 : Procès de l'Inquisition vénitienne au XVIIIe siècle, 362 procès 196
Figure 33 : objectifs de la sorcellerie au XVIIIe siècle 197
Figure 34 : verso de la carta del ben voler de Gabriele Valier 206

Introduction

> « C'était dans la nuit suivante que je devais faire la grande opération, car sans cela il aurait fallu attendre la pleine lune du mois prochain. Je devais forcer les gnomes à porter le trésor sur la surface du terrain, où je leur aurais fait mes conjurations. Je savais que l'opération manquerait ; mais qu'il me serait aussi facile d'en dire les raisons : en attendant je devais bien jouer mon rôle de magicien que j'aimais à la folie. »

Cette description d'un événement qui se serait produit en 1748, nous provient de Jacques Casanova lui-même, dans son *Histoire de ma vie*[1]. Ce qu'il nomme la « grande opération » n'est autre qu'un sortilège qui lui permettrait de retrouver un trésor. Casanova affirme qu'il ne croit pas à ce genre de choses, mais ses mémoires nous montrent un comportement ambigu vis-à-vis des pratiques magiques et de la sorcellerie[2].

La description de Casanova est fidèle aux déclarations des hommes accusés de sorcellerie à Venise.

> « *due preti mi condussero à d(et)ta casa vuota c(irca) le 5 hore di notte, ove tutti 4 entrati nell'istesso magazen grande, entrati tutti 4 d(et)to pre(te) Lucio preso un tavolino novo dalli sud(et)ti ordinato à posto, e messo in d(et)to magazeno, d(et)to Don Lucio postivi s(opr)a due candele pur nove […] appoggiato s(opr)a d(et)to tavolino, un libro, che pareva come un Breviario, et dell'aqua s(an)ta, con dell'olio […], ordino' che tutti noi tre partissimo, et esso resto' solo. E cosi noi tre andassimo in una stanza di s(opr)a, cose poi esso pre(te) Lucio facesse in d(et)to magazeno, io non lo*

[1] Giacomo Casanova, *Histoire de ma vie*, Francis Lacassin (éd.) (Paris : R. Laffont, 1993) : vol. III, chapitre 1, p.465.

[2] Pour l'ambiguïté des croyances de Casanova, voir Sophie Rothé, *Casanova en mouvement: Des attraits de la raison aux plaisirs de la croyance* (Paris : Éditions Le Manuscrit, 2016).

so, solo io, et li altri doi, sentissimo di quando in q(ua)ndo una voce alta, come di gridore, cioè "Aa, aa" »[3]

Cette explication, donné au Saint Office vénitien en 1686, nous provient d'un certain Francesco Trevisan, qui, pour pouvoir se faire absoudre, doit raconter ce qu'il a fait à l'inquisiteur. Dans cet extrait de sa déposition, il explique comment, avec d'autres hommes, il a cherché à retrouver un trésor dans une maison vide appartenant à un noble. Ce n'est pas la première expérimentation, mais bien la troisième que les hommes font pour tenter d'avoir des indications sur le lieu exact du trésor. Comme l'indique Francesco, les moyens mis en œuvre ne sont pas des moindres pour pouvoir écouter l'esprit qui aurait donné des indications sur le trésor : les hommes ont acheté des meubles pour l'occasion. Et nous retrouvons ici des éléments semblables au récit de Casanova : la nuit (même s'il ne s'agit pas de pleine lune), l'esprit qui doit aider à découvrir le trésor, les conjurations. A propos de l'esprit, Francesco ne le mentionne pas clairement, il affirme seulement avoir entendu des cris dans une voix différente. Il ne donne pas plus de détails sur cette voix, que le prêtre opérant le sortilège n'a pas entendu, mais il est clair que le but de l'opération était de communiquer avec une entité surnaturelle, ayant une connaissance certaine du trésor. Francesco ne mentionne jamais le fait qu'il croyait qu'un esprit pouvait les aider réellement : on ne sait donc pas à quel point sa croyance de ce genre d'événement est forte. Ce genre de cas n'est pas exceptionnel au tribunal vénitien, comme nous allons le voir par la suite.

La sorcellerie est une pratique commune dans la cité lagunaire, et on l'utilise pour tous les aspects de la vie quotidienne : on cherche à gagner de l'argent, à trouver l'amour, à se protéger, et parfois même à faire du mal à un rival ou un ennemi. Ces pratiques, héritées du passé, continuent tout au long de l'époque moderne.

Dans la Sérénissime, la sorcellerie est jugée par l'Inquisition. C'est un tribunal périphérique de la Congrégation du Saint Office de Rome[4], créée en 1542[5], nommée alors

[3] Archivio di Stato di Venezia (désormais ASV), *Savi all'eresia*, busta 124, procès contre le prêtre Francesco et le prêtre Lucio, f1v. (Les procès ne sont pas toujours numérotés, les numéros de folios seront écrits lorsqu'ils sont disponibles)

[4] Sur le caractère nouveau de la Congrégation et sur qui la compose, voir Dennj Solera, *« Sotto l'ombra della patente del Santo Officio ». I* familiares *dell'inquisizione romana tra XVI e XVII secolo* (Florence : Firenze University Press, 2020): pp. 105-117.

[5] L'Inquisition médiévale est revue et réorganisée, adaptée aux besoins contemporains dans la bulle *Licet ab initio* de 1542. (Aloysii Tomassetti, *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum*

Inquisition romaine et universelle. Contrairement à son homologue espagnole créée lors du siècle précédent[6], l'Inquisition romaine cherche à contrôler les pratiques religieuses, et principalement chez ses ennemis intérieurs[7]. Dans un important effort de centralisation, dès la fin du XVIe siècle, Rome est arrivée à imposer la même procédure à tous ses tribunaux périphériques, qui forment les procès de la même manière.

A Venise, elle est mise en place dès 1547, et a pour but de juger les hérétiques, qui sont, au moment de sa création, principalement les protestants, mais également de gérer l'éducation religieuse de ses sujets. Le tribunal vénitien est composé majoritairement comme les autres tribunaux de la péninsule : on y retrouve l'inquisiteur, le nonce pontifical, mais également le patriarche de Venise, ainsi que trois praticiens laïcs[8], les *savii all'eresia*. Même si en théorie l'inquisiteur devait être choisi par Rome, la République de Venise, en faisant pression, a réussi à imposer son choix dans les inquisiteurs[9], ce qui rend le tribunal vénitien « mixte » entre l'autorité romaine et

---

pontificum (Seb. Franco, H. Fori et Henrico Dalmazzo editoribus, 1857): pp.344-346). Toutes les Inquisitions médiévales locales sont alors centralisées sous le pouvoir de la papauté.

Même si cette nouvelle Inquisition est le fruit du Concile de Trente, elle n'est pas mentionnée dans ses décrets (Alain Tallon, « Le concile de Trente et l'Inquisition romaine. À propos des procès en matière de foi au concile », *Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée*, vol. 106, nº 1 (1994) : p. 129-159.)

[6] Pour une synthèse sur l'Inquisition espagnole, voir Helen Rawlings, *The Spanish Inquisition* (John Wiley & Sons, 2008). Pour l'Inquisition espagnole et la sorcellerie, voir Gustav Henningsen, « La inquisicion y las brujas », *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, nº 26 (2014): pp.133-52.

Pour la comparaison entre Inquisition italienne et Inquisition espagnole, voir Elena Brambilla, « Inquisizione spagnola e inquisizione italiana: note per un confronto », *Sardegna, Spagna, Mediterraneo, Atlantico dai Re cattolici al secolo d'oro* (Roma : Carocci, 2004): pp. 427-443 ; E. William Monter, Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily (Cambridge : Cambridge University Press, 2003).; Francisco Bethencourt, L'Inquisition à l'époque moderne: Espagne, Portugal, Italie XVe-XIXe siècle (Paris: Fayard, 1995) ; Dedieu Jean-Pierre, *L'Inquisition*, Les Editions Fides, 1987.

[7] Dans le sens où l'Inquisition romaine est créée également pour les problèmes qui existent au sein même de la communauté des fidèles, qui découlent principalement du manque d'éducation.

[8] Sur la composition du Saint Office, voir avant tout le travail d'Andre del Col : Andrea Del Col, *L'inquisizione in Italia: dal XII al XXI secolo* (Milan : Mondadori, 2006) ; Andrea Del Col et Giovanna Paolin, *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche* (Turin : Einaudi, 1991) ; Andrea Del Col, « Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550) », *Critica storica*, anno XXV, n°2 (1988): pp.244-294. Voir également Elena Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo* (Bologne : Il mulino, 2000) ; Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, (Turin : Einaudi, 1996).

Sur le tribunal vénitien en particulier, voir : Jonathan Seitz, *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*, (Cambridge : Cambridge University Press, 2011) ; Daniele Santarelli, « Eresia, Riforma e inquisizione nella Repubblica di Venezia del Cinquecento », *Studi Storici Luigi Simonei* (2007): pp.73-105. Brian Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670* (Londres/New York :Bloomsbury Academic, 1997) ; Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, (Oxford: Basil Balckwell, 1989) ; Grendler Paul F., *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605* (Princeton University Press, 1977).

[9] Seitz Jonathan, *op. cit.*, p.32; Grendler Paul F., *op. cit.*, p.33.

l'autorité du gouvernement. Rapidement, la sorcellerie devient une préoccupation de premier ordre pour le tribunal vénitien ; on observe une nette augmentation à partir de la fin du XVIe siècle.

La sorcellerie *est* en effet une hérésie pour Rome et elle est jugée comme telle : cela signifie qu'elle va à l'encontre des dogmes catholiques. Fruit des actions du diable, elle incite les hommes et les femmes à commettre des actes jugés illicites selon l'Eglise catholique. Si la lutte aux hérésies en général continue jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, connaissant une baisse à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle, on constate que les procès pour sorcellerie continuent jusqu'aux années 1720, pour quasiment disparaitre par la suite[10]. Cela ne signifie pas pour autant que les Vénitiens arrêtent de croire en la sorcellerie : nos sources peuvent uniquement nous montrer qu'il existe un désintérêt pour sa dénonciation en tant que crime. En effet, les procès commencent toujours par une accusation : l'inquisiteur ne décide jamais par lui-même de commencer une enquête. Or, la baisse du nombre de procès signifie avant tout que les Vénitiens arrêtent de dénoncer les praticiens de sorcellerie, et non nécessairement car ils ne la pratiquent plus. Nous ne pouvons pas non plus analyser cette baisse des dénonciations comme le fruit d'une peur de dénoncer, puisque les procès inquisitoriaux sont sous le rite secret[11]. Etudier la fin de ce phénomène de persécution, et l'évolution des pratiques est nécessaire pour obtenir un cadre général de ces pratiques de sorcellerie.

[10] 8 procès pour sorcellerie, contre des hommes et des femmes, ont lieu après 1750. Voir figure 1.
[11] Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari* (Turin : Einaudi, 1996): pp.195-200.

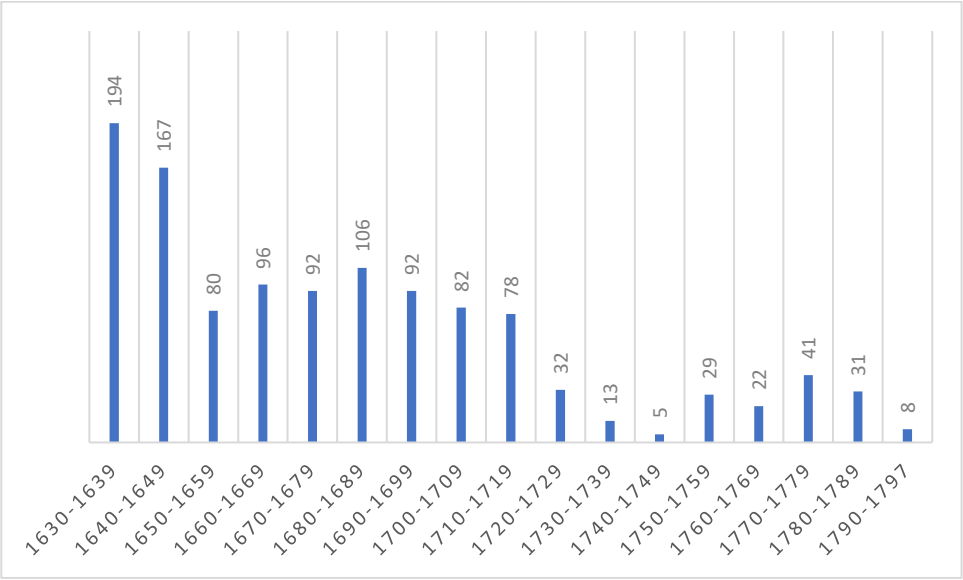

Figure 1 *: procès de l'Inquisition vénitienne (1630-1797), 1168 procès*

Il est important de noter dès à présent que nous utilisons ici le terme de sorcellerie, comme celui de magie, d'une manière générale. Si ces deux termes peuvent détenir des significations différentes, nous entendons ici toutes les pratiques illicites du surnaturel, ou prétendu surnaturel. Comme nous le verrons par la suite, ce que nous appelons ici sorcellerie à Venise regroupe beaucoup de pratiques différentes les unes des autres, mais qui ont en commun l'usage du surnaturel. Pour le tribunal vénitien, comme pour certains textes de l'époque moderne, la définition de sorcellerie ou magie n'est pas la même, comme nous allons le voir par la suite. Le terme de « *stregheria* » (sorcellerie) utilisé à l'époque de manière assez générique par les Vénitiens a principalement une connotation féminine. C'est pourquoi nous appelons « sorciers » ceux qui sont accusés d'utiliser illicitement le surnaturel. Nous avons choisi de ne pas faire de distinction entre les pratiques qui portent différents noms[12]. Le tribunal, comme nous allons le voir, a tendance

[12] Je me réfère ici à la distinction entre « *witchcraft* » et « *sorcery* » de Evans-Pitchard, car, comme l'a souligné MacFarlane, il est difficile d'apporter cette distinction dans le contexte de l'époque moderne. Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study* (Harper & Row, 1970) ; Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (Oxford London : Oxford University Press 1937). Voir également le très intéressant Julien Bonhomme, « Magie/Sorcellerie », in *Dictionnaire des faits religieux*, éd. par Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger (Paris: PUF, 2010), pp.679-85.. Même si l'emploi de la notion de « surnaturel » manque de précision, il est, à mon sens, plus juste d'utiliser cette appellation pour regrouper les pratiques hétérogènes que nous trouvons dans les archives du Saint Office. Nous sommes bien conscients que le terme de sorcellerie a une connotation péjorative et féminine, mais il s'agit du terme employé par l'historiographie. Pour une égalité du traitement des hommes et des femmes, il est nécessaire d'employer ce terme « parapluie » pour pouvoir faire une analyse à plus grande échelle. Les termes de magie et de mage sont trop positifs à mon sens, pour être utilisés dans ce contexte, même s'il s'agit des termes employés le plus souvent à l'époque dans la littérature. Jean-Michel Sallmann avait réussi à trouver l'appellation juste en parlant de « chercheurs de trésors » et de

à ne pas employer le terme de sorciers lorsqu'il s'agit d'hommes, mais les accuse pourtant d'effectuer des sortilèges (*sortilegij*). Leurs pratiques sont les suivantes : les maléfices, les abus de sacrements à but de sortilèges, les superstitions ou encore la nécromancie. Ce que leur reproche l'Eglise, c'est donc leur usage illicite du surnaturel.

Si des études sur la sorcellerie à Venise ont déjà été effectuées par le passé, très peu sont allées au-delà du XVIIe siècle. A ce propos, Ruth Martin écrivait en 1989 « *By 1650 the tribunal's response to witchcraft had fallen into a fairly predictable routine, so that a continuation of the study beyond this date seemed unlikely to produce any essentially new insights*. »[13]. En réalité, l'étude systématique des procès montre que la persécution de la sorcellerie telle qu'elle l'est en 1650 continue d'augmenter jusque dans les années 1670, pour ensuite diminuer très progressivement, et devenir quasiment inexistante à partir des années 1720[14].

La sorcellerie continue donc un certain temps d'être un outil que les Vénitiens utilisent pour répondre à leurs besoins et leurs désirs. Nous parlons en effet ici également de besoins, car si la recherche de l'amour peut être classée dans les désirs, la recherche d'argent et de protection sont parfois des besoins, de personnes n'ayant pas accès à certaines ressources. Quant à la croyance réelle des Vénitiens dans ce type de sorcellerie, il est difficile de savoir à quel point il était question de *croire*. Il ressort souvent au travers des procès, comme dans la citation de Casanova (et aussi dans son ouvrage entier), une certaine ambiguïté dans la foi des hommes que nous étudions ici. Il est en effet problématique de comprendre s'ils ont tenté un sortilège car ils y croyaient vraiment, ou simplement car ils voulaient essayer « juste au cas où ». Toujours est-il que ces hommes se mettent consciemment en danger du point de vue de la loi religieuse, puisqu'ils savent ce qui est licite et ce qui ne l'est pas.

« jeteuses de sorts » (Jean-Michel Sallmann, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts: la quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle* (Paris : Editions Aubier, 1986), mais notre étude regroupe beaucoup trop de pratiques différentes pour pouvoir donner un autre nom que « sorciers ».

[13] Ruth Martin, *op. cit.*, p.3.

[14] Voir figure 2, chapitre 2.

Pourquoi étudier le sexe masculin ? La dense historiographie de la sorcellerie[15] a été profondément marquée par les études féministes[16], et à raison, puisque la majorité des personnes accusées et condamnées sont des femmes. Cependant, cette forte présence féminine a porté à une mise de côté de l'autre sexe : les hommes. En effet, la sorcellerie a été un thème très développé, depuis l'époque moderne, par les auteurs et autrices, et a permis une visibilité des femmes dans l'histoire. Cependant, en reprenant les arguments de l'histoire des femmes, selon lesquels l'histoire ne peut se faire sans les femmes, il est important dans les cas comme ceux de la sorcellerie, d'étudier également les hommes, dans le but de comprendre quelle dynamique de genre s'est développée.

Certains historiens ont bien évidemment abordé la question des sorciers à part entière[17], et d'autres les ont mentionnés dans leurs études. Cependant, beaucoup ont eu tendance à les considérer comme des victimes collatérales de la persécution contre le sexe féminin, voire même comme hommes « féminisés »[18]. Insérer les hommes dans cette longue tradition historiographique permet de faire alors une étude de genre, et pour obtenir une étude complète du phénomène, il est nécessaire d'étudier les deux genres. Si à Venise, entre 1630 et 1797, la sorcellerie représente 41% des cas d'hérésie jugés[19], les hommes

---

[15] Il est impossible de citer tous les travaux qui ont pu être réalisés sur le thème de la sorcellerie, tellement la recherche scientifique y est riche. « Se la storiografia fosse un territorio, la stregoneria sarebbe uno dei luoghi più frequentati » (Paolo Lombardi, *Streghe, spettri e lupi mannari: l'" arte maledetta" in Europa tra Cinquecento e Seicento* (Turin : UTET, 2008): p.VIII). Les ouvrages primordiaux qui ont lancé de manière importante l'étude de la sorcellerie sont les suivants : Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study* (Psychology Press, 1999); Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari* (G. Einaudi, 1996); Robert Muchembled, *Sorcières: justice et société aux 16e et 17e siècles* (Ed. Imago, 1987); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Penguin Books, 1973); Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle: une analyse de psychologie historique* (Plon, 1968); Carlo Ginzburg, *I benandanti: ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Giulio Einaudi Editore, 1966); Jules Michelet, *La Sorcière* (Jung-Treutel, 1862). (Pour une première synthèse sur l'impact de ces ouvrages, voir Sophie Houdard, « La sorcellerie ou les vertus de la discorde en histoire. Réception et influence de Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Archives, nº 18-19 (1997).). Les synthèses les plus récentes sur la sorcellerie à l'époque moderne : Jonathan Barry et alii, *Cultures of Witchcraft in Europe from the Middle Ages to the Present* (Springer, 2018) ; Brian P.Levack, *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America* (Oxford : Oxford University Press, 2013 ; Richard M. Golden, *Encyclopedia of Witchcraft: The western tradition* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2006) vol. 4 ; Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts: A Global History* (Wiley, 2004).

[16] Pour un développement sur l'historiographie féministe de la sorcellerie, voir chapitre 2.

[17] L'ouvrage de référence et précurseur reste le suivant : Lara Apps et Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe* (Manchester : Manchester University Press, 2003).

[18] « *'Feminizing' the male witch is a problematic attempt to insert a masculine subject into a feminist historiography* », Elizabeth J. Kent, « Masculinity and male witches in old and New England, 1593–1680 », *History Workshop Journal* (Oxford University Press, 2005): p. 69.

[19] Sur 1168 procès pour hérésie, on retrouve 480 procès pour sorcellerie. 183 sont des procès uniquement contre des hommes, et 54 contre des hommes et des femmes à la fois.

sont présents dans la moitié des cas de sorcellerie. De plus, sur 480 procès qui se déroulent sur la période, 183 ne concernent uniquement que des hommes, soit 38%.

Il est impensable alors de n'effectuer qu'une étude des femmes. Par conséquent, nous avons pris en compte pour cette étude non seulement les procès uniquement contre les hommes, mais également les procès que l'on appelle « mixtes », où les accusé.e.s sont des deux sexes.

Si cette présence importante de deux sexes peut s'expliquer, comme nous le verrons, par l'attitude des autorités compétentes envers la sorcellerie, elle peut également s'expliquer par le caractère urbain du contexte[20]. En effet, Venise, ville exceptionnelle alors densément peuplée, n'a rien à voir avec d'autres zones géographiques rurales étudiées auparavant. Certains facteurs, comme l'isolement géographique, que l'on retrouve dans certaines explications d'accusation en Angleterre[21], ne sont pas présents à Venise. La morphologie de la cité lagunaire ne le permet pas. D'autres facteurs viennent jouer dans le processus d'accusation : l'origine, la profession et encore la religion. Comme pour le paradigme « féminin », l'idée d'une persécution plutôt rurale provient également de l'étude de Robert Muchembled[22]. Cette idée de la sorcellerie causée par la ruralité, par l'isolement des villes est cependant dépassée aujourd'hui, comme toutes les explications mono-causes sur les phénomènes de persécution[23].

Les sources principales que nous utilisons pour cette étude sont par conséquent les procès auxquels nous avons eu accès dans l'Archivio di Stato de Venise. Bien évidemment, nous sommes conscients de la limite de ce genre de sources : bien qu'il ne s'agisse pas d'une source imprimée dont nous savons que l'objectif est d'être délivrée au public, cela ne change rien à son caractère partial. En 1989, Arlette Farge rappelait la définition de l'archive : « trace brute de vies qui ne demandaient aucunement à se raconter ainsi, et qui y sont obligées, parce qu'un jour confrontées aux réalités de la police et de la

[20] Antoine Follain & Maryse Simon (dir.), *La sorcellerie et la ville. Witchcraft and the City* (Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2019).
[21] Alan Macfarlane, *op. cit.*
[22] Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: XVe-XVIIIe siècle : essai* (Paris : Flammarion, 1978) : p.293.
[23] Voir Oscar Di Simplicio, « On the Neuropsychological Origins of Witchcraft Cognition: The Geographic and Economic Variable », in *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (Oxford : Oxford University Press, 2013) pp. 507-527.

répression. »[24] Et c'est bien là la difficulté des sources judiciaires : bien qu'elles semblent brutes, elles n'en sont pas pour autant impartiales. L'Inquisition reste avant tout un organe de contrôle et de répression, et l'inquisiteur juge des accusés qu'il considère comme coupables (*rei*) dès le début de procès : le but de ces individus est de prouver leur innocence. Il est donc nécessaire, comme historien.ne.s de ne pas se faire emporter par ces impressions de réel, les « effets de vérité » comme l'a écrit Carlo Ginzburg[25]. Si la lecture des procès est captivante[26], elle doit cependant rester une lecture analytique, et historienne. Le but de cette étude des sorciers est d'analyser les formes de contrôle qui s'effectuent sur eux, en tant qu'hommes, sorciers et suspects d'hérésie. Ce contrôle, qu'il soit politique, religieux ou social définit le groupe qu'ils forment, et s'analyse au travers de l'argumentaire des accusés, qu'ils en soient conscients ou non, mais également dans le mécanisme de l'Inquisition, et l'étude sur la longue durée nous montre quels sont les objectifs principaux de cette répression. Comme l'a rappelé Andrea Del Col, il faut connaitre le fonctionnement du tribunal et le comportement des inquisiteurs, pour pouvoir ensuite comprendre les réponses que donnent les accusés et les témoins[27].

Et comme nous l'avons déjà mentionné, il est difficile de comprendre à quel point les déclarations des accusés et des témoins sont « fiables » : leur but n'est pas de raconter la vérité, mais de se défendre face à l'inquisiteur, figure d'autorité répressive. Nous pouvons uniquement observer comment ces hommes et ces femmes réagissent face au contrôle, et

---

[24] Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, (Paris : Editions du Seuil, 1989) p.12.

[25] Expression reprise à Roland Barthes (Roland Barthes, « Le discours de l'histoire », *Information (International Social Science Council)* 6, nº 4 (1967): pp. 63-75.). Voir Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto* (Milan: Feltrinelli Editore, 2006): pp.15-38. L'étude de Carlo Ginzburg sur le concept de preuve a été primordiale pour l'histoire judiciaire, et est en continu discutée (A. I. Davidson, « Epistémologie des preuves déformées : problèmes autour de l'historiographie de Carlo Ginzburg », in *L'Emergence de la Sexualité*, par A. I. Davidson (Paris: Albin Michel, 2005) : pp. 246-82.)

[26] Arlette Farge écrivait également : « C'est en ce sens qu'elle force la lecture, « captive » le lecteur, produit sur lui la sensation d'enfin appréhender le réel. Et non plus de l'examiner à travers *le récit sur, le discours de*. » (*Op. cit*., p.14)

[27] Andrea Del Col, « I documenti del Sant'Ufficio come fonti per la storia istituzionale e la storia degli inquisiti », *Atti del Seminario di studio «Gli archivi dell'Inquisizione in Italia: problemi storiografici e descrittivi»*, 2006, publié dans la revue en ligne *CROMOHS (Cyber Review of Modern Historiography)*, n. 11 (2006), http://www.cromohs.unifi.it/11_2006/delcol_docsantuff.html. Sur les problèmes de ce genre de sources, voir Andrea Cavazzini, « L'archive, la trace, le symptôme. Remarques sur la lecture des archives », in *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, nº 05 (Centre de Recherches Historiques, 2009) ; Andrea 1943- Del Col, « I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne », éd. par Giovanna Paolin et Andrea Del Col, *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale ; atti del seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23 e 24 settembre 1999*, 2000, 51.; Nicholas S. Davidson, « The Inquisition in Venice and its documents: Some Problems of Method and Analysis », in *L'inquisizione romana in Italia*, 1991, p. 117-131 ; Carlo Ginzburg, « Clues: Roots of an evidentiary paradigm », in *Clues, myths, and the historical method*, 1990.

comment, dans les moments où ils ne peuvent échapper à ce contrôle, ils articulent leur argumentation, et quels mécanismes ils tentent de mettre en place pour faire face à ce contrôle.

Dans un premier temps, il sera question de comprendre la signification d'être un sorcier à Venise à l'époque moderne.

Tout d'abord, en partant du présupposé que la sorcellerie est un crime qui est le fruit de l'autorité religieuse, défini par celle-ci, il est par conséquent nécessaire de s'interroger sur la question de la sorcellerie masculine à l'époque moderne. En effet, beaucoup de questions se posent à propos du côté masculin, les divers auteurs ayant à maintes reprises affirmé que la sorcellerie était intrinsèquement liée au sexe féminin. C'est également l'idée sur laquelle s'est basée toute une génération d'historien.ne.s, mais la lecture des procès nous montre cependant l'existence d'une sorcellerie masculine. Par conséquent, il est d'abord important de voir comment les auteurs de l'époque moderne définissent ces pratiquants masculins, et s'ils détiennent les mêmes explications que pour les pratiquantes de sexe féminin. En d'autres termes, il s'agit ici de regarder la démonologie au travers du prisme du genre, et non uniquement du prisme féminin. Qu'est-ce qu'un sorcier pour les auteurs et comment la définition de ceux-ci évolue dans le temps ?

Ensuite, le deuxième chapitre se concentre sur la morphologie de la sorcellerie masculine à Venise entre 1630 et 1797 : que font les sorciers ? Qu'est-ce qu'être un sorcier aux yeux de l'Inquisition ? L'étude de ces pratiques nous permettra de donner au lecteur des indications sur ce que nous définissons ici comme sorcellerie, et lui permettra de comprendre à quel point la sorcellerie masculine est différente ou similaire de celle féminine, et comprendre pourquoi elle continue de tourmenter l'Inquisition jusqu'au XVIIIe siècle.

Une fois ces procès étudiés, au regard de la littérature d'époque, pour comprendre à quel point la théorie et la pratique se rejoignent, le chapitre 3 se concentrera sur la représentation genrée de la sorcellerie dans l'iconographie. Sujet peut abordé des historiens et des historiens de l'art, il sera alors question de comparer les images dont nous disposons, datant de la même époque que nos procès, pour tenter de voir si les artistes détiennent une vision plus « proche » des accusations, le tout en s'interrogeant

sur cette moindre présence des sorciers dans l'art, alors que les sorcières sont un objet de représentation important.

De nouveau, il s'agit ici, comme pour la littérature, d'un problème d'appellation : ces hommes sont-ils des mages ou des sorciers, ou encore des hérétiques ? Comment les représenter ? Est-ce possible légalement de les représenter ? Sont-ils associés aux femmes ?

Toutes ces questions nous aident à la compréhension de la sorcellerie masculine dans sa plus grande ampleur, mais nous permettent également d'évaluer à quel degré la société effectuait un contrôle sur ces pratiquants.

Une fois cette définition des sorciers analysée dans ses différents aspects, et dans ses conséquences, il sera alors question d'analyser les rapports de force qui se créent, et qui sont le fruit de cette présence des sorciers.

Le chapitre 4 se concentrera sur la notion de surnaturel, en s'interrogeant sur son côté illicite pour l'Eglise, mais également sur son caractère concurrent vis-à-vis d'autres disciplines.

En effet, on constate à la lecture des procès que la sorcellerie, et par conséquent le surnaturel qu'elle utilise, est concurrente de la médecine, comme il l'a déjà été montré pour la sorcellerie féminine[28]. Mais les pratiques masculines sont différentes, et deviennent ainsi concurrentes d'une autre manière. Bien évidemment, la sorcellerie, bien que produit de la religion, en est aussi sa concurrente, en ceci qu'elle utilise les moyens mis en place par l'Eglise catholique, d'une manière déformée pour arriver à ses fins, et c'est là que réside tout le problème de cette pratique.

Enfin, l'idée que la sorcellerie soit incompatible avec le siècle des Lumières n'est pas totalement vraie, puisque, comme nous le verrons, elle continue d'être un problème réel tout au long du siècle.

Pour le chapitre 5, nous nous intéresserons à la question du genre, ou plutôt des genres, et en quoi ils sont le résultat d'un rapport de force.

En partant de la définition de tt-Wallach[29], et en comprenant le genre comme catégorie sociale associée aux sexes des individus, nous verrons émerger une persécution de la

---

[28] Barbara Ehrenreich et Deirdre English, *Witches, midwives, & nurses: A history of women healers* (The Feminist Press at CUNY, 2010); Robin Briggs, *Witches & neighbours: the social and cultural context of European witchcraft* (Viking New York, 1996).

[29] Joan Wallach Scott, « Gender: still a useful category of analysis? », *Diogenes* 57, n° 1 (2010): pp.7-14.

sorcellerie qui n'est pas dichotomique : c'est-à-dire qui s'effectue différemment entre hommes et femmes. Les procès vénitiens montrent une différenciation de traitement en trois degrés : les femmes sont les accusées les moins condamnées. En effet, comme vu dans le chapitre deux, il sera question de s'interroger sur cette différence de traitement selon le sexe, mais surtout sur la différence de traitement effectuée au sein du même sexe : les hommes. En effet, on constate une punition toujours plus forte envers les hommes ecclésiastiques, à différences des laïcs.

Cette différenciation, basée sur la profession, ou plutôt sur la position dans la hiérarchie religieuse, nous amène à pousser notre analyse de genre, en nous interrogeant sur le genre des hommes d'Eglise, selon la persécution de l'Eglise catholique.

Pour terminer, le chapitre 6, dans la lignée de l'historiographie italienne[30], montrera à quel point l'Inquisition est en fait le fruit de la volonté de contrôle de l'Eglise catholique, s'insérant dans un mécanisme de persécution et de punition qui aux XVIIe siècle fonctionne bien. En effet, les confessions obtenues par les fidèles de la cité lagunaire permettent à l'autorité romaine, mais également à l'autorité vénitienne, d'être utilisée comme un instrument de police. En d'autres termes, il sera question d'étudier à quel point l'Inquisition, avec ses procédés, se place dans un phénomène beaucoup plus ample de contrôle instauré par l'Eglise après le Concile de Trente, et qui s'écroule peu à peu au XVIIIe siècle.

[30] Adriano Prosperi et Giovanni Romeo se sont beaucoup interrogés sur le lien entre prédication, confession et Inquisition. Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari* (Turin : Einaudi, 1996) ; Adriano Prosperi, « Educare gli educatori : il prete come professione intellettuale nell'Italia tridentina », *Publications de l'École Française de Rome*, vol. 104, n° 1 (1988): pp. 123-140 ; Giovanni Romeo, *L'inquisizione nell'Italia moderna* (Rome : Laterza, 2002) ; *id.*, *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento* (Naples : La Città del Sole, 1997).

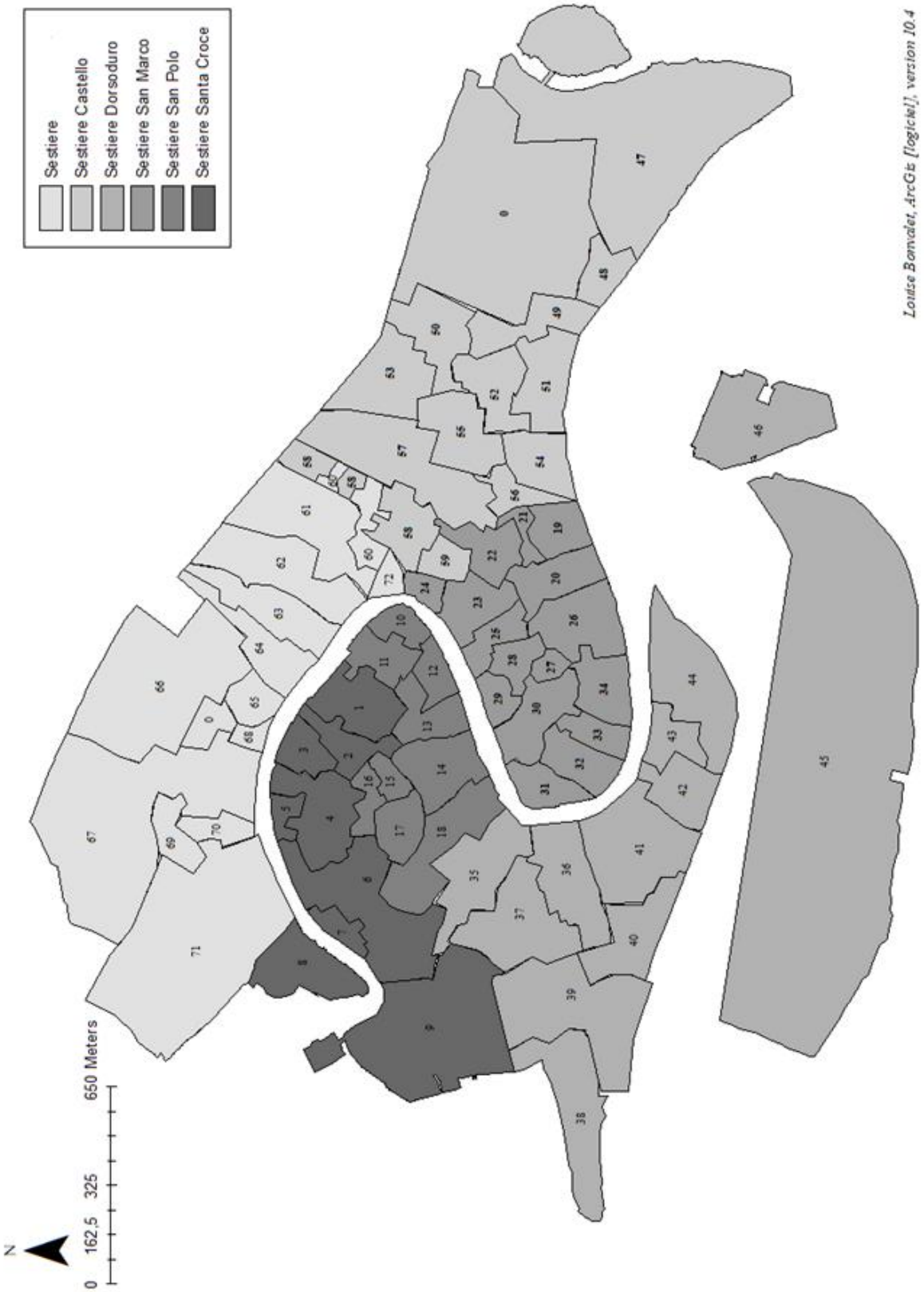

Figure 2 *: Carte des paroisses vénitiennes (selon Monica Chojnacka,* Working Women of Early Modern Venice *(Baltimore-Londres :Johns Hopkins University Press, 2001): p.2)*

1	S. Cassiano
2	S. Maria Mater Domini
3	S. Stae
4	S. Giacomo dall'Orio
5	S. Zuan Degolà
6	S. Simeon Grande
7	S. Simeon Piccolo
8	S. Lucia
9	S. Croce
10	S. Giovanni Elemosinario
11	S. Mattio
12	S. Silvestro
13	S. Aponal
14	S. Polo
15	S. Agostin
16	S. Boldo
17	S. Stin
18	S. Tomà
19	S. Marco
20	S. Giminian
21	S. Basso
22	S. Zulian
23	S. Salvador
24	S. Bortolomio
25	S. Luca
26	S. Moisè
27	S. Fantin
28	S. Paternian
29	S. Beneto
30	S. Angelo
31	S. Samuele
32	S. Vidal
33	S. Maurizio
34	S. Maria Zob
35	S. Pantalon
36	S. Barnaba
37	S. Margherita
38	S. Nicolo'
39	S. Anzolo Raffael
40	S. Basegio
41	S. Trovaso
42	S. Agnese
43	S. Vio
44	S. Gregorio
45	S. Eufemia
46	S. Giorgio Maggiore
47	S. Pietro di Castello
48	S. Biagio
49	S. Martino
50	S. Ternità
51	S. Giovanni in Bragora
52	S. Antonin
53	S. Giustinia
54	S. Provolo
55	S. Severo
56	S. Giovanni Novo
57	S. Maria Formosa
58	S. Marina
59	S. Lio
60	S. Maria Nova
61	S. Canciano
62	SS. Apostoli
63	S. Sofia
64	S. Felice
65	S. Fosca
66	S. Marcilian
67	S. Marcuola
68	S. Maria Maddelena
69	Ghetto
70	S. Leonardo
71	S. Geremia
72	S. Giovanni Grisostomo[31]

[31] Ajouté par nos soins

Chapitre 1 : Sorcier, magicien, superstitieux ou hérétique ? Le pratiquant en débat littéraire

> « *However unfashionable, it is sometimes worthwhile to consider the beliefs of educated men who actually took the trouble to argue their case to posterity: and it is not unreasonable to address oneself to questions which admit of answers, and to study evidence which is clearly written on, rather than between, the lines.* »[1]

Les textes de « démonologie »[2], c'est-à-dire qui s'intéressent aux démons, sont souvent associés à l'histoire intellectuelle de la société européenne occidentale, et ont parfois été délaissés au profit des procès pour sorcellerie, lorsque les historiens cherchaient à faire avant tout une histoire sociale. Si naturellement les sources primaires doivent être le centre de l'attention de l'historien, la littérature de l'époque, bien qu'émanant des élites intellectuelles peut nous renseigner sur beaucoup d'aspects de la mentalité de l'époque, tout du moins la mentalité dominante, celle qui juge les cas de sorcellerie.

Comme l'a souligné Carlo Ginzburg, les échanges d'idées qui s'effectuent entre culture populaire et culture intellectuelle ne sont pas hiérarchiques, mais plutôt circulaires[3], l'un et l'autre culture n'étant pas imperméables. Des idées s'échangent d'un groupe à l'autre, d'une manière pas forcément équitable : il est clair que dans les sociétés d'Ancien Régime, et peut-être encore aujourd'hui, la culture d'élite a tendance à avoir le monopole

---

[1] Sydney Anglo, *The damned art: essays in the literature of witchcraft*, vol. 1 (Londres/New York: Routledge, 2011): p.2.

[2] Le terme de démonologie employé ici est un terme « parapluie », et surtout une acceptation contemporaine. En effet, les différents textes écrits sur la sorcellerie et les démons sont de natures très différentes, et il semble que les auteurs de l'époque n'aient pas forcément eu conscience d'écrire des textes du même genre littéraire. A ce propos, il est chaudement recommandé de lire Stuart Clark, Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe (Oxford: Oxford University Press, 1999) et Timothy Chesters et Thibaut Maus de Rolley, « Le Diable dans la bibliothèque: la classification des traités de démonologie dans les catalogues bibliographiques aux XVIe et XVIIe siècles », *Early Modern French Studies* 39, nº 1 (2017): pp.2-16. Ces derniers montrent néanmoins que le XVIe siècle représente une tentative de trouver un nom à un champ d'étude qui semble commun, et il s'agira du concept de Démonologie qui sera retenu.

[3] Ginzburg Carlo, *Il formaggio ei vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500* (Turin: Einaudi, 1976).

des idées par rapport à la population, sans pour autant être totalement hermétique. Keith Thomas affirmait que la population est finalement victime de la pression constante de la société, à devoir toujours se plier au modèle dominant[4]. Il est vrai que la société dominante, et l'adjectif utilisé le démontre, a très souvent tendance à imposer ses idées sur le reste de la société, qui se retrouve donc « dominé ». Mais il est trop déterministe d'affirmer que le reste de la société n'a pas la capacité d'action nécessaire pour elle aussi, parfois, imposer une idée ou une manière de penser.

Analyser la littérature démonologique[5] de l'époque moderne dans cette recherche nous permettra de comprendre comment l'image de la sorcellerie et de ses pratiquants s'est développée au sein du groupe des intellectuels[6], et de nous demander par la suite à quel point ces croyances ont touché la population, grâce à l'étude des procès vénitiens.

Notre mentalité – rationaliste – contemporaine a conduit certains historiens à peu (ou mal) considérer les textes démonologiques de cette époque, invalidant tous les arguments sur l'existence de la sorcellerie. L'objet de cette étude n'est pas de débattre de l'existence de la sorcellerie pour nous[7], puisque nous cherchons à comprendre comment étaient définis les pratiquant.e.s de sorcellerie, et principalement les hommes. De plus, invalider la sorcellerie serait aller contre les auteurs de l'époque, puisqu'il s'agit d'un fait avéré et prouvé pour eux ; il sera plutôt le cas d'analyser le discours à son propos.

Le thème de la sorcellerie a été abondamment affronté par les auteurs de l'époque moderne, mais également dès le Moyen âge. Comme l'a fait remarquer Stuart Clark dans son étude encore très utile pour l'historiographie actuelle[8], ceux qui écrivent sur la sorcellerie ne sont pas uniquement des théologiens, mais également des ecclésiastiques, des juristes, des médecins…etc.[9].

---

[4] « 'victims of society's constant pressure towards intellectual conformity » in Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Penguin Books, 1973): p.774.

[5] Nous excluons consciemment la littérature sur les exorcismes, qui ne représentent pas notre argument ici. Voir Elena Brambilla, « La fine dell'esorcismo: possessione, santità, isteria dall'età barocca all'Illuminismo », *Quaderni storici* 38, nº 1 (2003): pp.117-64.; *Id*., *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista* (Rome : Viella, 2010).

[6] En effet, la démonologie est le sujet de recherche non seulement de théologiens, mais aussi de juriste, de médecins et de scientifiques d'une manière générale.

[7] Cf. Stuart Clark, *op cit*., spécialement le premier chapitre « Witchcraft and Language », pp.3-10.

[8] *Idem*., Cet ouvrage, premier en son genre à se concentrer sur les textes dits de démonologie, reste encore l'étude la plus concrète et rigoureuse à disposition des historiens aujourd'hui.

[9] *Idem*, Préface, p.VII

Regrouper tous ces écrits sous le thème de « démonologie » est une opération contemporaine, et soulève différentes questions[10]. En effet, il semble très peu probable que les auteurs de l'époque se définissent eux-mêmes comme « démonologues », étant tous de professions différentes et voulant s'interroger chacun à partir de sa spécialité sur la sorcellerie. « La démonologie ne constitue évidemment pas une discipline, mais plutôt ce que l'on pourrait nommer un 'champ secondaire du savoir', caractérisé par sa mobilité et sa transdisciplinarité »[11] puisqu'en effet, les formes que peuvent prendre les différents écrits sont diverses. De plus, la démonologie n'englobe pas uniquement les réflexions sur la sorcellerie, mais tout ce qui a à voir avec les démons, et donc le Malin, et toutes les créatures qui lui sont liées. On peut ainsi y retrouver des cas où il s'agit plutôt d'histoires « extraordinaires » ou surnaturelles. D'ailleurs, comme nous allons le voir par la suite, Jean Bodin consacre par exemple un chapitre de son traité de démonologie à la lycanthropie, qu'il associe à la sorcellerie[12].

Déjà dès la fin de l'Antiquité[13], il avait été question de définir le sujet : les démons et leurs relations avec les humains. En effet, dans une volonté de définir un certain cadre légal, mais également pour légitimer l'action mise en place contre les sorcier.ère.s, des théologiens ont tenté d'expliquer ce qu'était la sorcellerie et qui étaient ses pratiquants.

Naturellement, beaucoup d'études se sont consacrées à la démonologie et aux textes sur la théologie, de l'époque antique à l'époque moderne[14], concept ayant produit une littérature abondante. Cependant, très peu d'études se sont concentrées sur la figure de l'homme sorcier, les femmes étant en majorité discutées dans ces différentes œuvres.

Malgré tout, la démonologie ne représente pas toute la littérature existante au sujet de la sorcellerie. A partir du XVIe siècle, on voit apparaitre également des manuels destinés aux inquisiteurs et aux vicaires, mais également certains récits extraordinaires sur des épisodes hors du commun qui ont eu lieu dans divers endroits d'Europe.

---

[10] Timothy Chesters et Thibaut Maus de Rolley « Le diable dans la bibliothèque », *op. cit*.

[11] *Idem*., p.9.

[12] Voir chapitre « De la lycanthropie et si les esprits peuvent changer les hommes en bestes », in Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (Anvers : chez Arnould Coninx, 1586).

[13] Nous pouvons mentionner ici les écrits de Saint Augustin, qui a été l'un des premiers à s'intéresser à la superstition, et par conséquent aux maléfices et aux démons (qui sont des attributs des sorciers.ères).

[14] Il n'est pas possible de résumer ici Stuart Clark, *op. cit* ; Sydney Anglo, *op. cit.* ; Alain Boureau, *Satan Hérétique: Histoire de la démonologie (1280-1330)* (Odile Jacob, 2004).; Robert Muchembled, *Une histoire du diable: XIIe-XXe siècle* (Paris : Seuil, 2000). L'historiographie italienne a moins publié d'ouvrage sur le phénomène de longue durée, en se concentrant plutôt sur certaines périodes ou certains auteurs. Voir Dinora Corsi et Matteo Duni, *Non lasciar vivere la malefica: le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)* (Florence : Firenze University Press, 2008).

Tous les discours écrits au long des siècles montrent une certaine difficulté à définir exactement le sujet que nous étudions : ces hommes sont-ils des sorciers, des magiciens, des hommes superstitieux ou des hérétiques ?
Nous allons maintenant voir comment le discours évolue, et comme certains auteurs de la même époque ne se trouvent pas forcément d'accord sur la question.

Le débat littéraire que nous aborderons dans ce chapitre sera celui qui a lieu dans la péninsule italienne : il s'agira donc d'une majorité de textes rédigés en italien, ou qui ont connu une résonnance assez importante auprès des inquisiteurs de la péninsule.

Définir la menace

Si les pratiquant.e.s de la sorcellerie et de la magie sont connu.e.s depuis au moins l'Antiquité[15] – puisque la magie et la sorcellerie ont toujours été partie intégrante des sociétés humaines – la fin du Moyen âge et la Renaissance sont une période de redéfinition de cette « menace ». La Réforme protestante marque un changement considérable[16], et détermine les nouveaux ennemis de la foi catholique : ce sont les hérétiques, femmes comme hommes qui ne respectent pas les dogmes du catholicisme. C'est donc cette période de délimitation des ennemis qui permet également de définir véritablement qui sont les pratiquants de sorcellerie, et pourquoi juge-t-on leur procédés illicites. L'image des sorciers, et surtout des sorcières ne se modifie pas de manière substantielle par rapport au Moyen âge, mais les auteurs à partir de la Renaissance vont surtout définir avec plus de précisions leurs actes, jugés donc hérétiques au même titre que ceux des Protestants, tandis qu'au Moyen âge ils préoccupaient finalement que très peu les autorités ecclésiastiques[17]. Dans le but de contrôler, et ainsi de légitimer la persécution des sorciers et des sorcières, mais également pour expliquer de manière

[15] Les figures de la Pythie ou encore de la sybilles sont finalement des sorcières, même si acceptées par la société et la religion de l'époque. Toutes les deux liées au culte d'Appolon dans la Grèce antique, elles sont un des liens du dieu avec le monde profane, effectuant certaines divinations.
[16] Même si une volonté de Réforme existait avant la scission avec les Protestants. Beaucoup de littérature a été dédiée à ce sujet. Voir entre autres : Stephen D. Bowd, *Reform Before the Reformation: Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy* (Leiden : Brill, 2002), Giovanni Gonnet, « Les débuts de la Réforme en Italie », *Revue de l'histoire des religions* (1982): pp. 37-65.
[17] Rappelons que le *Canon Episcopi* nie par exemple la réalité du sabbat qui, comme nous allons le voir, est un acte réel pour les auteurs du début de l'époque moderne. Pour les origines du Canon Episcopi, voir Jean-Pierre Poly, « Serpentes, sabre et sorts. Les origines du *canon Episcopi* et le sabbat des sorcières », in *Plenitudo Juris: Mélanges en hommage à Michèle Bégou-Davia*, éd. par Basdevant-Gaudemet et al. (Mare & Martin, 2015) : pp. 459-78.

théologique pourquoi il s'agit d'une pratique interdite, une littérature abondante sur le sujet se développe ainsi entre XVe et XVIe siècle, avant même la Réforme. Déjà, dès la fin du XVe siècle, on constate une inquiétude qui ne fait que grandir envers les apostats[18], inquiétude qui explosera avec la Contreréforme[19].

La religion catholique est une religion du Livre : tout revient aux Ecritures Saintes. Les auteurs de toutes les époques le savent, et particulièrement ceux qui traitent de sorcellerie. En regardant les textes bibliques, on peut noter que l'existence de la sorcellerie est attestée, par des exemples précis parfois, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et beaucoup d'auteurs de l'époque moderne ne manquent pas de le remarquer. L'exemple le plus souvent utilisé par les historiens provient du livre de l'Exode (XXII, 18) : « *maleficos non patieris vivere* ». Cependant, les diverses traductions dans les langues vulgaires ont tendance à traduire le terme de *maleficos* comme « sorcière » ou « mage » au féminin.

D'autres nombreux exemples de sorcellerie peuvent être donnés : le *Lévitique* (XIX, 31) « *ne declinetis ad magos nec ab ariolis aliquid sciscitemini ut polluamini per eos ego Dominus Deus vester* », qui utilise le masculin pluriel ou encore le *Deutéronome* (XVIII, 10-11) « *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem aut qui ariolos sciscitetur et observet somnia atque auguria ne sit maleficus ne incantator ne pythones consulat ne divinos et quaerat a mortuis veritatem* »[20].

Tous les ouvrages traitant de sorcellerie, surtout ceux dédiés à la justification de sa persécution, ou ceux voulant accréditer son existence, utilisent bien évidemment ces passages de la Bible, ayant une forme d'autorité incontestable : on ne peut pas rejeter les Ecritures Saintes.

La sorcellerie est donc un fait qui existe bien avant l'époque moderne, et qui inquiète déjà les théologiens du Moyen âge[21], bien avant la création de l'Inquisition romaine et universelle en 1542.

---

[18] Pierrette Paravy, « À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières : le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436) », *Mélanges de l'école française de Rome* 91, n° 1 (1979): pp.333-79.

[19] La peur des sorcières ne concerne cependant pas uniquement les catholiques, puisqu'on constate des épisodes de chasse aux sorcières également dans les zones protestantes.

[20] D'autres attestations de la sorcellerie (et de son illégitimité) se trouvent également par exemple dans : 1 Samuel (28:1-25) qui relate de l'épisode de la magicienne d'En-Dor, Jérémie (27:9-10).

[21] *Cf.* Alain Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)* (Paris : Odile Jacob, 2004) ; pour un classique : Norman Cohn, *Europe's inner demons: an enquiry inspired by the great witch-hunt* (Londres: Sussex Univ. Press, 1975).

Dans notre cas, nous pouvons affirmer qu'en 1630, date de début de cette étude, la redéfinition de la sorcellerie, même si encore trouble pour certain aspect, est néanmoins quasiment terminée. En effet, on observe chez les auteurs une certaine cohérence sur certains points principaux de ce thème. Les écrits antécédents ont en effet aidé à cette définition, bien que tous les auteurs ne soient pas forcément d'accord, mais d'une manière globale il semblerait que se dessinent en effet des contours plus nets dans cette définition.

Le *Malleus Maleficarum*

Naturellement, le premier traité à jeter les bases de cette définition est le plus que célèbre *Malleus Maleficarum*[22], écrit par Heinrich Kramer (latinisé Heinrich Institoris)[23] en 1487. Il est publié avec pour préface la bulle *Summis desiderantes affectibus* émise par le pape Innocent VIII[24] en 1484, qui marque un tournant dans la persécution de la sorcellerie, puisqu'elle légitime sa persécution.

Récemment, il a été montré que sa diffusion en Italie a été assez relative[25], mais comme nous pouvons le voir dans la table 1 ci-dessous, il a été publié à trois reprises à Venise, quasiment cent ans après sa première publication, ce qui n'est pas négligeable. Pour notre étude, cela signifie que les Vénitiens étaient au moins au fait de ses différents arguments, même s'il n'a pas connu le même succès qu'en France ou qu'en Allemagne.

---

[22] La version utilisée pour cette étude est l'édition de 1580. Henry Institoris, *Malleus Maleficarum* (Francfort : apud Nicolaum Bassæum, 1580)

[23] L'historiographie récente a eu tendance à montrer qu'il n'y avait finalement qu'un auteur de cette ouvrage, Jacob Sprenger ayant souvent été mentionné comme second auteur. Tamar Herzig, « Flies, heretics, and the gendering of witchcraft », *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5, nº 1 (2010): pp.51-80 ; Wolfgang Behringer, « Malleus maleficarum », in *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition* (Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 2006) : pp.717-22; Carmen Rob-Santer, « Le Malleus Maleficarum à la lumière de l'historiographie : un Kulturkampf ? », *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, nº 44 (1 juin 2003): pp.155-72.

[24] « *complures utriusque sexus personae, propriae salutis immemores et a fide catholica deviantes, cum daemonibus, incubis et succubis abuti, ac suis incantationibus, carminibus et coniurationibus aliisque nefandis superstitiosis, et sortilegis excessibus, criminibus et delictis, mulierum partus, animalium foetus, terra fruges, vinearum uvas, et arborum fructus; necnon homines, mulieres, pecora, pecudes et alia diversorum generum animalia; vineas quoque, pomeria, prata, pascua, blada, frumenta et alia terra legumina perire, suffocari et extingui facere et procurare; ipsosque homines, mulieres, iumenta, pecora, pecudes et animalia diris tam intrinsecis quam extrinsecis doloribus et tormentis afficere et excruciare; ac eosdem homines ne gignere, et mulieres ne concipere, virosque, ne uxoribus, et mulieres, ne viris actus coniugales reddere valeant, impedire; fidem praeterea ipsam, quam in sacri susceptione baptismi susceperunt, ore sacrilego abnegare, aliaque quam plurima nefanda, excussus et crimina, instigante humani generis inimico, committere et perpetrare non verentur in animarum suarum periculum, divines maiestatis offensam ac perniciosum exemplum ac scandalum plurimorum* », Henry Institoris, *op. cit*.

[25] Tamar Herzig, « Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia », *Non lasciar vivere la malefica, op. cit*., p. 170. Carmen Rob-Santer ne compte que deux publications vénitiennes, mais l'étude plus récente d'Amand Danet prouve une troisième publication (*op. cit*., p.2).

Cependant, sa présentation et sa conception des pratiquants de la sorcellerie (qui d'après lui sont majoritairement des femmes) nous intéressent grandement dans cette analyse de la définition des sorciers. Etant repris souvent par les auteurs postérieurs, il reste un « classique » de démonologie, et inspirera grandement les études sur la sorcellerie. Nous souhaitons cependant souligner le fait que la misogynie de cet ouvrage est hors norme, et ne correspond pas à ce que l'on peut retrouver dans d'autres écrits. Naturellement, il ne s'agit pas non plus de minimiser le poids du sexisme de la Renaissance à l'époque moderne, mais il est important de noter que la misogynie du Malleus n'a pas d'égal.

DATES	LIEU	EDITEUR
1486-87	Strasbourg	Jean Prüs aîné
1487 (avant le 15 avril)	Spire	Pierre Drach
1490-91	Spire	Pierre Drach
1492	Spire	Pierre Drach
1493 (?)	Bâle	Jean von Amorbach
1494 (17-3)	Nuremberg	Antoine Koberger
1494 (27-11)	Cologne	Jean Koelhoff
1496 (17-1)	Nuremberg	Antoine Koberger
1497	Paris	Jehan Petit
1500	Nuremberg	Gaspar Hochfelder
1511	Cologne	Henri de Nussi
1517	Paris	Jehan Petit
1519	Lyon	Jean Marion
1519	Nuremberg	Frédéric Peybus
1520	Cologne	Jean Gymnicus
1574	Venise	Jean-Antoine Bertanus
1576	Venise	A la Salambre de feu
1579	Venise	A la Salambre de feu
1580	Francfort	Nicolas Basseus
1582	Francfort	Nicolas Basseus
1584	Lyon	J.-J. Giunti
1588	Francfort	Nicolas Basseus
1595	Lyon	Pierre Landry
1598	Fribourg-en-Brisgau	?
1600	Francfort	Nicolas Basseus
1604	Lyon	Pierre Landry
1614	Lyon	Pierre Landry
1615	Lyon	Pierre Landry
1620	Lyon	Claude Landry
1620	Lyon	Claude Landry
1621	Lyon	Claude Landry
1660	Fribourg-en-Brisgau	?
1666	Lyon	?
1669	Lyon	Claude Bourgeat

***Table 1** : éditions du* Malleus Maleficarum *(Source : A. DANET (trad.), "L'inquisiteur et ses sorcières", in* Le Marteau des sorcières*, , éditions Jérôme Million, Grenoble, 2009, p.12.)*

Très souvent qualifié de misogyne[26] - à juste titre -, son traitement des hommes pratiquant la sorcellerie a été laissé de côté par la majorité des historiens[27]. Pourtant, la lecture du

[26] Voir par exemple Eliane Camerlynck, « Féminité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du Moyen Age: Etude du" Malleus Maleficarum" », *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme* (1983) : pp.13-25.
[27] Lara Apps et Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe* (Manchester: Manchester University Press, 2003): pp.3-4.

long traité montre que l'auteur prend également en considération le sexe masculin, même s'il le traite parfois d'une manière différente des femmes. Nous verrons plus tard comment les sorciers sont considérés, pour l'instant il sera question de se concentrer sur la première définition de la sorcellerie plus ou moins officielle que l'on peut trouver à la fin du Moyen âge.

Comme nous pouvons l'observer dans la table 1, le *Malleus Maleficarum* a été beaucoup réédité de sa publication jusqu'au XVIIe siècle. En effet, il connait une trentaine de réédition entre 1486 et 1699[28], certains historiens estimant que plus de 30 000 exemplaires aient été publiés[29]. Tout l'argumentaire s'effectue au travers de différentes questions auxquelles l'auteur répond longuement sur des centaines de pages.

La toute première *quaestio* de l'œuvre concerne l'existence effective de la sorcellerie, et par conséquent des maléfices[30].

Cette introduction en matière est très importante, puisqu'elle rompt avec la tradition chrétienne instaurée dès Saint Augustin mais également reprise par le canon *Episcopi,* qui affirmaient que si le Diable existe véritablement, les effets qu'il produit ne sont que des machinations de sa part. En d'autres termes, ces textes stipulent que les maléfices et autres maux ne sont pas le fruit du Diable (puisqu'il n'a en théorie pas ces pouvoirs) mais plutôt de l'imagination qu'il crée dans la tête ou le corps des hommes. La bulle pontificale d'Innocent VIII et le traité d'Institoris affirment la nouvelle position de l'Eglise à ce sujet : la sorcellerie et ses effets sont réels, le Diable détient donc de puissants pouvoirs.

Mais en 1487, l'auteur du *Malleus* décèle ainsi trois erreurs à propos des maléfices qui pourraient être considérées comme hérétiques (« *Hîc impugnandi sunt tres errores hæreticales, quibus reprobatis Veritas patebit* »[31]) : affirmer que le maléfice n'existe pas, affirmer que les sorciers existent et non les maléfices ou encore affirmer que les maléfices sont imaginaires. Le cadre est donc défini dès le début : les sorciers (entendus comme praticant.e.s de la sorcellerie) existent réellement, et sont capables, grâce à l'aide du diable et des démons, de mettre en place des maléfices. Il s'agit ici d'une rupture très importante

[28] L'étude d'Amand Danet est corroborée par l'étude de Carmen Rob-Santer.
[29] Eliane Camerlynck, « Féminité et sorcellerie », *op. cit.*, p.15.
[30] "*Vtrum asserere Maleficos esse, sit adeò Catholicum, quòd eius oppositum pertinaciter asserere, omnino sit hæreticum*". *Malleus*, partie I, q.1, p. 1. Traduit en français par Amand Danet comme « Affirmer l'existence des sorciers, est-ce tellement catholique qu'affirmer obstinément le contraire soit absolument hérétique ? » (Heinrich Institoris, *Le marteau des sorcières*, trad. par Amand Danet (Antonio del Puig, 1990))
[31] *Malleus*, *ibid*.

avec les textes officiels précédents. D'ailleurs, la deuxième *quaestio* se concentre sur la dépendance entre les soricers.ères et le Diable[32], et l'auteur est sans appel : le diable ne peut rien opérer sur Terre sans l'aide des sorciers (« *quod nihil poßit inficere inferioribus absque Maleficis* »[33]). S'en suivent ensuite une suite de *questiones* différentes, sur les relations entre les sorciers avec les démons, ou alors sur l'effectivité de certains maléfices. Les *questiones* suivantes sont assez ambiguës, dans la mesure où les titres indiqués semblent parler uniquement des sorcières (« *maleficas* ») alors que dans le développement de ces questions, l'auteur parle de sorciers, dans le sens où il englobe à la fois le sexe féminin et le sexe masculin.

La cinquième *quaestio* s'interroge sur l'origine et la multiplication des maléfices, ainsi que sur la responsabilité des sorciers.ères[34]. L'auteur se demande comment le fait d'opérer des maléfices est possible, et souligne une question qui restera primordiale pour l'Eglise : celle du libre arbitre des hommes et de l'autorisation divine. En réalité, la question va encore plus loin puisqu'elle s'interroge sur l'action effective des corps célestes sur les hommes. Malgré tout, Institoris est sans appel : si les sorciers effectuent des maléfices, même si les démons les poussent à le faire, ce sont bien eux – les sorciers – qui le décident, puisque Dieu a décidé de laisser le libre arbitre aux hommes.

> « *Sed Maleficus deprauatur per peccatum, ergo causa illius non est Diabolus, sed voluntas humana. Ad idem dicit de libero arbitrio, quòd quilibet est causa suæ Malitiæ, quod etiam probatur ratione. Peccatum hominis ex libero arbitrio procedit. Sed Diabolus non potest liberum arbitrium mouere, hoc enim libertati repugnaret, ergo Diabolus non potest esse causa, nec illius cuiuscunque peccati* »[35]

---

[32] « *An Catholicum sit asserere, quod ad effectum Maleficialẽ semper habeat Dæmon cum malefico concurrere, vel quòd vnus sine altero, vt Dæmon sine Malefico, vel è conuerso, talem effectũ poßit producere?* ». Malleus, op. cit., partie I, q.2, p.18. Traduit comme « Est-il catholique d'affirmer que pour l'œuvre maléfique le démon a besoin de s'associer avec le sorcier, ou bien plutôt que l'un sans l'autre, démon sans sorcier et sorcier sans démon, peuvent réaliser l'œuvre ? » (*Marteau des sorcières, op. cit.*, p.116)

[33] *Malleus, op. cit.*, partie I, q.2, p.19.

[34] "Vnde mvltiplicatio maleficiorum operum procedat", *idem.*, partie I, q.5, p59.

[35] *Idem*, partie I, q.5, p.59. Traduit en « Or le sorcier est dépravé par son péché ; la cause n'en est donc pas le diable, mais la volonté humaine. Il faut interpréter dans le même sens la parole d'Augustin sur « chacun cause sa propre malice ». On le prouve aussi en raison : le péché procède de son libre arbitre. Or le diable ne peu mouvoir le libre arbitre ; ce serait contre l'idée de liberté. Donc le diable ne peut être cause du libre arbitre, ni d'aucun péché. » (*Marteau des sorcières*, op. cit., p.142).

En d'autres termes, cela signifie qu'un homme ou une femme peut tout de même être assez fort.e pour ne pas répondre aux appels des démons ou du diable ; ainsi, ceux qui lui répondent et qui acceptent de s'unir pour effectuer des maléfices, sont coupables. Cette explication, étayée par des textes de penseurs chrétiens, justifie donc le fait de persécuter les sorciers, puisqu'ils *sont coupables*. Cette interprétation représente vraiment le *turning point* dans la définition de la sorcellerie, puisqu'elle légitime sa persécution et « prouve » sa réelle existence ainsi que ses effets.

Quelques questions plus tard, l'auteur revient sur la permission de Dieu dans la pratique des maléfices : « *An dei permissio concurrat ad Maleficia, QVÆSTIO XII* »[36]. La réponse que propose Institoris à cette question assez problématique est que Dieu permette, de manière inconsciente, que le Mal soit fait sur la Terre, et ce pour la perfection de l'Univers. En effet, si Dieu supprimait toutes les choses négatives du monde, alors il n'existerait pas cet équilibre entre le Bien et le Mal. *« Ideò non habet Deus omnia mala impedire, ne multa bona deesse contingat Vniuerso* »[37]

Ainsi, Dieu est le seul être qui ne pêche pas, contrairement aux hommes et aux anges. Naturellement, le Diable n'a pas autant de pouvoir que Dieu et ne peut pas tout faire. Cependant, ce qu'il fait, c'est avec l'autorisation de Dieu et le libre-arbitre des hommes.

Institoris s'attarde également pendant beaucoup de *quaestiones* sur le problème du sabbat, et sur le vol nocturne pour s'y rendre. Il s'agit pour lui d'un réel problème qui doit être puni, puisque rencontrer des démons ou même le Diable pendant la nuit, cela est à la fois de l'idolâtrie et de l'apostasie.

La troisième partie de l'ouvrage se concentre en revanche sur la manière de juger les cas de sorcellerie[38]. L'auteur y souligne le fait que les différentes Inquisitions ne doivent juger les cas de divination et de sortilèges uniquement s'il y a suspicion d'hérésie. Dans le cas contraire, ce doit être les cours laïques qui doivent s'occuper du jugement, même si celles-ci peuvent demander conseil auprès des inquisiteurs[39].

---

[36] *Malleus*, partie I, q.12, p.143.

[37] *Malleus*, partie I, q.12, p.150.

[38] « *IN QVIBVS REGVLA INCHOANDI Processum iudicij, continuatio, & sententiandi modus, luculentissimè demonstratur*. », *idem*, partie III, p.440.

[39] « *Sanè cùm negocium fidei quod summè priuilegiatũ existit, per occupationes alias non debeat impediri pestis Inquisitores Hæretìcæ à sede Apostolica deputati, de diuinationibus aut sortilegijs, nisi Hæresim saperent, manifestè intromittere se nõ deberent, nec punire talia exercentes, sed relinquere suis Iudicibus puniendos.* », *idem*, p.440-441.

En somme, le *Malleus Maleficarum* est finalement un premier pas vers la justification de la persécution de la sorcellerie. Son auteur jette les bases de la définition générale : les sorciers et sorcières existent réellement, tout comme leurs maléfices. Le Diable et les démons ne peuvent pas totalement opérer le Mal sur la terre sans leurs adeptes, mais les sorciers sont les uniques responsables de s'allier avec les esprits malins, sachant que Dieu a créé le libre arbitre pour les hommes. Enfin, il est prouvé que Dieu autorise le Diable et les sorciers à faire le Mal. L'œuvre dense rédigée par Institoris décrit donc point par point ce qui est réel, et ce qu'il est hérétique de penser. Beaucoup de questions sont dédiées au Sabbat, accentuant le caractère démoniaque et dépravé des sorciers, mais principalement des sorcières.

Ce traité devient par la suite une source d'inspiration pour les auteurs plus tardifs, en ce qui concerne la définition de la sorcellerie et de ses pratiquants. L'œuvre d'Institoris marque la littérature de la sorcellerie de toute l'époque moderne. Si sa diffusion en Italie a été relativisée récemment, comme nous l'avons dit précédemment, le Malleus étant une telle source d'inspiration pour les différents auteurs que cela a produit une diffusion importante à travers les écrits postérieurs. Cependant, il est important de noter que s'il a marqué la littérature, il a cependant peu marqué la réalité des procès, surtout à propos du vol des sorcières et du sabbat. En effet, en Italie, les mentions des rencontres nocturnes avec le diable sont moins nombreuses[40] qu'en Europe du Nord, et à Venise, elles sont quasiment inexistantes à partir du XVIIe siècle.

Notons toutefois que même un ouvrage aussi dur dans le traitement de la sorcellerie, reconnait qu'il puisse exister des causes naturelles à certains maux, et que le diable n'a pas les pleins pouvoirs, et qu'il est avant tout autorisé par Dieu à faire ce qu'il fait, ne pouvant pas être plus puissant.

Pour ce qui est des hommes, l'auteur du Malleus les mentionne bien, et les conçoit sans souci comme sorciers. Ses différents arguments contre les femmes ne l'empêchent pas de démontrer que les hommes peuvent également être des pratiquants de la sorcellerie.

[40] D'une manière générale, le sabbat ne se retrouve que très peu dans les archives des Inquisitions italiennes. Même si Carlo Ginzburg a trouvé dans les archives du Frioul une connaissance du Sabbat (surtout de la part des inquisiteurs, et peu de la part des accusés), il s'agit d'un phénomène assez rare. Carlo Ginzburg, *I benandanti: ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Turin: Einaudi, 1966). Sur la rareté du sabbat en Italie : Giovanni Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma* (Florence : Sansoni Editore, 1990).

Un nombre majoritaire d'historiens s'est focalisé sur la description du sexe féminin, et l'obsession que semble avoir l'auteur de leur sexualité[41]. C'est bien évidemment un fait que l'on ne peut nier ; cependant, quasiment aucune attention n'a été donnée au traitement des hommes, qui sont présents, à une échelle moindre. Si l'auteur du traité ne cache en rien sa haine des femmes, puisqu'il affirme par exemple dans sa *quaestio* VI que les femmes ont plus tendance à être soumises au diable « *Quoad Maleficos cum Dæmonibus concurrentes, cur mulieres amplius inueniantur hac hæresi infecta quàm viri, cuiusmodi etiam mulieres præ cæteris sunt inuolutæ, declaratur per quinque sequentes quæstiones* »[42]. Mais même dans cette question, accusant avec plus de poids les femmes, l'auteur parle également des hommes.

Par exemple, ses différents chapitres dédiés aux relations entre démons et humains le prouve : il s'applique en effet à montrer que les hommes peuvent également avoir des relations sexuelles avec des démons succubes, permettant ainsi de se reproduire : c'est en effet un thème abordé de la question I à VI de la première partie du traité. Par exemple, dans la troisième quaestio, l'auteur s'applique à expliquer comment les démons, incubes et succubes, peuvent permettre aux humains de se reproduire. « *Sed cùm instatur, quod nihil est superfluum in operibus Angelorum, sicut & naturæ conceditur. Sed cùm infertur, quòd Dæmon potest inuisibiliter semen & recipere & infundere, verum est, hoc aũt potius operatur visibiliter, vt Succubus & Incubus* »[43]. Ainsi, les démons n'ayant pas le pouvoir de créer de la semence ni de féconder eux-mêmes, ils agiraient de la sorte : un démon succube (féminin) aurait des relations avec un hommes, un sorcier, et irait déposer la semence dans le corps d'une femme sous forme de démon incube. Le but de transporter cette semence, et non de procréer, puisque les démons ne peuvent pas, est de rendre le corps et l'âme impurs des sorciers et de leurs enfants[44].

Par conséquent, au-delà d'être réels et d'être un problème, les sorciers sont nécessaires pour la prolifération des actes du Diable.

---

[41] Cf. entre autres Elian Camerlynck, « Féminité et sorcellerie », *op. cit.* ; Dea Moscarda, « Donna-strega. Misoginia della grande epoca inquisitoriale (dall'analisi del «Malleus Maleficarum» e dalla lettura di alcuni altri trattati di demonologia giuridica) », *Ricerche di storia sociale e religiosa*, n° 40 (1991): pp.67-97; l'introduction d'Armando Verdiglione dans Henry Institoris & Jacques Sprenger, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel "transfert" degli inquisitori* (Milan : Spirali, 2006): pp.9-27.

[42] *Malleus*, *op. cit*., q.6, p.I.

[43] *Idem*, q.3, p.I.

[44] « *vt sic per talem spurcitiã inficiat corpus & animam, & in vtroque homine, mulieris scilicet & viri.* », *idem*.

En regardant combien de fois le mot « sorcier » au singulier et au pluriel est utilisé, on se rend compte que, bien que minoritaire par rapport au féminin, il est tout de même bien présent.

En conclusion, nous venons de voir de manière non-exhaustive que les hommes pratiquants la sorcellerie n'étaient pas exclus, voire même considérés comme une menace par l'auteur du *Malleaus Maleficarum*. Naturellement, Institoris insiste plus sur les femmes, à cause de sa conviction de leur caractère faible et perverti, mais il n'exclut pas l'idée que certains hommes puissent être également de la sorte, même si ce n'est pas dans leur nature.

La *Strix* de Giovan Francesco Pico della Mirandola

Le deuxième ouvrage qui nous intéresse dans ce chapitre est la *Strix* écrit par Giovanfrancesco Pico della Mirandola, publié pour la première fois en 1523[45]. Il sera très vite republié, et traduit en italien dès l'année 1524, par le frère Leandra delli Alberti[46]. Sa traduction quasi immédiate dans une langue vulgaire prouve la volonté de diffusion de son texte, et l'adaptation pour les personnes qui ne parleraient pas latin. Ce livre nous intéresse particulièrement, car il est écrit par un humaniste italien, et, malgré peu de rééditions de son ouvrage[47], il semble avoir eu une portée importante, notamment grâce à ses deux traductions en italien. Défenseur habituel des doctrines de l'Eglise dans ses différentes œuvres, il n'hésite cependant pas dans certains de ses écrits à critiquer les abus de l'Eglise catholique[48]. Le texte de Pico n'est pas le seul de l'époque à justifier l'existence du sabbat et du vol des sorcières ; dans la même période, nous pouvons par exemple citer le *De strigimagarum demonunque mirandis libri tres* (1521) de Silvestro Mazzolini ou encore la *Quaestio de strigibus* (1523) de Bartolommeo della Spina.

Ce récit s'insère dans un contexte précis ; Dans la zone de la ville de Mirandola, entre 1522 et 1523 nait une chasse aux sorcières, qui aboutira à la rédaction de la Strix par le

[45] Pico della Mirandola a publié avant la *Strix* d'autres ouvrages, débattant de problèmes de foi. Nous pouvons citer ici *De imaginatione* (1501) qui décrit le caractère diabolique de l'imagination, ou encore *Quaestio de falsitate astrologiae* (c.1510)

[46] Pour la traduction effectuée par Alberti, voir Albano Bioni (a cura di), *Strega o delle illusioni del demonio* (Venise : Marsilio Editori, 1989).

[47] On trouve deux éditions latines (la première en 1523 à Bologne, et la seconde beaucoup plus tard à Strasbourg en 1612), et trois éditions italiennes (Bologne, 1524 ; Pescia, 1555 ; Venise, 1556).

[48] Gustavo Costa, « Love and Witchcraft in Gianfrancesco Pico della Mirandola: La Strega between the Sublime and the Grotesque », *Italica* 67, nº 4 (1990): 427-39.

conte seigneur de Mirandola : Giovan Francesco Pico. Ce dernier a pris part à ces persécutions, aux côtés de l'inquisiteur Gerolamo Armellini et de son vicaire Luca Bettini, comme bras laïc de la persécution. De ces événements, nous connaissons naturellement seulement la version des persécuteurs, et non des accusé.e.s, les procès ayant disparus aujourd'hui. Ces derniers étaient accusés de se rendre « par millier » à des réunion nocturne, où ils se dévouaient au culte du Diable, et où toute sorte de manquements moraux avaient lieux[49]. Cependant, les incarcérations et les condamnations n'ont pas été au goût de tous les habitants de la seigneurie de Pico, et ce livre est d'une certaine manière une justification des procès qui ont eu lieu, et, ainsi, une explication de la réelle existence des crimes de sorcellerie[50]. D'ailleurs, dans la version de 1555, Pico écrit dans sa dédicace, s'adressant au médecin Giovanni Mainardi, que les faits relatés sont tirés de ce qu'il a entendu pendant la persécution à Mirandola : il ne peut donc s'agir que de la vérité.

> *« In questa operetta dove sentirai parlare la Strega credi veramente di udire la storia pura, la quale, parte ho vista con gli stessi occhi, e parte udita con questi orecchi, mentre mi si leggevano i processi. »*[51]

Cette œuvre est donc très intéressante pour notre étude, puisque son but principal est de justifier la persécution de la sorcellerie, en prouvant qu'elle existe réellement. Pico trouve deux moyens « infaillibles » pour démontrer son argument : il utilise des propos entendus ou vus lors des procès qu'il a connu, et il cite les auteurs anciens pour légitimiser ses propos, usant de la même argumentation que le *Malleus Maleficarum*.

Pour notre étude, nous utilisons la traduction en « italien » faite par le *frate* Leandro Alberti, dominicain, qui a, entre autres, participé à la persécution qu'a connu la zone de Mirandole entre 1522 et 1523. Cet ouvrage est caractérisé par une opposition très claire utilisée tout au long du dialogue : le sublime et le grotesque, deux styles utilisés en même temps dans l'ouvrage[52]. Le sublime correspond en fait à toutes ses descriptions du

---

[49] Albano Biondi, *op. cit.*, p.10.

[50] *Idem*, p.12. "Questo è dunque un libro scritto a caldo, per giustificare roghi che in Mirandola hanno già bruciato e per giustificare l'accensione di altri: e allora bisogna leggerlo come se risonassero ancora le grida di indignazione, di protesta, di sofferenza che esso volle estinguere."

[51] Cité dans Albano Biondi, *ibid.*, et apparait dans la version de 1555, traduite par Turino Turini, qui est la deuxième traduction effectuée en italien.

[52] Gustavo Costa, "Love and Witchcraft", *op. cit.*, 1990 ; Lucia Pappalardo, « Credere Alla Streghe per Credere a Dio. A Margine Della Strix Sive de Ludificatione Daemonum Di Gianfrancesco Pico Della Mirandola. in *Rinascimento*, LVII (2017): pp.201-29.

divin, tandis que le grotesque est utilisé lorsqu'il parle des sorcières et de leurs actes. De nouveau, comme souligné précédemment, nous retrouvons ici un système divisé entre deux pôles, un monde très dichotomique.

Sa forme diffère des traités « habituels » sur la sorcellerie, dans le sens où l'auteur l'a organisé sous forme de dialogue, divisé en trois parties. Ce dialogue a lieu entre quatre personnages : Apistio (le « non-croyant »), Fronimo (le « prudent »), Dicaste (l'inquisiteur) et Strega (la sorcière). La première scène consiste en une discussion entre Fronimo et Apistio, ce dernier étant sceptique sur l'existence des sorcières et de leurs actes. S'en suit alors une longue discussion entre les deux protagonistes, pleines de références aux auteurs antiques, très caractéristiques de la tradition littéraire humaniste. La fin de la première scène marque l'entrée du juge, Dicaste qui tient en chaînes une femme, la sorcière Strega. Le débat du premier livre n'ayant pas fait changer totalement d'avis Apistio sur l'existence des sorcières, Dicaste rentre en jeu et commence, lui aussi, grâce à son expérience de juge, à expliquer la réalité de la sorcellerie à Apistius, principalement à propos du vol des sorcières vers le sabbat, qu'il affirme être réel et non imaginé comme le pense le sceptique. Et pour prouver ses dires, le juge interroge alors la sorcière devant les deux témoins : nous retrouvons là la méthode empirique, puisque l'hypothèse est vérifiée par les affirmations d'une *vraie* sorcière. Cependant, Apistio reste sceptique. C'est lorsque la sorcière explique qu'elle a en effet déjà profané les hosties consacrées qu'Apistio accepte le fait que des personnes comme elle doivent être sévèrement punies dans la défense de la foi et de l'Eglise catholique. Ainsi, la fin du deuxième livre est marquée par le changement d'avis d'Apistio, qui décide de ne plus remettre en cause la réalité ou non du vol vers le sabbat, et qui préfère affirmer que les personnes qui blasphèment la religion doivent être sévèrement punies. Dans la troisième et dernière partie de l'ouvrage, Apistio change de nom, et devient Pistio, « croyant ».

Il est intéressant pour nous de s'arrêter ici sur les arguments en faveur de l'existence des sorcières, puisqu'il nous aidera à comprendre quelle définition nous propos Giovan Francesco Pico della Mirandola au début du XVIe siècle. Comme nous l'avons dit précédemment, Pico a connu, avant de rédiger son ouvrage, une chasse aux sorcières qui s'est déroulée à Mirandole.

Dans un premier temps, lorsqu'il s'agit d'une conversation uniquement entre Fronimo et Apistio, tous deux intellectuels connaissant bien les textes des auteurs

antiques, Fronimo utilise les arguments de son compère pour tenter de le convaincre, c'est-à-dire qu'il reprend lui aussi des références aux textes antiques.

Fronimo rappelle à son acolyte que même les Anciens parlaient de sorcellerie, ou tout du moins de sorcières. Nous retrouvons ici une tendance déjà commencée avec le *Malleus Maleficarum* de citer également les textes anciens en guise de preuve.

Un des arguments principaux de Fronimo est de reconnaitre l'existence des divinités auxquelles croyaient les Grecs comme les Latins. En effet, notre auteur affirme qu'ils étaient bien réels, mais qu'il s'agissait en réalité de démons, qui, bernant les contemporains, se faisaient passer pour des dieux ou déesses à qui la société devait rendre un culte.

Un de ses exemples est par exemple la déesse Thetide, qui n'était finalement que le démon Peleo, père de Anchise[53]. Si cette approche peut sembler surprenante de nos jours, pour Pico della Mirandola cela lui permet à la fois de ne pas remettre en cause les textes et savoirs des Anciens, très chers aux humanistes, et le tout en tenant des propos tout à fait catholiques.

La suite de la scène n'est que références aux textes anciens, avec Apistio qui reste tout à fait sceptique sur les accusations qui existent contre les sorcières.

Comme nous l'avons dit, Apistio n'est toujours pas convaincu à la fin du premier livre, et c'est à ce moment que la figure du juge apparait. L'analyse des arguments qu'il utilise pour confirmer l'existence de la sorcellerie nous permet de voir à quel point elle est surprenante.

L'entrée en scène du juge Dicasto à la fin du premier livre, et le discours qu'il tient à la sorcière qui est avec lui nous montrent la démarche que suit Pico, mais également tous les auteurs de l'époque. Le juge demande en effet à la sorcière de raconter ce qu'elle fait, sans mentir puisqu'il a des preuves contre elle.

> *« Ma sta pur di buona voglia, e parla senza verun pavento. E non dubitare di me, conciosia che io ti servarò quanto ti ho promesso, cioè che non serai martoriata, se liberamente manifestarai tutte le tue malvagie opere, le quali non possono più esser nascoste, perché già ho li testimoni come tu sei in detto*

[53] « *Così anchora ingannò il demonio Peleo pastore, padre de Anchise, conciosia che esso, sicome disse colui, lassò la gregge delli porci, e l'armento non guarì discosto dalle mura, in una ombrosa valle, sotto la imagine della Thetide dea marina, così istimata dalle genti*. », Albano Biondi, *idem*, p.67.

errore e peccato; et anchor tu l'hai confessato, sicome io grandemente desideravo »[54]

Si l'argument du juge nous semble intéressant, c'est parce que pour lui deux choses prouvent la culpabilité de la sorcière : ses confessions (dont on ne sait pas comment elles ont été obtenues), et les témoins à charge contre elle. Nous retrouvons ici la même argumentation que Pico utilise pour son ouvrage : les témoignages étant les textes anciens qui attestent de l'existence de la sorcellerie, et les confessions les procès auxquels il a pu assister.

Il s'agit ici du mode de pensée de ce début de Renaissance : pour prouver qu'une chose existe, il est nécessaire d'avoir des témoins qui attestent de cette existence, et il faut avoir entendu de ses propres oreilles des récits « avérés ».

Nous retrouvons ici, sous une forme un peu différente, une argumentation similaire à celle du *Malleus Maleficarum* : un renvoi aux textes anciens, et une expérience personnelle.

En continuant la lecture du deuxième livre, on peut y voir Dicasto développer son argumentaire sur l'existence de la sorcellerie. Chose surprenante : le juge choisit de prendre l'argument du sabbat, et surtout du vol, qu'il présentera comme point central de son argumentation.

Notons dans un premier temps que le juge mentionne – indirectement – le *Canon Episcopi*, qui, d'après lui, mentionnait déjà le Sabbat[55]. Cependant, pour le *Canon Episcopi*, le vol des sorcières jusqu'au Sabbat n'était qu'imaginé par ces dernières, et non réel. Or, Dicaste dans ce cas se pose contre cette idée, puisque pour lui le vol vers le sabbat peut être réel, dans le sens où les sorcières s'envolent physiquement jusqu'au lieu de la rencontre, et qu'elles obtiennent cette capacité grâce au Diable.

Toujours dans son argumentation sur le Sabbat, le juge cite également le *Malleus Maleficarum*, et reprend un exemple cité par ses auteurs[56]. Cette citation peut signifier

---

[54] *Idem*, p.96.

[55] *Idem*, « *Credo che tu sappi qualmente n'è fatta mentione di cotesto giuoco di Dana over di Heodiade nelle leggi e decreti de Pontefici, dove si ramentano le leggi furono confermate per il Concilio nel qual fu fatto quello statuto, che si dovessero scacciare le maghe e incantatrici*. », p.102.

[56] *Idem*, « *I mi ricordo di havere letto nelli libri di frate Arrigo e di frate Giacobo thodeschi, maestri in theologia dell'ordine dei frati predicatori* », p.103.

Il ne s'agit pas de la seule référence au *Malleus*, l'auteur en fait en effet plusieurs. Comme l'a souligné Gustavo Costa « There is no doubt that *La Strega* was written under the spell of the *Malleus* » (Gustavo Costa, *op. cit*., p. 430) et "Pico's dialogue is a transposition of the content of the Malleus maleficarum by Heinrich Krämer and Jacob Sprenger into artistic terms in order to render it more palatable to Italian readers" (*idem*., p.428).

deux choses ; dans un premier temps, un texte aussi dur et avec une argumentation parfois peu développée, est parvenu jusqu'à un humaniste italien du XVIe siècle, et est accepté par lui. Deuxièmement, cela signifie également que le *Malleus* a déjà, à cette époque, pris sa place de « classique » de la littérature démonologique. D'ailleurs, on reconnait facilement certains arguments développés dans le *Malleus* dans l'ouvrage de Pico, principalement à travers l'obsession pour le sabbat, ce qu'il s'y passe et le vol nocturne pour y aller, tout comme le débat sur la sexualité des sorcières avec les démons. En effet, en comparant les arguments, on y retrouve beaucoup de similitudes.

La sorcière de Pico raconte les relations qu'elle a pu avoir avec un démon qui était humain « par tous ses membres », excepté pour les pieds qui semblaient être des pieds d'oie : « *Sì, pareva huomo in tutte le membra, eccetto che ne' piedi. Li quali sempre parevano piedi di occha, rivoltati a dietro e riversati per cotal modo che era rivolto a dietro quello suole essere davanti* »[57]. De cette affirmation, Apistio demande une explication au juge Dicasto, qui confirme avoir déjà entendu des sorcières parler de démons ou du diable sous l'apparence humaine, mais avec seulement des pieds différents. Pour Dicasto, cela s'explique par le fait que Dieu ne laisse pas la possibilité entière aux êtres de l'Enfer de prendre l'apparence complète d'un homme, c'est pourquoi souvent leurs pieds ne sont pas humains[58]. Fronimo, quant à lui, rappelle à son ami qu'il pourrait s'agir d'un reste de l'Antiquité, quand les démons se faisaient passer pour des divinités, et où les oies avaient un rôle important, en Egypte, en Grèce et à Rome[59].

Comme nous l'avons mentionné précédemment, Pico della Mirandola s'était déjà intéressé auparavant au discours de l'imagination : pour lui, elle biaiserait les sens et serait une chose dont il faudrait se méfier. C'est pourquoi, pour lui, affirmer que le vol des sorcières au sabbat soit imaginaire n'est pas pensable, puisque l'imagination déformerait la réalité. Le vol ne peut donc être que réel et concret, pour que son argument sur l'existence de la sorcellerie soit acceptable et prouvé.

---

[57] *La Strega*, p.109.

[58] « *cioè che Iddio non permette che ello isprima e finga tutta la versa similitudine dell'huomo, acciò non inganni esso huomo con la effigia humana* », p.109. On retrouve d'ailleurs ici le discours de la culpabilité des sorciers et des sorcières, qui, face à des signes clairs qu'il s'agit de démons, continuent à avoir un rapport avec eux. L'auteur du *Malleus* écrivait que « les bons anges n'empêchent pas totalement de nuire les mauvais, anges ou hommes » (« *boni Angeli non totaliter cohibent malos à nocendo, siue homines, siue Dæmones* », Mallus, partie I, q.4, p.53).

[59] *Idem.*, « *Puotrebbe essere anchora che'l nostro nimico havessi voluto anchora spargere alcune occolte reliquie della antiqua superstitione delli gentili.* », p.110.

Essentiellement, *La Strega* de Giovan Francesco Pico della Mirandola, de sa manière humaniste, reprend les arguments du *Malleus Maleficarum* de Institoris. Bien qu'écrits dans deux contextes différents, par deux hommes aux professions différentes, les deux ouvrages s'accordent sur les arguments à propos de l'existence de la sorcellerie. Très liée au sexe féminin, elle est incitée par le diable, que ses adeptes rencontrent lors de réunions nocturnes, où toute la décadence prend son sens. Ces deux ouvrages se ressemblent également en ceci qu'ils ont été écrits tous les deux après un épisode assez virulent de chasse aux sorcières, que les auteurs ont vécu du côté des persécuteurs. Le grotesque est présent dans les deux ouvrages, avec les descriptions plus ou moins précises de copulation entre démons et sorcières, et également sur les pouvoirs que peuvent avoir ces sorcières.

Finalement, l'objectif principal de Pico n'est pas tant de parler de sorcellerie d'une manière générale, mais de prouver que ceux qui ne croient pas en la sorcellerie ne croient par conséquence pas en Dieu[60]. En effet, toute l'argumentation du comte consiste en montrer pourquoi et comment Dieu puisse autoriser les démons, le diable et par conséquent les sorcières à avoir autant de pouvoir.

Ces deux ouvrages ont eu une diffusion assez importante en Italien, et d'aucun peut facilement imaginer l'impact qu'ils ont eu sur les juges suivants. En Italie, l'Inquisition romaine est créée en 1542, ces livres sont donc antérieurs, et sont ceux sur lesquels les inquisiteurs peuvent se baser à partir de la création du nouveau tribunal dans la péninsule italienne.

L'analyse de cet ouvrage au travers du prisme du genre semble nous montrer une omniprésence des femmes dans le domaine de la sorcellerie. Mais, nous l'avons vu précédemment, le *Malleus* également donne plus d'importance au sexe féminin, sans pour autant exclure les hommes de ce processus. La *Strix* s'inspirant beaucoup de cet ouvrage, on note certains passages mentionnant des hommes, principalement lorsque la sorcière raconte des scènes qui se seraient déroulées lors du Sabbat.

C'est par exemple le cas lorsque la sorcière, dans le deuxième livre, raconte comment les adeptes du Sabbat amenait à la « Donna » (sorte de cheffe de cérémonie du Sabbat, qui est souvent associée à Diane par les auteurs de l'époque moderne) des hosties consacrées pour effectuer des sacrilèges.

[60] C'est l'argument du dense article de Lucia Pappalardo *op. cit.*

« Quivi portavamo alla Donna delle hostie consagrate. E quella, con allegra faccia e gratiosi sembianti recevendole, le comanda che siano poste sovra di uno scanno; e dipoi ci comanda li diamo, in dispregio de Iddio, delli piedi sovra; e dipoi anchora vuole che gli uriniamo sovra e che li faciamo tutti li vituperii possemo »[61]

Et lorsque Apistio demande à la sorcière comment elle avait pu obtenir ces hosties consacrées, celle-ci mentionne un certain don Benedetto Berno[62]. Fronimo s'emporte contre cet homme, le décrivant comme « O scelerato, o iniqo, o perverso huomo »[63]. Ce passage se révèle très intéressant : au-delà du fait que ce don Benedetto soit le profil type des procès vénitiens contre les hommes lors des siècles suivant, insistons sur le fait que celui-ci a été brûlé pendant l'épisode de chasse aux sorcières à Mirandole. En d'autres termes, il est également brûlé comme sorcier. Et même si l'ouvrage de Pico se concentre principalement sur la figure de la sorcière, ce détail nous prouve qu'un homme sorcier n'est, encore une fois, pas impossible dans la mentalité des auteurs de l'époque, ni des juges.

Lorsqu'il s'agit de dévotion au Diable, et surtout d'apostasie, si les femmes semblent plus enclines à s'y prêter, le traitement reste le même pour les deux sexes qui s'en rendent coupables.

De la démonomanie des sorciers

Le prochain ouvrage que nous étudions ici, également très diffusé en Italie, est un peu plus tardif, et est postérieur à la création de l'Inquisition romaine et universelle. Lui aussi un classique de la littérature démonologique, on retrouve de nouveau des similitudes avec le *Malleus Maleficarum* et *La Strega*.

De la démonomanie des sorciers écrit par Jean Bodin[64] en 1580 fait partie de ces œuvres largement diffusées également en Italie : l'ouvrage connait une première traduction en italien dès 1587 (et publiée à Venise) et une seconde à Gêne en 1588[65].

---

[61] *La Strega*, *op. cit*., p.121.

[62] Un des hommes brûlés lors de la chasse aux sorcières de Mirandole en 1522. Cf. la *Strega*, « Introduzione », pp.22-24.

[63] *La Strega*, p.121.

[64] Pour cette étude nous utilisons la version suivante : Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers* (Anvers :chez Arnould Coninx, 1586).

[65] Michaela Valente, *Bodin in Italia: la Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione* (Florence : Centro editoriale toscano, 1999): p.51.

A la différence du *Malleus Maleficarum*, dont le titre indique une insistance sur le côté féminin du crime de sorcellerie, Bodin utilise le terme générique de « sorciers », incluant ainsi hommes comme femmes. Comme nous l'avons dit, Bodin s'inscrit dans la suite du texte d'Institoris, décrivant la sorcellerie comme une magie diabolique : les sorciers.ères sont aidé.e.s par le Diable, et en sont ses serviteurs. « Sorcier est celuy qui par moyens Diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose »[66] ; pour Bodin, et il le montre en utilisant le mot *sciemment*, celui qui utilise des moyens diaboliques par ignorance, c'est-à-dire sans savoir qu'il s'agisse de moyens diaboliques, n'est pas sorcier, même si cela ne fait pas de lui un innocent. La sorcellerie utilisée par ignorance ne fait pas de son pratiquant un sorcier[67], mais fait tout de même de lui un coupable. Cette nuance entre le sorcier et le non-sorcier, tous les deux coupables mais donc à différents niveaux est plus qu'importante pour cette étude, comme nous le verrons de manière plus approfondit par la suite. Cependant, il est crucial de souligner dès à présent le fait que la majeure partie des accusés au tribunal du Saint Office de Venise se déclarent ignorants à ce sujet : la défense très souvent utilisée est celle de l'ignorance que les pratiques qu'ils ont effectuées avaient un rapport avec le diable.

Bodin aborde comme ses prédécesseurs le thème du vol vers le sabbat, ainsi que la transformation en animaux maléfiques. La nouveauté qu'apporte l'auteur français dans son ouvrage est la lycanthropie, qu'il considère également comme réelle. Son procédé d'argumentation est le même que l'on retrouve chez Pico della Mirandola : il affirme que les textes anciens, ainsi que d'autres témoins visuels, ont décelé l'existence de ces hommes se transformant parfois en loup et courant vers les bois, et on ne peut ainsi nier leur existence[68]. Ce couple auteurs antiques et témoins visuels est le même que dans la *Strix* : ils sont les deux faces d'un fait qui est prouvé, et par conséquent réel pour ses auteurs.

---

[66] *De la démonomanie, op. cit.*, question 1 « La définition du sorcier »

[67] *Idem*.

[68] « Plusieurs médecins voyant une chose si estrange, & ne sçachant point la raison, pour ne sembler rien ignorer, ont dit & laissé par escript, que la Lycantrhopie est une maladie d'hommes malades qui pesnent estre loups, & vont courans parmy les bois : Et de cest aduis est Paul AEginer : mais il faudroit beaucoup de raisons, & de tesmoings, pour dementir tous les peuples de la terre, & toutes les histoires, & mesmement l'histoire sacrée, que Theophraste Paracelse, & Pomponace, & mesmement Fernel les premiers Médecins & Philosophes qui ont esté de leur aage, & de plusieurs siècles, ont tenu la Lycanthropie pour chose trs certaine, véritable & indubitable. » *Démonomanie*, partie II, q.6, pp.173-174.

Malgré tout, Bodin reste moins catégorique que ses prédécesseurs, en notant bien la différence entre la sorcellerie volontaire et involontaire. On peut voir dans cet ouvrage, rédigé tout compte fait un siècle après le *Malleus*, une définition peut-être plus précise et nette du crime de sorcellerie, qui reste un processus en évolution continuelle.

Sur le thème du Sabbat et des pactes avec le Démon, Bodin rejoint tout à fait les idées du *Malleus Maleficarum* et de Pico della Mirandola, car lui aussi s'interroge sur les relations charnelles entre démons et sorciers, et décrit également les actes desdits sorciers lors des rencontres nocturnes.

Ainsi, on retrouve l'idée très clairement évoquée par le *Malleus* d'une secte dévouée au culte du diable, ayant pour objectif de détruire l'humanité. Selon Bodin, le diable a pour mission « ruiner en perdition le genre humain »[69].

L'imaginaire est ainsi très commun à celui du traité de la fin du XVe siècle, et à l'ouvrage de Pico della Mirandola (les deux ouvrages sont d'ailleurs explicitement cités par l'auteur[70]). Bodin tente également de définir la magie : il existe pour lui la magie naturelle et la magie démoniaque. D'ailleurs, dans son discours sur l'astrologie, il affirme que Pico della Mirandola se serait trompé à ne pas faire de différence entre les abus et le « droit usage »[71].

De la même manière que ses prédécesseurs, Bodin insiste plus sur le lien entre les femmes et la sorcellerie, « les femmes ordinairement sont daemoniaques plustost que les hommes »[72], Bodin propose dans son développement une analyse plus nuancée et plus précise que les deux autres auteurs étudiés précédemment. En effet, notre auteur propose une hiérarchie des humains condamnables, et surtout ceux qui tendent à céder au Diable plus facilement. Naturellement, tout en bas de cette échelle, nous retrouvons les femmes, qui, par nature cèdent aux démons et au Diable couramment. Ensuite, nous trouvons les « hommes bestiaux », c'est-à-dire ceux qui, malgré leur nature masculine, ne résistent pas à la tentation, et qui s'adonnent donc à des activités prohibées par l'Eglise. Enfin, tout en haut de cette échelle, nous trouvons bien évidemment les hommes, qui n'ont généralement pas tendance à céder au Diable.

---

[69] *Idem*.

[70] Bodin cite à trois reprises Pico (*Démonomanie*, p.94, p.359 et p.407) tandis qu'il mentionne Sprenger (entendu comme auteur du Malleus) à deux reprises (p. 133 et p.157).

[71] *Démonomanie*, partie IV, chapitre 5, p.359.

[72] *Ibid*., p.389.

Ces hommes bestiaux, commettant des superstitions et des impiétés (qui sont les moyens diaboliques par excellence pour notre auteur[73]), sont le centre de notre étude : ceux qui sont condamnables, au même titre que les femmes.

Si la forme de ces ouvrages est différente, principalement avec l'ouvrage de Pico della Mirandola qui est rédigé sous forme de dialogue lorsque les deux autres sont des traités, le fond reste similaire : définir la sorcellerie (et nous pouvons dire légitimer sa persécution), et expliquer au public[74] ce qui peut être considéré comme respectant la foi chrétienne, et ce qui est jugé hérétique.

D'après les trois auteurs, la sorcellerie est donc un acte diabolique, dans le sens où elle a toujours un lien avec le Diable, que le pratiquant en soi conscient ou non. De la même manière, pour nos trois spécialistes, le vol vers le sabbat est une réalité, tout comme le sabbat en lui-même. De plus, l'omniprésence de la sexualité (débordante et luxurieuse) des pratiquants, mais principalement des sorcières, est très présente dans les trois textes. Ce sont donc les caractéristiques principales des pratiquants et pratiquantes de sorcellerie. Même si le *Malleus* et la *Démonomanie* sont séparés quasiment d'un siècle, les idées restent finalement les mêmes. Le stéréotype est déjà bien engagé dans la littérature démonologique. Bodin, notre auteur le plus tardif, arrive cependant à nuancer un peu plus les propos de ses prédécesseurs, et c'est donc cela qui montre que la sorcellerie et ses pratiquants sont encore en cours de définition à la fin du XVIe siècle. En effet, les bases d'une figure de sorcières ou de sorciers sont mises en place, mais la redéfinition plus précise est continue, et, nous allons le voir ensuite, continuera jusqu'au XVIIIe siècle.

Les trois œuvres mettent un point d'honneur à expliquer que ne pas croire à la sorcellerie, et donc ne pas croire au Diable, va contre les enseignements de l'Eglise. Antérieurs à l'époque qui nous intéresse pour cette étude, il est tout de même important de souligner que ce sont trois piliers dans la définition de la sorcellerie, qui marqueront le traitement de la sorcellerie en Europe d'une manière générale[75].

Malgré tout, si ces textes connaissent une diffusion assez large en Italie, les procès pour sorcellerie que l'on retrouve dans la péninsule italienne postérieurement sont très

[73] *Ibid*., question I.
[74] Evidemment, il s'agit d'un public restreint de ce que nous appelons aujourd'hui les « intellectuels ».
[75] C'est d'ailleurs la raison pour laquelle beaucoup d'historiens de la sorcellerie ont étudié ces différents textes.

loin de cette définition de la sorcellerie. Naturellement, on y retrouve la figure du Diable comme tentateur et promoteur de certaines pratiques, mais le sabbat est quasiment inexistant. En effet, il n'est pas totalement inexistant, puisque par exemple des traces d'une sorte de sabbat ont été retrouvés par Carlo Ginzburg dans les procès frioulans du XVIe siècle[76].

A contrario, à Venise, même avant 1630, on ne trouve quasiment aucune référence au sabbat, ou à des vols nocturnes, ni à une sexualité débordante avec des démons. Au moins à partir de 1630, les accusations de sorcellerie ne semblent pas directement diaboliques.

La superstition et l'hérésie

Au-delà du thème de la sorcellerie à proprement parler, il existe deux autres concepts particulièrement intéressants pour notre cas d'étude : la superstition et l'hérésie. Comme le terme « sorcellerie », ces deux mots ont eu une définition qui a évolué pendant les siècles, en même temps que les changements de l'Eglise chrétienne, et sont également des termes qui englobent beaucoup de concepts sous leur appellation. Ils sont au cœur de cette recherche, puisque le tribunal vénitien juge les sorciers pour hérésie, parlant parfois de pratiques superstitieuses.

L'hérésie

En effet, la comparaison des textes de démonologie avec nos sources tend à montrer que le tribunal vénitien, étant tribunal périphérique de l'Inquisition romaine et universelle, doit par obligation traiter des cas suspects d'hérésie[77]. De ce fait, la superstition peut devenir une hérésie, tout comme les pratiques de magie et de sorcellerie. On retrouve d'ailleurs dans nos procès vénitiens très souvent la mention de « pratiques superstitieuses » ou même de « sortilège superstitieux ». Tous ces thermes s'englobent par conséquent sous le concept d'hérésie.

---

[76] Carlo Ginzburg, *I Benandanti*, *op. cit.*

[77] Paolo Sarpi, *Discorso dell' origine, forma, leggi, ed uso dell' ufficio dell'inquisitione nella citta, e dominio di Venetia* (presso P. Aubert, 1639):chapitre XX. « Li casi parimente d Herbarie stregarie malie e malefici non potranno essere conosciuti dal sant Offizio se non vi sarà indizio o sospetto d heresia per abuso del Sacramenti o per altro rispetto »

Il s'agit d'un concept qui est en perpétuelle évolution, et qui est finalement difficile à définir, principalement à l'époque de la Réforme, où de nouveaux courants de pensées théologiques et de nouvelles pratiques naissent souvent. Les auteurs de l'époque moderne sont conscients de cette difficulté à définir quelles pratiques précisément peuvent être considérées comme hérétiques et donc peut être condamnables. C'est par exemple le cas du livre de Sébastien Castellion qui a rédigé en 1554 son *De haereticis, an sint persquendi*[78] où il s'interroge sur les formes possibles de l'hérésie.

En somme, l'hérésie est la dissidence religieuse, c'est-à-dire le refus de la foi catholique, sous toutes les formes que les juristes et théologiens veulent bien lui accorder pendant l'époque moderne. Venise, étant donné sa situation géographique, politique et commerciale peine à s'attaquer frontalement à l'hérésie[79] (malgré l'instauration des *Esecutori cotnro la Bestemmia* dès 1537). Un fait est certain : la magie, la sorcellerie et la superstition sont une forme d'hérésie. Et comme l'a souligné Stuart Clark, c'est le terme d'hérésie qui va peu à peu prendre le dessus sur les accusations de sorcellerie, pour permettre de recouper différentes pratiques sous la même accusation[80].

Superstitio

Tout comme la définition de la sorcellerie, celle de la superstition a une longue tradition déjà bien ancrée derrière elle à l'époque moderne, et son sens propre ne cesse d'évoluer au fil du temps. Encore aujourd'hui, il s'agit d'un terme dont la définition reste floue, dans la vie quotidienne comme dans les recherches en générale : elle a différentes acceptions. D'une manière générale, la superstition de nos jours serait plutôt le lien entre la causalité et un événement que voient certaines personnes.

La sociologue Danièle Hervieu-Léger la définit de manière efficace « Le mot «superstition» a été forgé pour désigner des croyances qui ne peuvent pas se rattacher au croyable disponible d'une société donnée et qui heurtent frontalement les « évidences rationnelles» de cette société. Mais le plus souvent la «superstition» est la religion de l'autre. En fait, il n'y a pas de définition objective. »[81] Les sociologues ou anthropologues

---

[78] Sebastiano Castellio, *De haereticis, an sint persquendi*, (Magdeburg : Per Georgium Rausch, 1554).

[79] John Martin et Marina Bocconcelli, « L'Inquisizione romana e la criminalizzazione del dissenso religioso a Venezia all'inizio dell'età moderna », *Quaderni storici* (1987): pp.777-802.

[80] Stuart Clark, *op. cit.*, pp.485-488.

[81] Danièle Hervieu-Léger, « «Religion»,«secte»,«superstition»: des mots piégés? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, nº 2 (2013): pp.121-27.

ont eu tendance à opposer le concept de superstition à celui de modernité[82] ; la superstition a été en effet souvent définie par les chercheurs comme un résidu d'une culture plus primaire, une culture du passé.

Historiquement, la superstition vue par l'Eglise chrétienne (puis catholique) ne s'est pas toujours définie comme strictement opposée aux doctrines ; nous allons en effet voir que la superstition n'est pas toujours l'extrême opposé à la religion, dans le sens où elle en est une forme parfois distordue.

Un des fondateurs de la définition de la superstition remonte à l'Antiquité : il s'agit en effet de saint Augustin et son *De doctrina christiana*, dont les idées seront reprises des siècles plus tard dans les traités de démonologie et de théologie.

L'argument de saint Augustin est d'inclure sous le terme latin de *superstitio* plusieurs concepts qui étaient jusqu'alors considérés séparément[83]. Le thème majeur qui revient principalement est celui de l'idolâtrie : pour l'auteur, la superstition d'un point de vue cultuel, c'est avant tout adorer des idoles, ou tout autre entité que Dieu[84]. Saint Augustin voit également dans la divination, les amulettes et les « observations vaines » une forme de superstition. Finalement, un concept réunit toutes ces pratiques pour l'auteur : elles sont vaines, et ne peuvent pas produire l'effet qu'elles semblent promettre. Par exemple, idolâtrer une autre entité que Dieu pour obtenir quelque chose ne peut fonctionner.

On comprend aisément ici que les écrits de saint Augustin sont encore bien ancrés dans les mentalités des démonologues du début de l'époque moderne : la sorcellerie est perçue comme une magie superstitieuse[85]. Assez loin de la définition que l'on pourrait – peut-être – en donner aujourd'hui, la superstition apparait alors pour saint Augustin, et les auteurs qui s'en inspirent, non pas comme quelque chose qui n'existe pas, mais comme une pratique interdite car inefficace. Cette nuance est très importante pour l'époque : la

---

[82] On le voit notamment dans le travail de Max Weber (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. Mit einem Anhang; die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik* (Mohr, 1956)). Voir Françoise Mazuir, « Le processus de rationalisation chez Max Weber », *Sociétés*, nº 4 (2004): pp.119-24 ; Michael D. Bailey, « The disenchantment of magic: Spells, charms, and superstition in early European witchcraft literature », *The American Historical Review* 111, nº 2 (2006): pp.383-404.

[83] "*San Agustín engloba bajo el viejo término superstitio un conjunto de fenómenos que la tradición anterior había mantenido separados*", Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII* (Buenos Aires : Mino y Davila, 2002): p.55.

[84] Saint Agustin, *De doctrina christiana*, II, 20, 30: "*Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicuti Deum creaturam partemve ullam creaturae*"

[85] Comme par exemple la définit Jean Bodin, dans une période où l'on séparait la magie superstitieuse de la magie naturelle.

superstition ne consiste pas uniquement à pratiquer certains gestes pour contrer le malheur, mais plutôt à une fausse adoration, le plus souvent à des démons.

Pour comprendre cette définition augustinienne, nous pouvons par exemple citer ici un traité publié dans la première moitié du XVIIe siècle en Italie : *Della superstitiosa noce di Benevento. Trattato Historico*[86], écrit en 1640 par Pietro Piperno. Essentiellement, cette noix à Benevento était en fait un rite antique que certains habitants de Bénévent continuaient d'effectuer à l'époque moderne, autour d'un noyer de la ville. Grâce au titre de l'œuvre, et l'insistance sur le mot de « superstitieux », il est facile de comprendre ce qui est pour l'auteur la superstition. La pratique superstitieuse ici consiste en l'adoration d'un objet qui était adoré dans l'Antiquité, le tout lorsque le christianisme était bien ancré dans la société.

Nous observons ici une distinction faite entre les superstitions et les rites catholiques, distinction qui n'était pas encore si nette quelques siècles auparavant.

En reprenant par exemple l'argumentaire de Fronimo dans la *Strega* de Pico, on retrouve cette interprétation : les Anciens qui étaient polythéistes étaient juste bernés par les démons, et idolâtraient donc des anges déchus. En aucun cas, d'après Fronimo et donc d'après Pico, les divinités antiques n'ont pas existé, elles étaient juste d'autres entités que des divinités. C'est d'ailleurs tout l'argument du livre, puisqu'il s'intitule « libro delle illusioni del demonio », dans le sens où le Diable serait trompeur, et non pas comme si ses interactions étaient simplement imaginaires.

Bien évidemment, les œuvres que nous venons d'étudier sont également pleines de référence à la superstition, le *Malleus* définit la sorcellerie comme une superstition, en juge par exemple la *quaestio* XVI du premier livre : « *comparando opera Maleficarum ad alias superstitionis species* »[87]. Cela signifie que la sorcellerie est simplement une forme de superstition, selon l'acception de Saint Augustin.

D'autres auteurs se sont penchés après Saint Augustin sur le terme de superstition. Pendant le Moyen âge, il semblerait cependant que les œuvres associées aux démons n'apparaissent pas comme réelles aux yeux des théologistes, principalement pendant le

[86] Giacomo Gaffaro, *Della superstitiosa noce di benevento. Trattato historico del Sign. Pietro Piperno Beneventano, Filosofo, & Medico, e della gran Giurisdittione di S. Sofia di essa Città Protomedico*, Naples, 1640 (ed. Arnaldo Forni, 1984).

[87] *Malleus*, p.I, q.16. Traduit en français comme « Où l'on compare les œuvres des sorcières avec les autres espèces de superstition », p.220.

haut Moyen âge.[88] De la même manière, certaines pratiques d'adoration, proche de l'idolâtrie définie par saint Augustin, sont toujours d'actualité après la publication de son texte. Par exemple, Jean-Claude Schmitt nous parle de Grégoire de Tours qui vantait les mérites de la mousse qui poussait sur la tombe de Saint Tranquille de Dijon[89].

Cette césure entre les idées augustiniennes et les auteurs du haut Moyen âge se concrétise surtout dans le Canon *Episcopi*.

Une parenthèse sur le Canon *Episcopi* me semble ici nécessaire, même si beaucoup d'études l'ont déjà analysé en détail, principalement les études sur la sorcellerie.

Un des arguments principaux de ce texte est tout à fait clair : la magie et les sortilèges sont des actions inventées, et non réelles, par le Diable, vouées à berner les humains ; « *diabolo inventam sortilegam et magicam artem* ». Le canon affirme que le vol des sorcières (puisqu'également pour ce texte de loi, la majeure partie des personnes qui sont bernées par le Diable sont des femmes) n'est pas réel et qu'il est seulement imaginé par ses pratiquants, même si cela ne signifie pas qu'ils soient moins punissables.

Toujours est-il que nos trois textes ci-dessus ne semblent pas prendre en considération ce texte de loi canonique, et ils ont dans leurs arguments des renvois aux principaux éléments du *Canon*.

En effet, tout ceci s'explique par un changement d'idées qui s'effectue aux alentours du XVe siècle : on revient sur l'argument du libre-arbitre et de l'autorisation divine, et ainsi de l'efficacité des moyens utilisés par le Diable, permettant également la persécution des sorciers et sorcières. Ce n'est pas comme l'a écrit Pierrette Paravy, « une considérable régression de l'esprit rationnel »[90], mais plutôt une revalorisation de certains arguments, dans une période de réforme chrétienne. Naturellement, pour nos esprits contemporains, cela sonne comme une régression, mais dans les esprits de l'époque, où la peur de l'hérétique et du complot anticatholique ne fait que grandir, les arguments développés par les différents auteurs semblent faire sens, même si des ouvrages comme le *Malleus* sont

---

[88] Fabian Alejandro Campagne, *op. cit.*, p.63 : « *Una importante característica de los textos alto-medievales los diferencia del modelo agustiniano de superstición. La teoría de los signos y la noción de pacto con los demonios implicaba que las prácticas supersticiosas podían eventualmente producir efectos reales. […] En muchos fragmentos, los prelados y pastores del alto medioevo se muestran escépticos respecto de la capacidad de producir efectos reales que se arrogaban las prácticas supersticiosas* ».

[89] Jean-Claude Schmitt, « Les ''Superstitions'' », in Jacques le Goff (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome 1, *Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon, des origines au XIVe siècle*, (Paris : Seuil, 1988): p.456.

[90] Pierrette Paravy, « Faire Croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XVe siècle », *Publications de l'École Française de Rome* 51, nº 1 (1981): p.126.

pleins de contradictions. Un changement s'effectue en effet dans la pensée intellectuelle, avec un retour sur des arguments plus antiques, cela ne signifie pas que la pensée rationnelle soit éliminée.

La deuxième grande source d'inspiration des théologistes de la fin du Moyen âge jusqu'au XVIIIe siècle sont les écrits de saint Thomas d'Aquin, et particulièrement ses explications de la superstition dans sa *Summa Theologica* au XIIIe siècle, période où les superstitions ne sont plus considérées comme des résidus de religion païenne, mais comme des déformations des propres rites catholiques[91]. Il s'agit également d'une période de crise pour l'autorité de l'Eglise, comme l'a souligné Michaela Valente, « *Crisi morale, crisi politica e crisi economica, insieme alla progressiva erosione della credibilità dell'istituzione, come mostrano le numerose e vare testimonianze della diffusione di pratiche superstiziose considerate efficaci, per non dire delle credenze e della moralità e vita spesso lontane dal messaggio evangelico*. »[92]

C'est à cette période que, reprenant les idées de saint Augustin, Thomas d'Aquin insiste sur le caractère démoniaque des pratiques superstitieuses et sur les effets réels qu'elles peuvent produire, ces pratiques étant très souvent des excès de foi ou l'idolâtrie[93]. Cependant, saint Thomas s'avère plus sévère que saint Augustin dans sa condamnation des superstitieux : d'après lui, grâce au libre arbitre, les hommes ont toujours le choix de tomber ou non dans la superstition[94]. De cette manière, la superstition se rapproche de plus en plus de l'hérésie. Cette idée est donc un pas en avant vers la répression et la « chasse aux sorcières », et c'est donc sans surprise que les théologistes et juristes de la sorcellerie postérieurs le citent à de maintes reprises. Nicolaus Eymerich reprend beaucoup de passages de saint Thomas dans son très célèbre *Manuel des inquisiteurs* (c.1376). Également, Jean Bodin, qui écrit donc à la fin du XVIe siècle, le mentionne à chaque fois qu'il justifie le véritable pouvoir des démons, comme à la fin de son ouvrage,

---

[91] Jean-Claude Schmitt, *op.cit.*, p.508.
[92] Michaela Valente, *op. cit*., p.66.
[93] « *Sic igitur superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeant in cultum divinum quam vera religio: sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet* », in *Summa Theologica*, 2-2, cité dans Fabian Alejandro Campagne, *op.cit*, p.65.
[94] Jean-Claude Schmitt, *op. cit*., et Micheline Laliberté, « Religion populaire et superstition au Moyen Âge », *Théologiques* 8, nº 1 (2000): pp.19-36.

dans sa « réfutation des opinions Jean Wier », où il réaffirme que le vol des sorciers vers le sabbat est possible, puisque permis par Dieu[95].

Les superstitions créent ainsi un débat au sein des penseurs de l'Eglise dès le Moyen âge, comme nous venons de le voir. Mais cette préoccupation pour les « superstitions » crée un vif débat en Italie dès le XVIe siècle. Nous pouvons par exemple citer le *Libellus ad Leonem X*, lettre rédigée au pape en 1513 par Paulo Giustiniani et Pietro Querini, où les deux auteurs, voulant une réforme de l'Eglise avant même l'arrivée du protestantisme, s'inquiètent des différents rites et croyances encore persistants dans le monde chrétien[96]. Les deux religieux s'inquiètent en effet dans leur lettre de l'état déplorable du clergé séculier et régulier, qui donnent le mauvais exemple aux fidèles. Dans cette lettre, ils décrivent la superstition comme la « génératrice de tous les maux »[97], et comme péché mortel. Pour les deux auteurs, chose très intéressante pour notre étude, la superstition est de trois types : celle de la médecine, celle de la divination et celle de l'usage trompé des rites de la religion[98].

Toujours au XVIe siècle, le religieux Tommaso De Vio[99] effectue un commentaire de la *Summa theologica* de Thomas d'Aquin et reprend l'idée de l'imagination. Il ne dit pas que c'est impossible, puisque si Dieu le veut, c'est tout à fait possible, mais d'après lui il est très rare que le vol s'effectue réellement : il s'agirait en effet plutôt d'un vol imaginé.

A partir du XVIe siècle s'effectue donc tout un débat sur ce que ce sont ou non les superstitions, et ce qui est condamnable. Ce débat, commencé dès le IVe siècle, avec saint Augsutin, continue, et va même jusqu'au XVIIIe siècle, avec par exemple en France le *Traité des superstitions* de l'abbé Thier en France entre 1697 et 1704. Le monde chrétien, catholique comme protestant, s'interroge sur ce crime, et sur sa gravité.

---

[95] « C'est l'argument que Thomas d'Aquin fait, pour monstrer que Satan transporte les sorciers véritablement, par l'exemple de Iesus Christ, qui estoit vrai homme, qui fut transporté par Satan sur le temple, & puis sur la montaigne », *Démonomanie*, p.419.

[96] Vincenzo Lavenia, « La lotta alle superstizioni: Obiettivi e discussioni dal" Libellus" al Concilio di Trento », *Franciscan Studies* (2013): pp.163-81.

[97] « *Ex hac ignorantia malorum omnium matre superstitio exoritur* », cité dans Vincenzo Lavenia, *idem*.

[98] « *Ut singula quaeque perstringamus, omnis potissimum ad harum trium atrium imitationem refertur superstitio: ad divinationem, ad medicinam, & ad affectatam caerimoniarum Religionis nostrae observantiam. Nulla enim est civitas [...], nulla domus, nulla pene hominis mens est, quae aliqua ex his tribus generibus superstitione non laboret* », *idem*..

[99] *Ibid*., p.172. ; Vincenzo Lavenia, « Superstizione, medicina, malattie sacre: l'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e il Seicento », in *Magia, Superstizione, Religione. Una questione di confini*, éd. par Marina Caffiero (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015): p.36.

On constate également à partir du XVIIe siècle une implication de la médecine dans le problème des superstitions[100]. En effet, puisqu'étaient inclus dans les superstitions tous les rites pour guérir les malades, il ne s'agissait plus uniquement d'interdire certaines incantations jugées non orthodoxe, mais également d'avertir la population des remèdes adéquates. Se diffuse un style particulier de littérature, celui des « erreurs populaires », comme l'ouvrage de Scipione Mercurio, publié en 1603 à Venise : *De gli errori popolari d'Italia*. Traitant naturellement de différentes erreurs, l'ouvrage de Mercurio insiste sur le problème des sorcières et sorciers vers qui se tourne la population généralement lorsqu'ils cherchent à guérir leurs maux.

Son argumentation, bien que misogyne, insiste sur les connaissances spécifiques des médecins, grâce à leurs études et leur expérience, et insiste sur la rationalité des propositions de guérison, en affirmant que Dieu utilise la médecine pour permettre aux fidèles de guérir par exemple[101].

Malgré le débat général, tous les auteurs s'intéressant à la superstition sont d'accord sur un point : les sorts ou les charmes, utilisés par la population (laïque comme ecclésiastique) pour se protéger de certains maux[102], ou pour rendre le quotidien plus facile, sont des pratiques superstitieuses en ceci que ce sont des esprits malins (c'est-à-dire des démons) qui les aident à obtenir ce qu'ils désirent. Le débat réside plutôt sur si les effets des démons sont efficaces ou seulement imaginés.

Cependant, malgré la littérature abondante, les auteurs connaissent tous des difficultés sur comment définir les limites des pratiques superstitieuses et des pratiques orthodoxes. C'est la raison pour laquelle certains textes de « cas de consciences » sont rédigés par des ecclésiastiques, qui tentent de comprendre si une pratique en particulier devrait être jugée superstitieuse ou non[103]. Cette difficulté se retrouve même dans les décisions du Concile de Trente : pas une ne mentionne directement le terme de superstition[104].

---

[100] Vincenzo Lavenia « Superstizione, medicina…», *ibid.*, p.36 ; Philip Alexander Rieder, « Croyances et santé:«erreurs populaires» et superstitions romaines à Genève (1550-1750) », *Croire ou ne pas croire* (2013) : pp.29-46.

[101] Scipione Mercurio, *De gli errori popolari d'Italia, libri sette, divisi in due parti* (Venetia: appresso Gio. Battista Ciotti Senese, 1603). libre IV, question 13 "Dell'error, che si commette nelle malattie à ricorrere da i Malefici, ò Streghe"

[102] Euan K. Cameron, « Disciplining Superstition. Theory and Practice (XV-XVI centuries) », in *Prescritto e Proscritto. Religione e società nell'Italia Moderna (secc XVI-XIX)*, éd. par Andrea Cicerchia, Guido Dall'Olio, et Matteo Duni (Rome: Carocci, 2015): p.23.

[103] Euan K. Cameron, *idem*., p.24.

[104] Vincenzo Lavenia, « La lotta alle superstizioni », *op. cit.*, p.164.

De l'importance de la superstition et de l'hérésie

Il est important pour cette recherche de souligner la définition de ces deux concepts, qui sont au centre des procès que l'on retrouve à Venise. Si l'étude du concept d'hérésie peut sembler claire, étant le sujet le plus important et l'essence même de l'existence de l'Inquisition, pourquoi cependant s'attarder autant sur la superstition ? Car la difficulté de définition de ces concepts amène les inquisiteurs à s'interroger sur ce qui est condamnable ou non, et ainsi à avoir un traitement plus prudent de la sorcellerie.

De plus, comme nous l'avons déjà souligné, le terme même de *sorcellerie* n'est que très peu utilisé par l'Inquisition vénitienne : dans les procès écrits, on trouve principalement les termes de superstition et d'hérésie[105].

Cette spécificité, non seulement vénitienne, mais commune aux différentes Inquisitions, est la raison pour laquelle il est possible de trouver plus d'hommes accusés de pratiques magique et de sorcellerie au Sud de l'Europe. Ceci s'explique par le fait que l'hérésie a un caractère beaucoup moins genrée que la sorcellerie. En d'autres termes, cela ne signifie pas que les dynamiques de genre ne se retrouvent pas dans le concept d'hérésie, cependant cela veut dire qu'autant les femmes que les hommes peuvent être considérés hérétiques[106].

Malgré tout, les différents textes que nous avons pu voir précédemment, même s'ils parlent de sorcellerie, de sorcières et sorciers et encore de démons, n'omettent pas l'hérésie et la superstition, qui sont parties intégrantes de leur discours.

Face à cette confusion de toutes ces définitions, il est légitime de se demander maintenant de quelle manière juge donc le Saint Office vénitien ces hommes, pouvant être hérétiques, et ayant des comportements superstitieux.

Pour faire face à cette confusion des termes, apparait un nouveau style littéraire, principalement en Italie, à partir du XVIIe siècle : les manuels dédiés aux inquisiteurs, sur la gestion des différents procès qu'ils peuvent rencontrer.

Dans son étude des manuels inquisitoriaux à l'époque moderne, Andrea Errara fait remarquer qu'il existe en réalité deux types de manuels dédiés à l'Inquisition à partir des

[105] Helen Parish avait noté le problème que posent les définitions de sorcellerie, hérésie et superstition par l'élite, puisque les concepts ne cessent d'évoluer et de s'entrecroiser. Helen L. Parish, *Superstition and magic in early modern Europe: a reader* (Bloomsbury Publishing, 2014).

[106] A ce propos, je conseille fortement l'ouvrage de S. MCSHEFFREY, *Gender & Heresy. Women and men in Lollard communities 1420-1530*, University of Pennysylvania Press, Philadelphie, 1995.

premières décennies du XVIIe siècle[107]. En effet, il constate qu'il existe d'une part les traités généraux sur l'Inquisition, qui prennent la forme habituelle des ouvrages de théologie : longs, peu concis, rédigés en latin, faisant toujours renvoi à des textes plus antiques, rendant la lecture fastidieuse et réservée seulement à une élite. D'autre part, apparait un nouveau genre en ce début de siècle : les manuels plus simples, d'abord réservés aux vicaires, courts, rédigés en italien, et reprenant pas à pas le déroulé que doit avoir un procès auprès de l'Inquisition. Cette sorte de dichotomie restera jusqu'à la chute des différents tribunaux périphériques italiens.

Dans notre cas, ces deux sortes de manuels sont intéressants, puisque les manuels plus concis donnent des exemples concrets et précis qui nous aident à la compréhension des cas qui ont existé dans la péninsule italienne.

Un des manuels les plus connus des historiens est *l'Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, rédigé dans le cours du XVIe siècle. Texte toujours resté manuscrit, dont les copies peuvent être trouvées dans diverses archives du Sant'Uffizio[108], il s'agit en réalité d'un guide pour les inquisiteurs et évêques – sous l'autorité de Rome – pour gérer les procès de sorcellerie. Si John Tedeschi a attribué l'écriture du manuel à Desiderio Scaglia[109], Rainer Decker a montré qu'il s'agirait plutôt de Giulio Monterenzi[110] ; le manuscrit serait donc antérieur à ce que l'on pouvait penser : il aurait été écrit plutôt dans les années 1590.

Ce petit manuel d'instructions, désormais bien connu des historiens, prône la tranquillité vis-à-vis des sorcières et des sorciers. Pour ne donner qu'un seul exemple, *l'Instructio* déconseille fortement d'accepter les accusations d'autres personnes d'un suspect possédé interrogé. En d'autres termes, lorsqu'un accusé mentionne certains noms, il ne faut pas en tenir compte, puisqu'il s'agirait plutôt du démon en lui qui parle[111].

---

[107] Andrea Errera, *Processus in causa fidei: l'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino* (Milan: Monduzzi, 2000), principalement les chapitres 5 et 6 où il étudie le développement et les changements que connaissent les manuels pour l'Inquisition romaine (mais non écrit par Rome) du XVIe au XVIIIe siècle.

[108] Il existe une copie à l'Archivio di Stato de Venise.

[109] John Tedeschi, « The Question of Magic and Witchcraft in Two Unpublished Inquisitorial Manuals of the Seventeenth Century », *Proceedings of the American Philosophical Society* 131, nº 1 (1987): pp.92-111 ; *id.*, « THE ROMAN INQUISITION AND WITCHCRAFT: An Early Seventeenth-Century «Instruction» on Correct Trial Procedure », *Revue de l'histoire des religions* (1983): pp.163-88.

[110] Cité dans Vincenzo Lavenia, « Superstizione », *op. cit.* p.33.

[111] "*Hinc diversis vicibus observatum fuit, aliquos iudices formare processus contra praetensos maleficos nominatos a daemone ut supra, tanquam si ex dicto daemonis probentur praemissa. Unde super huiusmodi processibus nulla vis facta fuit ab hac sacra Congregatione, imc semper reprehensi fuerunt exorcistae, daemonem ut supra interrogantes, & iudices, qui super daemonis responsione processum formarunt. Et*

Ce genre d'instructions diffèrent des instructions données par les traités comme le *Malleus*, et c'est ce qui fera la différence de persécution entre le Sud et le Nord de l'Europe, la première étant sous la juridiction des Inquisitions, l'autre sous l'autorité de cours laïques.

D'une manière générale, l'Europe catholique a eu beaucoup de mal à savoir quels étaient les rites considérés comme orthodoxes, et ceux plutôt superstitieux. Par exemple, Silvestro Mazzolini, dans son ouvrage *De strigimagarum daemonumque mirandis libri tres* rédigé en 1521, explique par quel rituel les chrétiens peuvent se protéger des maléfices effectués sur les récoltes, utilisant des arguments du *Malleus*[112].

De cette façon, les Inquisitions de la péninsule italienne ayant en guise d'instructions des conseils et méthodes amenant à très peu de chasse aux sorcières à partir de la fin du XVIe siècle, le jugement de la sorcellerie, soit la magie superstitieuse, est assez clément, puisque comme nous l'avons vu le tribunal vénitien a tendance à mettre au premier plan l'ignorance des personnes utilisant les rites superstitieux. Même si ces rites sont vus comme liés aux démons, le tribunal préfère faire abjurer (dans la majorité des cas) ses accusés plutôt que de les punir plus sévèrement.

Ce traitement, et cette concentration sur la superstition et l'hérésie (voire les deux en même temps), amène à ce que nous appelons aujourd'hui « sorcellerie » soit beaucoup moins genré que dans les cours jugeant la sorcellerie plus au Nord de l'Europe. Naturellement, il n'est pas question de minimiser l'impact que détient la définition du rôle du genre au sein d'une société catholique de l'époque moderne, mais il est important de comprendre pourquoi un tel pourcentage d'hommes se retrouve au long de nos procès, et sur cette période.

L'hérésie et la superstition, même si nous avons vu qu'à partir du XIIIe siècle les théologiens tentent de prouver que les pratiques superstitieuses sont plutôt pour les femmes[113], hommes comme femmes continuent d'utiliser certains rites jusqu'au XVIIIe siècle. De plus, la superstition est également un crime commis par le clergé (séculier

---

utinam non reperirentur aliqui exorcistae, qui parum fideliter officium tam pium exercentes multas imposturas confingant. Hinc est ut quandoque plures fuerint privati munere exorcizandi », cité dans John Tedeschi, « The question of magic », *Malleus*, *op. cit.*, p.102.

[112] Euan K. Cameron, « Disciplining Superstition », *op. cit*, p.29.

[113] Jean-Claude Schmitt, *op. cit*., p. 507.

comme régulier), et surtout par les prêtres de paroisse. Le clergé étant dans le catholicisme principalement une affaire d'hommes[114], il n'est par conséquent pas étonnant de trouver autant d'hommes accusés de superstition, et ainsi être suspects d'hérésie. Les études de genre effectuées à propos de la sorcellerie se sont, jusque-là, peut-être trop focalisées sur les cas de grandes peurs des sorcières qui se sont manifestées en France, en Allemagne ou en Suisse. Les Inquisitions ayant un système différent, et représentant également le réseau d'influence directe de la papauté, ont traité ces problèmes d'une manière différente.

Et ce n'est donc pas une surprise si à Venise on trouve plus d'hommes condamnés sévèrement que les femmes. Justement, les pratiques superstitieuses étant considérées plus comme un problème de femmes, il n'est pas justifiable pour un homme de les utiliser. Cette observation nous montre les contradictions d'une politique sexiste : en décréditant les femmes, l'Eglise se retrouve finalement plus sévère vis-à-vis des hommes.

Les superstitions faisant partie intégrante de la société, depuis des siècles, elles ne sont pas imaginées plutôt féminines ou plutôt masculine. Tous les sexes la pratiquent, puisqu'elle est ancrée dans la société. Naturellement, certains rites sont associés à un sexe, et d'autres à celui opposé : le genre se trouve justement ici, et d'ailleurs, on peut affirmer que si certaines superstitions sont jugées plus féminines, c'est qu'elles sont de base le fruit de la construction de l'Eglise. Ainsi, l'Eglise se retrouve face à toutes ses contradictions : la construction du genre qu'elle a créée et promue ne lui permet pas, dans ce cas, de pénaliser plus un sexe que l'autre, la superstition étant pour l'Institution un problème plus gros que le genre. Pourquoi est-ce que les superstitions sont plus importantes que les relations de genre ? Simplement parce que les superstitions, comme l'a montré Michaela Valente, remettent en cause le pouvoir et l'autorité de l'Eglise : les théologiens sont persuadés que s'ils n'en remédient pas à ces pratiques, c'est-à-dire utiliser certains moyens sans passer par les rites orthodoxes imposés, elles prendront à leur tour l'hégémonie comme religion dominante. Nous retrouvons ici la notion de champ religieux développée par Pierre Bourdieu : chaque système de croyance, qui finalement n'est autre qu'un système de langage, a besoin de rejeter les autres pour exister[115].

---

[114] La consécration n'est réservée qu'aux hommes.

[115] Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* (1971) : pp.295-334.

Malgré une littérature abondante sur la sorcellerie, qui reste pour la très grande majorité tout à fait misogyne, la persécution à Venise ne se concentre pas uniquement sur les femmes.

En somme, les hommes usant de rites et de pratiques utilisant le surnaturel pour leurs propres fins, et par conséquent ne respectant pas les dogmes de l'Eglise sont-ils magiciens, sorciers, superstitieux ou hérétiques ?

Une réponse simple à cette question ne peut être faite, mais une tentative de clarification peut être effectuée. La magie peut s'avérer être de la sorcellerie, lorsqu'elle entend utiliser des démons. La magie naturelle est encore reconnue comme possible et légitime au début de l'époque moderne, mais elle se transformera en science à partir du XVIIe siècle, et n'a donc plus l'acception de magie[116]. Par conséquent, les hommes pratiquant la magie « noire » ou diabolique (et non ceux pratiquant la magie naturelle, c'est-à-dire la science) peuvent être qualifiés de sorciers, ou de mages et magiciens. Cependant, et ce notamment dû à la présence des rois mages dans l'Ancien Testament, le terme de « mages » détient une acception plus positive. Il s'agirait alors d'utiliser la dénomination de sorciers. Cependant, à partir du XVIIe siècle, le terme de mage (pour insister sur le fait qu'ils soient pratiquants de la magie) est de plus en plus utilisé en italien, ce qui signifie que malgré sa connotation clairement plus positive, les auteurs préfèrent utiliser ce terme plutôt que celui de « sorcier », qui s'assimile beaucoup plus aux pratiques des femmes, les sorcières. Cependant, la sorcellerie est une forme de superstition : les sorciers peuvent donc être qualifiés de superstitieux, dans l'acceptation qui existe à l'époque moderne.

Les auteurs ont eu des avis différents sur si les superstitieux étaient hérétiques : nous pouvons affirmer qu'à l'époque que nous étudions, nos sorciers peuvent également être appelés des suspects d'hérésie.

Ce problème de définition claire peut être résumé en un exemple concret. Pour les auteurs du *Libellus* que nous avons mentionné précédemment, l'abus de sacrement est une forme d'hérésie[117]. Or, si nous reprenons la lecture de Bodin ou même du *Malleus Maleficarum*,

[116] Voir chapitres suivants

[117] Vincenzo Lavenia, « Superstizione », *op. cit.*, p.166 ; Michaela Valente, « Superstitione, heresia e ignorantia, Teoria e prassi inquisitoriale in alcuni casi di maleficia », in *Prescritto e proscritto*, *op. cit.*, p. 77.

on se rend compte que pour eux l'abus de sacrement est une forme de sorcellerie. Pour le même crime, nous trouvons deux termes.

En somme, au travers les diverses œuvres mentionnées ci-dessus, nous constatons que finalement, la sorcellerie, la superstition et l'hérésie sont des termes qui fonctionnent ensemble, et qui ne peuvent pas être étudiés les uns sans les autres. Cette évolution des différents termes continue au XVIIe siècle.

Le siècle des Lumières et le Diable

Le XVIIIe siècle, ou le siècle des Lumières, est une période marquée par la philosophie cartésienne et par une certaine forme de rationalisme . Naturellement, ces idées ne sont pas apparues subitement au XVIIIe, c'est un changement de paradigme qui commence dès le siècle précédent, même avant[118]. Cependant, ce changement de mentalité se fait plus visible à partir du XVIIIe siècle[119], et c'est également le cas dans la discipline de la démonologie. Comme pour toutes les autres disciplines, il des précurseurs ont existé, et comme nous l'avons vu précédemment, on constate déjà un changement de point de vue au siècle précédent, mais le XVIIIe siècle marque un tournant dans l'argumentation sur la magie, la sorcellerie et le diabolisme.

Il est maintenant légitime de se demander si le XVIIIe siècle s'est intéressé à la sorcellerie : n'est-ce pas « passé de mode » au moment des Lumières, pendant ce siècle de raison ?

Si les sciences évoluent rapidement et prennent de plus en plus de place au sein de l'élite de la société, cela n'empêche pas l'Eglise de rester le pouvoir de référence des différents Etats européens. Si en France à partir de la deuxième moitié du XVIIIe siècle nait un vrai climat anticlérical et qui tend vers l'athéisme, le catholicisme (ou le protestantisme pour les pays réformés) reste la figure d'autorité, et l'Index continue d'être appliqué.

L'historiographie a montré, principalement ces dix dernières années, qu'il a existé un rapport entre le courant des Lumières et les superstitions, entendues comme restes de

[118] Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715* (Paris : Fayard, 2005).

[119] Brian Vickers avait noté que l'occulte et la science, au moins jusqu'au XVIIe siècle, se confondaient parfois. (Brian Vickers, *Occult Scientific Mentalities in the Renaissance* (Cambridge University Press, 1984), pp.6-13).

culture irrationnelle[120]. Si l'historiographie plus ancienne a souvent sous-entendu que les Lumières et la sorcellerie ou la magie étaient incompatibles, les études plus récentes ont cependant montré que ces deux entités ont cohabité, la sorcellerie étant un thème étudié par certains penseurs des Lumières.

On assiste finalement durant ce XVIIIe siècle, et principalement à partir de la moitié du siècle, à divers discours « éclairés», dans l'optique de montrer la non-puissance du diable, toujours, pour les auteurs, en restant du côté du pouvoir, c'est-à-dire du pouvoir chrétien. En effet, les intellectuels s'intéressant à la question tentent de montrer que la magie, la sorcellerie ou encore le diable n'ont pas les pouvoirs qu'on a pu leur attribuer depuis le début de l'époque moderne, le tout en restant dans les lignes acceptables du catholicisme, c'est-à-dire en acceptant toujours le pouvoir de Dieu et la conception catholique du monde. Naturellement, cela ne signifie pas que tous les auteurs éclairés soient de fervents catholiques, seulement pour permettre la diffusion de leurs écrits le refus et la négation de la religion n'était pas possible.

Peut-on alors parler de démonologie dans ce cas ? Oui, car nous allons traiter des textes qui s'intéressent à la question de la superstition et de tout ce qui peut avoir un rapport avec le diable.

Les dictionnaires

Comme première source d'informations, il est utile de regarder dans les différents dictionnaires du siècle, qui, inspirés par l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, ont fleuri à partir de la moitié du siècle.

Etant rédigés par des intellectuels, ceux-ci prenant peu à peu l'espace d'autorité qui était jusque-là réservé à l'Eglise, on peut espérer y trouver de nouvelles définitions à propos de la sorcellerie et de la magie, ainsi que de leurs pratiquants. Peut-être la définition plus célèbre reste celle de Louis de Jaucourt dans la première édition de l'*Encyclopédie* où il y définit la sorcellerie comme une « opération magique, honteuse ou ridicule, attribuée stupidement par la superstition, à l'invocation & au pouvoir des démons »[121]. La voix « sorciers, sorcières » est, elle, rédigée par Diderot lui-même, et si l'on peut sentir tout à

[120] Ulrich L. Lehner et Michael O'Neill Printy, *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe* (Leiden: BRILL, 2010) ; Mario Rosa, *La contrastata ragione: riforme e religione nell'Italia del Settecento* (Rome : Storia e Letteratura, 2009).

[121] Louis de Jeaucourt, « Sorcellerie », in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, tome 15 (Paris, 1751-1772) : pp.368-369.

faire son scepticisme vis-à-vis de la sorcellerie, il reste tout de même prudent sur les termes qu'il emploie :

> *« Il est sans doute que les vrais sorciers méritent la mort, & que ceux même qui ne le sont que par imagination, ne doivent pas être regardés comme innocens, puisque pour l'ordinaire, ces derniers ne sont tels, que parce qu'ils sont dans la disposition du cœur d'aller au sabbat, & qu'ils se sont frottés de quelque drogue pour venir à bout de leur malheureux dessein. Mais en punissant indifféremment tous ces criminels, la persuasion commune se fortifie »*[122]

En d'autres termes, Diderot semble être d'accord avec le fait que les *vrais* sorciers, c'est-à-dire ceux qui existent, doivent être punis sévèrement. Cependant, ceux imaginant leurs vols vers le sabbat et leur pacte avec le diable devraient être moins sévèrement punis d'après le philosophe, ne s'étant pas rendus coupables d'un crime aussi grave.

La magie, quant à elle, est définie différemment par Antoine-Noé Polier de Bottens, puisqu'il s'agit de « science ou art occulte qui apprend à faire des choses qui paroissent au-dessus du pouvoir humain »[123], et qu'elle est divisée en trois types : la magie divine, la magie naturelle et la magie surnaturelle. Cette dernière ne serait autre que la magie noire, soit la magie interdite, mais voici comment l'auteur la définit : « elle n'a de science que le nom, & n'est autre chose que l'amas confus de principes obscurs, incertains & non démontrés, de pratiques la plûpart arbitraires, puériles, & dont l'inefficace se prouve par la nature des choses. »[124]. Pour ce qui est des pratiquants de la magie, le même auteur ne prévoit que le masculin, c'est-à-dire les magiciens. De la même manière, Pollier de Bottens a tendance à affirmer qu'il s'agit d'un art du passé, dépassé à son époque par la philosophie. Cependant, les Saintes Ecritures mentionnant certains magiciens, il ne peut pas complètement nier leur existence et leurs pouvoirs.

Par conséquent, du côté français, on ressent un grand scepticisme sur la réalité de la sorcellerie et de la magie, même si les auteurs ne semblent pas contre la punition des *vrais* pratiquants, puisque les Lumières françaises ne nient pas l'existence du Diable. Ces phrases très prudentes peuvent être vues surtout comme le fruit d'une volonté de s'allier au côté du pouvoir, et puisque l'athéisme était encore puni par l'Eglise.

---

[122] Denis Diderot, « Sorciers et sorcières », in *Encyclopédie*, *ibid*., pp.369-372.
[123] Antoine Noé Pollier de Bottens, « Magie », in *Encyclopédie*, *ibid*., tome 9, pp.852-854.
[124] *Idem*.

Malgré tout, il est important pour nous de regarder de l'autre côté des Alpes, la France et le contexte italien étant différents, notamment car le royaume de France a interdit la persécution des prétendus sorciers dès 1682, avec un édit royal concluant l'affaire des poisons à la cour de Louis XIV[125]. En Italie, l'Inquisition vénitienne est encore présente, bien que de moins en moins puissante, mais elle est toujours l'autorité de référence pour le problème d'hérésie, et donc de sorcellerie ainsi que de magie.

En Italie est traduit par exemple le dictionnaire d'Ephraïm Chambers sous le nom de *Dizionario universale delle arti e delle scienze*, traduit entre 1749 et 1754.
A la voix « *stregoneria* », on retrouve deux éléments intéressants : « *Effettivamente la più sublime opinione si è che i vari apparenti stupendi esempi di i quali quà e là s'incontrano nel libri di legge e negli storici se bene si si troverebbero altro non essere nel fondo che veleni artificiosi* »[126]. La présente définition, comme celle de l'Encyclopédie française, ne nie pas le pouvoir possible de la sorcellerie, mais insiste cependant sur le fait que la majeure partie des cas qui ont pu avoir lieu n'étaient finalement que des poisons, ou de la poudre aux yeux. La deuxième définition de la sorcellerie est d'autant plus intéressante pour nous, puisque l'auteur affirme que « *dicesi anche quel delitto di malìa che spezialmente si commette dalle femine* »[127]. Le problème du genre se retrouve donc clairement dans cette traduction : généralement, ce sont les femmes qui effectuent la sorcellerie.

Au-delà des définitions données dans les différents dictionnaires, la sorcellerie continue de faire couler de l'encre chez les intellectuels, comme sujet principal.

La polémique Tartarotti-Maffei : quand la sorcellerie existe encore à la moitié du siècle

La péninsule italienne connait à partir du milieu du XVIIIe siècle un débat sur l'existence de la sorcellerie et de la magie, dans un contexte où la philosophie des Lumières est ancrée dans les sociétés occidentales, mais où les derniers bûchers pour sorcellerie ont encore lieu.

---

[125] Je conseille vivement Ulrike Krampl, *Les secrets des faux sorciers: police, magie et escroquerie à Paris au XVIIIe siècle* (Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011).
[126] *Ciclopedia ovvero Dizionario universale delle arti e delle scienze, che contiene una esposizione de' termini, ed una relazion delle cose significate da' medesimi nelle arti liberali e meccaniche, e nelle scienze umane e divin: S-Z*, 1754, p.341.
[127] *Idem*.

Ce n'est évidemment pas le seul débat religieux de la période, où de grands changements ont lieu du point de vue théologique. Par exemple, c'est également en ce milieu de siècle que commence un débat sur l'attitude (des catholiques) à adopter vers la Franc-Maçonnerie : il s'agit de savoir s'il faut collaborer, ou refuser totalement cette nouvelle « association »[128].

En Vénétie, c'est à cette période que sont publiés différents ouvrages, entrant dans une polémique, sur le sujet de la magie et de la sorcellerie. Mais ce débat ne se limite évidemment pas à la région, et est étendu à toute la péninsule.

Nous allons pour cette étude nous concentrer sur deux auteurs principalement : Girolamo Tartarotti et Scipione Maffei, deux intellectuels italiens, totalement inscrits dans le mouvement des Lumières de l'époque. Leurs travaux, leur vie, ainsi que leurs correspondances ont déjà été amplement étudiés[129], mais il s'agira ici de se concentrer sur leur définition de la sorcellerie et de la magie, le tout dans une perspective de genre, pour tenter de comprendre comment ces travaux s'insèrent dans notre réflexion sur la démonologie.

L'ouvrage de Girolamo Tartarotti, *Del congresso notturno delle Lammie*, publié en 1749 à Venise, est le fruit d'un travail de plusieurs années[130]. En effet, il fit savoir à un de ses amis dès 1743 qu'il comptait rédiger une « dissertation » sur le thème des réunions nocturnes des sorcières[131]. En effet, Tartorotti avait déjà rédigé, mais pas publié, un ouvrage dans les années 1740 intitulé *Del ballo e banchetto notturno delle streghe e*

---

[128] Giuseppe Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento* (Venise : Marsilio, 1994).

[129] Je conseille les différents travaux de l'Accademia Roveretana degli Agiati, qui a dédié beaucoup d'ouvres à ces intellectuels. Pour les différents ouvrages sur l'histoire intellectuelle du XVIIIe siècle de ces hommes, voir par exemple l'ouvrage très récent Riccarda Suitner, éd., *Gli Illuministi e i demoni* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2019) ; Gian Paolo Romagnani, *Scipione Maffei nell'Europa del Settecento. Atti del Convegno-Verona*, vol. 23 (Vérone: Consorzio Editori Veneti, 1998), 25. ; *Girolamo Tartarotti (1706-1761). Un intellettuale roveretano nella cultura europea del Settecento. Atti del Convegno, Rovereto 12-14 ottobre 1995* (Accademia Roveretana degli Agiati, Rovereto, 1995) ; Françoise Waquet, *Le Modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des Lettres (1660-1750)* (École française de Rome, 1989).

[130] Luciano Parinetto, *Magia e ragione* (Firenze: La Nuova Italia, 1974) ; Franco Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria* (Turin : Einaudi, 1998) ; Luciano Parinetto, *I Lumi e le Streghe. Una polemica italiana intorno al 1750* (Turin : La Grafica Nuova, 1998). Pour les origines du débat, voir également Antonio Trampus, « Religione e superstizione : Gianrinaldo Carli, Clemente Baroni Cavalcabò e il tramonto del dibattito su magia e stregoneria in Italia », in *Gli Illuministi e i demoni*, op. cit., pp.23-36.

[131] Giovanna Thomas, « Tartarotti e le streghe », *Atti. Museo civico di Roveretto*, VI, IV (1964): p.44.; L. PARINETTO, *I Lumi e le Streghe, op.cit.*, pp. 41-80.

degli stregoni[132]. Si le titre nous interpelle pour inclure la partie masculine, comme les auteurs avant lui, Tartarotti y parle en réalité majoritairement des sorcières[133].

Son ouvrage était en réalité terminé dès 1747, mais il rencontra quelques problèmes avec l'autorisation de publier[134], notamment à cause de la critique qu'il fait de l'ouvrage de Martin Del Rio, le *Disiquisitiones Magicae*.

Le premier ouvrage de Tartarotti est donc le premier véritable travail d'historiographie sur les sorcières[135]. Son œuvre est organisée en trois livres : le premier s'apparente à une recherche historique, Tartarotti y étudiant les origines des sorcières dans les différents écrits antiques. Ce premier livre s'apparente à un travail d'historiographie : Tartarotti note, comme les historiens de nos jours, qu'il existe une radicalisation à propos de la sorcellerie au début de la Renaissance, et s'interroge sur l'origine du terme « *lammia* » (sorcière). S'il collecte tous ces écrits, c'est pour montrer que les Anciens n'avaient pas parlé de vol nocturne vers le sabbat, et qu'ils n'avaient pas traité la sorcellerie comme il a été fait à l'époque moderne. Le deuxième livre est celui qui nous intéresse le plus pour cette recherche et sur lequel nous allons nous concentrer : ce sont les arguments de Tartarotti sur l'existence de la sorcellerie et de la magie. Divisé en plusieurs chapitres, chacun représentant un argument en particulier, il reprend la forme des traités de démonologie de la Renaissance que nous avons étudiés auparavant. Enfin, le troisième et dernier livre de cet ouvrage se concentre sur l'œuvre de Martino del Rio en en faisant une critique assez négative, reprenant les arguments de Del Rio pour montrer pourquoi il a tort. La fin du livre est consacrée aux auteurs antécédents à Tartarotti qui avaient déjà nié l'existence d'un congrès nocturne de sorcières.

Très peu de temps après cet ouvrage est publiée une réponse : celle de Scipione Maffei, publiant la même année son *Arte magica dileguata*. L'œuvre, de taille assez

---

[132] F. Mantegazza, "Del ballo, e banchetto notturno delle" Streghe" e degli" Stregoni". La" Dissertazione" inedita di G. Tartarotti in preparazione del Congresso Notturno delle Lamie: uno scritto inedito di G. Tartarotti: la prima stesura del Congresso notturno delle Lamie", in *Acme: annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli statale di Milano*, vol. XXXI (1978): pp.135-155.

[133] Dans une lettre du 7 septembre 1743 à son cousin Francesco Giuseppe Rosmini, il explique que l'ouvrage est « *una dissertazione sopra il banchetto notturno delle streghe col demonio, che da noi si chiama andar in striozzo, per mostrare come tutta questa facenda non è che una mera illusione della fantasia* » (cité dans Mario Rosa, *op.cit*., p.365)

[134] *Idem.*, p.48.

[135] Luciano Parinetto l'a défini de la sorte : "*la prima ricostruzione storiografica del fenomeno della stregoneria*" (Luciano Parinetto, *I Lumi e le Streghe, op. cit*, p. 31).

réduite, reprend les points principaux développés par Tartarotti, avec lesquels l'auteur n'est pas d'accord en développant ses propres arguments.

De cette manière commence la polémique entre les deux auteurs, mais aussi entre leurs soutiens respectifs. Dès 1751, Tartarotti sort une réponse à l'ouvrage de Maffei avec son *Apologia del Congresso notturno delle lammie* où il reprend ses arguments et ceux de son adversaire pour montrer qu'il a raison. Maffei publiera ensuite deux ouvrages, suites de son premier opus : *l'Arte magica distrutta* en 1750 et en 1754 son *Arte magica annichilita*.

Beaucoup d'historiens ont étudié cette polémique plus en détails, nous allons donc nous focaliser sur les arguments de ces deux auteurs qui peuvent nous intéresser pour cette étude.

D'une manière peut-être surprenante pour être à la moitié du XVIIIe siècle, Tartarotti reprend l'argument de la réalité du vol des sorcières vers le sabbat, thème qui inquiète les auteurs depuis maintenant des siècles.

L'argument principale de Girolamo Tartarotti est clair et affirmé dès le début de son deuxième livre : le congrès nocturne des sorcières, c'est-à-dire le sabbat, n'existe pas. Après avoir recueilli dans son premier livre les différents arguments des auteurs plus anciens, en cherchant de démontrer l'inexistence du sabbat, la première question du deuxième livre est très claire : « *Si propongono altre ragioni contro l'esistenza del Congresso Notturno* »[136]. Il commence par affirmer que les exemples qu'il a pu donner d'autres auteurs dans son premier livre démontre bien que ce fameux congrès nocturne n'est autre que quelque chose d'imaginé par les hommes[137].

Notre auteur s'attache à démontrer, de manière « scientifique » que le vol n'est pas physiquement possible : les humains volant vers le sabbat iraient plus vite que les oiseaux dans le cas d'un vol réel, et le corps du diable n'étant pas physique, il ne peut pas les porter lui-même. Il y a donc ici un problème de type physique qui fait que ce vol ne peut être possible[138]. On note que l'auteur ne nie cependant pas l'existence du diable, mais

---

[136]Girolamo Tartarotti, *Del congresso notturno delle Lammie libri tre* (Venise: A spese di Giambatista Pasquali libraro e stampatore in Venezia(1749): p.74.

[137] "*una pura immaginazione tutto il Congresso Notturno delle Streghe*", *idem*.

[138] "*La verità è che quest opinione oltre all essere contraria all universal sentimento il qual è che il Demonio stesso porti le Streghe è anche contraria alla sperienza Fieri e rabbiosi venti l aria impetuosamente sconvolgendo converrebbe eccitasse il Demonio a quest effetto i quali ci schianterebbero gli alberi e ci rovinerebbero le abitazioni ma pure porta egli ogni settimana al Congresso quantità*

simplement sa forme : il est tout à fait ancré dans le courant du « rationalisme catholique » qui existe dans toute l'Italie, c'est-à-dire un mouvement des Lumières qui s'insère dans l'autorité catholique du pouvoir.

L'autre argument principal de Tartarotti est la distinction qu'il fait entre magie et sorcellerie : pour lui, il ne s'agit pas de la même chose. En effet, la sorcellerie d'un côté n'est qu'un crime imaginé, principalement par des personnes pauvres et peu éduquées, et surtout des femmes. Il déplore le fait que tant de personnes aient pu être exécutées pour un crime qui n'existe que dans la tête de ses accusés. De l'autre côté, la magie est bien réelle, et moins employée que la sorcellerie. Cette magie, généralement plus pratiquée par les hommes, est un crime contre l'Eglise catholique puisqu'elle est réelle :

> *« Il Mago agisce e coopera ed è cagione almeno impellente che il Demonio produca l'effetto La Strega nulla agisce ma piuttosto pate a nulla stimola il Demonio ma piuttosto in sè riceve l'effetto di quello o vogliam dire della sua guasta e sporca immaginazione. Il Mago è vero Malefico ma la Strega è piuttosto maleficiata che Malefica. Il Mago comanda a Satanasso la Strega ubbidisce. E per fine nella Magia intervien sempre realmente il Demonio ei veri patti o espressi taciti con quello laddove nella Stregheria ideale è il commerzio e vani ed immaginari i patti. Di quì si vede che gravissimo è il primo delitto »*[139]

Cependant, sa différenciation entre magie et sorcellerie n'est pas compréhensible : quelles pratiques demandent l'aide du diable ? Et quelles sont les autres qui sont imaginées ? Tartarotti peine à expliquer cette différence, et la vraie différence que l'on trouve ici est celle du genre : on le voit dans son utilisation des mots *streghe* pour la sorcellerie (et non *stregoni*) et *maghi* pour la magie. Comme tous les auteurs le précédant, Tartarotti est envahi par sa culture catholique occidentale, et est convaincu que la sorcellerie est associée au sexe féminin. Toujours d'après notre auteur, les auteurs de la magie ont tendance à être plus éduqués, comme le résume Maffei dans son premier ouvrage : « *Questi dice esser sovente Soggetti dotti e che per imparar l'arte demoniaca hanno viaggiato assai; e instruiti in Goezia, e Teurgia o dal Demonio o da libri, si vagliono di parole strane, caratteri, esorcismi, esecrazioni, recitano parole sacre, e divini nomi, e*

---

prodigiosa di Streghe e nientedimeno così placida e tranquilla si trova sempre l aria che non si sente nè pur un soffio di vento", *ibid.*, p.75.

[139] *Ibid.*, p. 161.

con molto studio apprendono i misteri della scienza Satanica, onde meritano la morte; ma grande secondo lui è la differenza fra Maghi, e Lamie. »[140]

En somme, la magie serait donc une pratique plus intellectuelle, moins accessible au petit peuple, et souvent le terrain de pratique d'hommes éduqués, ayant voyagé et trouvé de nouveaux « sortilèges ». Il la définit d'ailleurs comme « *un'impostura di Sacerdoti, di Medici* »[141], alors que la sorcellerie ne serait que « *una chimera ed un fanatismo per lo più di povere donnicciuole o d altra gente vile e plebea* »[142].

Le genre est donc au cœur de l'argumentation de Tartarotti, et, en voulant défendre les sorcières des condamnations à mort qu'elles subissent, utilise une argumentation contre les femmes. C'est une logique que l'on retrouve également au travers de nos procès : du fait de la logique sexiste des autorités masculines contre les femmes, elles se retrouvent « sauvées » d'une chasse aux sorcières, puisqu'on accorde que très peu de crédit à leur intelligence.

De son côté, Maffei n'accepte pas cette différenciation entre magie et sorcellerie : pour lui il s'agit de la même chose.

Sur la sentence qui devrait être différente entre les mages et les sorcières, Maffei est d'accord sur le fait qu'il faut avant tout éduquer les jeunes femmes persuadées d'avoir effectué un vol nocturne jusqu'au sabbat[143]. Ainsi, Maffei pense également que les femmes ont tendance à imaginer certaines scènes qu'elles ont vécu, et ne mentionne jamais les hommes dans ce cas. Cependant, pour notre auteur véronais certaines pratiques doivent être punies, à partir du moment où les accusés de sorcellerie ou de magie acceptent de donner leur âme au diable, que leurs sortilèges fassent effet ou non[144].

Il s'agit par conséquent d'un débat pesant, qui englobe différents intellectuels. Même si la question du sabbat n'est pas abordée dans les procès du Saint Office vénitien, Tartarotti et Maffei décident de s'affronter sur ce thème.

---

[140] Scipione Maffei, *Arte magica dileguata lettera del signor marchese Maffei al padre Innocente Ansaldi dell'Ordine dei Predicatori* (Vérone: per Agostino Carattoni, 1749): p.24.
[141] Girolamo Tartarotti, *op. cit*., p. 429.
[142] *Idem*.
[143] Scipione Maffei, *op. cit*., « *Vuol senza dubbio la carità, che prima d'altro si cerchi d'instruir bene, e d'illuminare quelle femmine pazze, che per cose udite raccontare, o lette, ingombrate da false immaginazioni, o da desiderj perversi, si aggravano confessando delitti falsi* », p.28.
[144] *Idem*.

Nous sommes donc face à deux auteurs qui sont totalement en désaccord sur le sujet de la sorcellerie et de la magie[145].

Le diable et le rationalisme

Comme c'est le cas pour la polémique entre Tartarotti et Maffei, on constate au milieu du siècle un changement, une *svolta*, dans les arguments des intellectuels.

Comme nous l'avons souligné précédemment, il ne s'agit pas d'un changement de paradigme soudain, mais qui a connu quelques racines précédemment. Par exemple, à la fin du XVIIe siècle, le théologien néerlandais Balthasar Bekker, dans son *De Betoverde Weereld* avance l'argument que l'âme ne pouvant pas agir sur les corps des autres personnes, le diable ne peut donc pas avoir d'influence sur les humains, étant seulement un esprit sans corps[146].

On constate à la lecture de tous ces ouvrages que l'argument du vol au sabbat des sorciers et sorcières reste central tout au long du siècle ; en effet, la question principale des intellectuels étudiant la sorcellerie est la suivante : les pratiquants peuvent-ils se rendre à leurs réunions nocturnes en volant à travers l'air ? Pour beaucoup, la réponse à cette question est la preuve de l'existence de la sorcellerie.

C'est aussi tard qu'en 1753 que Clemente Baroni Cavalcabo' publie son œuvre *L'impotenza del demonio di trasportare a talento per l'aria da un luogo all'altro i corpi umani* : cela signifie que l'on débat encore de la question dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Si, cependant, un des objectifs du livre était de soutenir de nouveau l'inexistence du vol vers le sabbat, l'auteur le voyait surtout comme une manière de montrer l'importance de revoir le débat théologique, en utilisant le débat scientifique et rationaliste pour analyser l'autorité du diable et des Saintes Ecritures[147].

Même si les arguments débattus au cours du siècle semblent les mêmes que ceux analysés lors des siècles précédents, on constate cependant que les Lumières s'insèrent plus dans un débat philosophique, et même scientifique, que dans un débat théologique. La question n'est plus tant de savoir à quel point les sorciers et les sorcières doivent être puni.e.s, mais

[145] Pour Antonio Trampus, si ces différentes œuvres s'inscrivent bien évidemment dans le débat plus global européen des Lumières, il s'agirait également des dernières années de la polémique entre Maffei et Muratori et de leurs soutiens (Antonio Trampus, *op. cit.*, p.25).

[146] Riccarda Suitner, « La demonologia di Clemente Baroni Cavalcabò nel contesto del dibattito europeo, tra Leibniz e Bekker », in *Gli illuministi e i demoni, op. cit.*, p.79.

[147] Antonio Trampus, *op. cit.*, p.28.

plutôt de raisonner de faits physiques et philosophiques[148]. On constate également un glissement sur le « monopole des superstitions » : nous avions déjà remarqué qu'au siècle précédent les médecins avaient pris part au débat sur ces superstitions. Le XVIIIe siècle est le moment où les Lumières prennent la première place sur ce qui est superstitieux ou non, changeant peu à peu sa définition, pour se rapprocher de celle actuelle.

Conclusions

Par conséquent, pouvons-nous désormais répondre à la question suivante : notre sujet d'étude est-il un sorcier, un magicien, un superstitieux ou un hérétique ? Nous pourrions même ajouter la question suivante : n'est-il pas tout simplement une victime de l'Eglise (catholique, dans notre cas) ?

La réponse n'est pas simple, puisque comme nous l'avons vu, les appellations et les conceptions de ces hommes pratiquant la magie et la sorcellerie évoluent dans le temps, mais également selon les individus qui les étudient. Il est important de souligner que tout au long de la longue période que nous venons d'analyser, l'existence de la sorcellerie et des pratiques magiques n'est pas remise en question.

En fonction de l'époque, et de l'auteur s'y intéressant, les hommes pratiquants la sorcellerie détiennent une appellation différente. Cependant, tous les termes abordés se recoupent.

Malgré tout, il serait légitime de se demander pour le lecteur si finalement le sujet d'étude choisi pour cette recherche existe. Finalement, si la définition n'a cessé d'évoluer au cours des siècles, et principalement à partir de la fin du Moyen Âge, le point commun que nous retrouvons à toutes ces personnes est le rapport (voulu ou non) avec le diable et les démons. Jusqu'aux débats des Lumières, du moins en Italie, la place du diable est centrale dans la magie, la sorcellerie, la superstition et l'hérésie. Son réel pouvoir est débattu tout au long des siècles, mais il est sûr pour tous les auteurs que les pratiquants de sorcellerie et magie y sont liés.

Le point commun de tous les hommes que nous étudions pour cette recherche est finalement l'usage illicite du surnaturel, qui, opposé au monde naturel, est reconnu par les intellectuels de tous les siècles que nous venons de voir.

[148] Voir Stuart Clark, *op.cit*., p.88.

Nous constatons dans tous ces ouvrages que la sorcellerie, ou les pratiques magiques, utilisée par les hommes est très souvent définie par ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire que les auteurs, devant la difficulté de définir précisément leur sujet, tendent à montrer la sorcellerie comme le contraire de ce qu'un bon chrétien doit faire[149]. Finalement, l'appellation « sorciers » est la plus parlante et la plus commode pour permettre au lecteur de comprendre à quel sujet nous nous intéressons.

Mais il est important de souligner combien l'analyse par le prisme du genre est importante pour répondre à ces questions : le traitement réservé aux femmes et hommes dans ce type de littérature est différent. La construction du sexe social par l'Eglise est tout à fait visible au travers de la démonologie, et correspond à la vision dichotomique de la conception chrétienne du monde. Comme l'a souligné Joan Wallach Scott, l'étude du genre est avant tout l'étude de la construction des différences basées sur le sexe biologique[150]. Tous les textes, allant donc du XVe au XVIIIe siècle se retrouvent en ceci que les femmes sont considérées comme les plus enclines à céder au Diable, et par conséquent à la sorcellerie. En effet, absolument tous les textes abordés ici proposent de grandes différences, physiques, psychiques et sociales, entre les hommes et les femmes. Cependant, ce sexisme ne fait pas à Venise des femmes les grandes victimes de la persécution de la sorcellerie : elles sont persécutées quasiment autant que les hommes.

Si nous venons de voir quelles étaient finalement les définitions des sorciers et de leurs pratiques au travers la littérature intellectuelle, il est nécessaire désormais de comparer tout ce qui vient d'être vu avec la réalité des procès.

[149] Stuart Clark fait la même observation. « Witchcraft was construed dialectically in terms of what it was not; what was significant about it was not its substance but the system of oppositions that it established and fulfilled », Stuart Clark, *idem.*, p.9.
[150] Joan Wallach Scott, « Gender: still a useful category of analysis? », *Diogenes* 57, n° 1 (2010): pp.7-14.

Chapitre 2 : Être un sorcier

> *« The point here is not to deny that, generally speaking, more women than men were accused of witchcraft. This is a central, indisputable feature of early modern witch-hunting that cannot be ignored. Nevertheless, it is a feature that is far from uniform, and that lack of uniformity must be taken into account in analyses of gender and witchcraft in early modern Europe. The 'big picture' was not monochromatic, even on the often-polarised field of gender; it needs to be shaded in, nuanced, to reflect its polychromatic character. »*[1]

Nous venons de voir comment les intellectuels de la Renaissance et de l'époque moderne ont tenté, de manière évolutive, de définir ce qu'était la sorcellerie, en continuant d'être assez dissipés sur la définition des pratiquants masculins.

Il est désormais important de comparer ces données avec les procès qui se déroulent à Venise, pour comprendre quelles différences peuvent exister entre la théorie et la pratique. Que signifie être un sorcier aux yeux du tribunal de l'Inquisition aux XVIIe et XVIIIe siècles ? Quelles sont les conséquences de cette dénomination à Venise ?

Avant tout, il est important de comprendre l'importance des pratiquants masculins de sorcellerie à Venise. Nous l'avons déjà souligné, la sorcellerie a pendant très longtemps, dès le début de sa persécution nous pourrions dire, été associée au sexe féminin. Et c'est un fait que l'on ne peut nier : la majorité des victimes étudiées de la persécution de la sorcellerie[2], la « chasse aux sorcières », sont des femmes, en Europe et

---

[1] Lara Apps et Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe* (Manchester University Press, 2003).

[2] Les historiens ont tendance à retenir le pourcentage de 80% de femmes chez les accusés de sorcellerie en Europe entre 1580 et 1680. Robert Muchembled, *Sorcières: justice et société aux 16e et 17e siècles* (Ed. Imago, 1987), p.7. Voir encore : « *We will never know even the approximate total of those accused of and executed for witchcraft in the period of the craze, roughly speaking the years between 1450 and 1750: what is strikingly evident, however, is that in almost every sample of cases for which we have evicence, the majority of those accused and condemned were women. The exact proportion varied regionally and chronologically, but, overall, something like 80 per cent of witches were women* », in James Anthony Sharpe, « Witchcraft and women in seventeenth-century England: some northern evidence », éd. par Brian

dans les Colonies[3], à l'époque moderne. Seulement, depuis les années 2000, les historiens ont commencé à analyser la part masculine de ces persécutés : on trouve également des hommes[4].

Evidemment, cette présence masculine dépend des zones géographiques et de l'organe qui les persécute. De plus, dans la majeure partie des cas, à quelques exceptions près, ces hommes ne représentent qu'une minorité sur le nombre total de personnes jugées. Le tableau ci-dessous (fig.3) représente les études faites sur les hommes en 2003, rassemblées par Lara Apps et Andrew Gow[5]. Cependant, il est nécessaire d'aller au-delà de l'argument classique, affirmant que les hommes se retrouvant également jugés pour sorcellerie étaient forcément associés à une femme. Tout du moins pour Venise, comme nous allons le voir par la suite, ce n'est pas le cas, puisque les procès mixtes ne représentent que 11% du total des procès.

Lieu	**Date**	**Pourcentage hommes**
Evêché de Basel	1571-1670	5
Hongrie	1520-1777	10
Essex, Angleterre	1560-1602	13
Allemagne du Sud-Ouest, nombre d'exécutions	XVe-XVIIIe	18,5
Nouvelle-Angleterre	1620-1725	14
Ecosse	1560-1709	16
Norvège	1551-1760	20
Venise	1550-1650	**24**

P. Levack, *Gender and Witchcraft: New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology* 6, nº 2 (2013), p. 153.

[3] Pour un ouvrage de synthèse sur l'Europe et les colonies, voir Brian P. Levack, *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America* (Oxford University Press, 2013).

[4] L'ouvrage précurseur, désormais classique, de cette recherche sur les hommes, également responsable de cet intérêt que je porte aux hommes dans cette recherche, est Lara Apps et Andrew Gow, *op.cit*., 2003. Les autres ouvrages de référence sont les suivants : Frances Timbers, *Magic and Masculinity: Ritual Magic and Gender in the Early Modern Era* (Bloomsbury Publishing, 2014) ; Alison Rowlands, *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe* (Springer, 2009) ; Rolf Schulte, *Man as witch: male witches in Central Europe* (Springer, 2009). Très récemment ont été présentés les travaux de S. Morgan, *Perspectives on Male Witches in Early Modern England*, these de doctorat, (University of Bristol, 2019).

[5] Lara Apps & Andrew Gow, o*p. cit*., p.45

Suède Sud	1635-1754	25
Fribourg	1607-1683	36
Zélande	1450-1729	37
Pays de Vaud	1539-1670	42
Finlande	1520-1699	49
Burgondie	1580-1642	52
Paris[6]	1692-1783	59
Estonie	1520-1729	60
Normandie	1564-1660	73
Russie[7]	XVIIe	75
Islande	1625-1685	92

Figure 3 *: pourcentages d'hommes dans les procès pour sorcellerie*

On constate par exemple qu'en Islande, la très grande majorité des accusés de sorcellerie sont en fait des hommes[8]. On note cependant une réelle disparité dans le pourcentage d'hommes présents entre les régions. Si, comme nous l'avons déjà souligné, cela est dû aux différentes cours de justice qui jugent les cas de sorcellerie (il existe les différentes Inquisitions, mais également les cours gérées par les évêques ou bien les cours de justice laïques, comme le Parlement), cela est également sûrement dû à la culture de chaque zone. D'ailleurs, cette évolution des persécutions dans le temps montre bien ces changements de culture, engendrés par des changements économiques et sociaux, puisque les mentalités changent, également à propos de la sorcellerie.

Du côté de Venise, les chiffres présents dans le tableau ci-dessus, basés sur l'étude de Ruth Martin, nous indiquent une présence masculine qui atteint les 24% dans la période antérieure à celle que nous étudions ici, entre 1550 et 1650. Ce pourcentage augmente largement pour les XVIIe et XVIIIe siècle, puisque les procès n'incluant qu'un seul homme correspondent à 38% des procès au total entre 1630 et 1797, et ce nombre monte à 49% lorsque l'on inclut les procès mixtes (c'est-à-dire incluant au moins un homme et

[6] Ulrike Krampl, *op.cit.*, p.21.

[7] Donnée ne se trouvant pas dans l'ouvrage de Gow et Apps, que l'on trouve dans Valerie Kivelson, *Desperate Magic: The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia* (Cornell University Press : Ithaca, 2013): p.83.

[8] Kirsten Hastrup, « Iceland: Sorcerers and paganism », *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 383-401.

une femme), comme en atteste le graphique ci-dessous (fig.4). On constate par conséquent une augmentation des cas masculins à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle, si ce n'est avant.

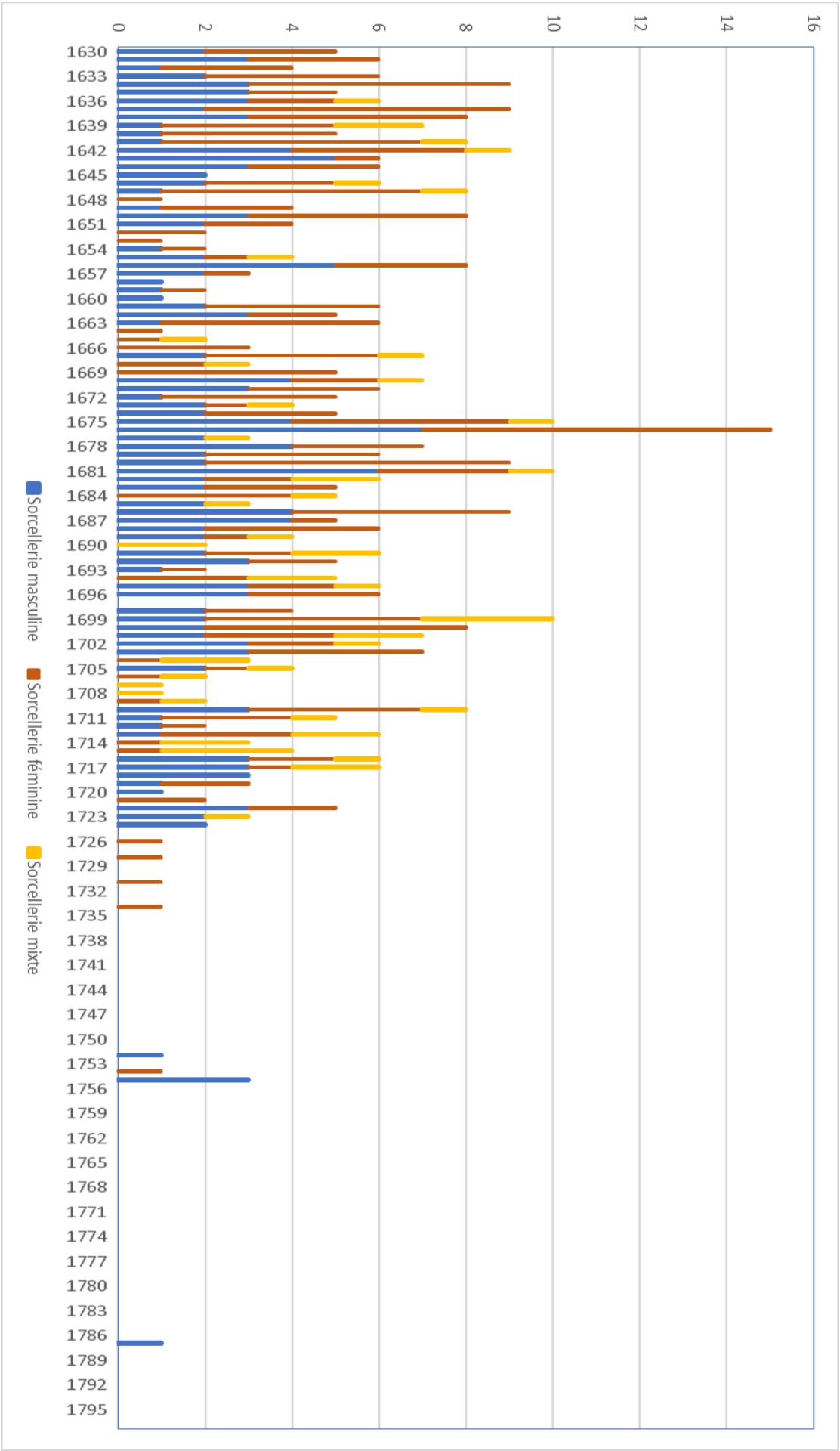

Figure 4 *: Procès pour sorcellerie, Inquisition vénitienne (1630-1797), 480 procès*

Le graphique ci-dessus (fig.4) nous aide à la compréhension du phénomène : on constate dans un premier temps que la persécution de la sorcellerie n'est pas régulière[9]. En effet, on ne constate pas de tendances particulières en fonction de l'époque, et on voit que les dénonciations sont nombreuses certaines années, et très peu d'autres années pourtant de la même décennie. On peut cependant noter une claire scission dans la persécution à partir des années 1720 : il n'y a quasiment plus de procès après cette date, à quelques exceptions près.

Cependant, pour comprendre le phénomène de la persécution de la sorcellerie, il faut également s'intéresser aux autres persécutions effectuées par le tribunal, pour comprendre le contexte dans lequel nous nous trouvons.

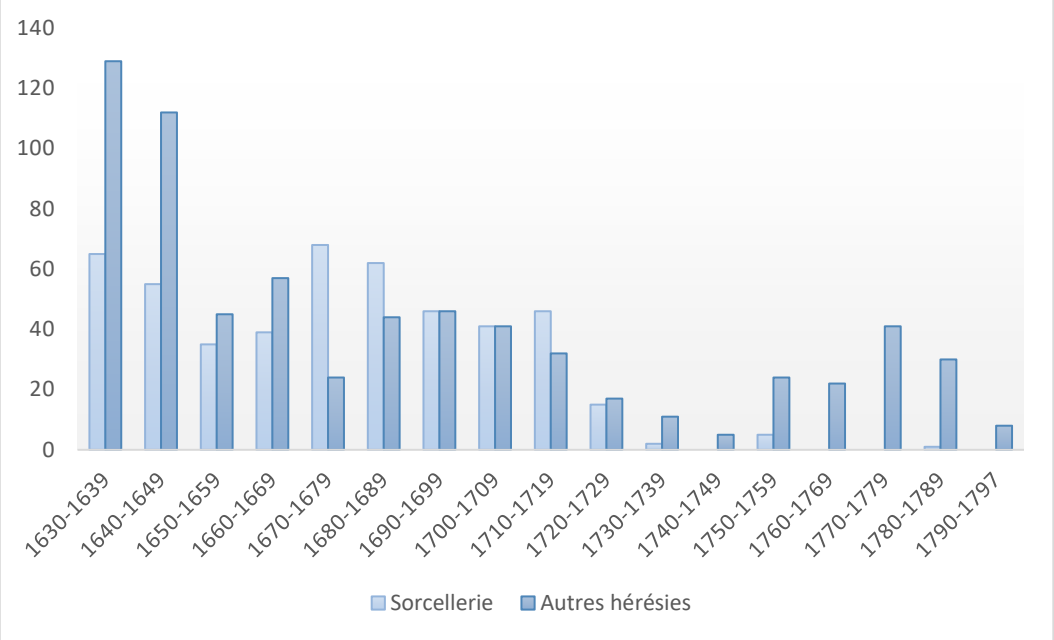

***Figure 5** : procès de l'Inquisition vénitienne*

Le graphique ci-dessus (fig.5) nous permet de voir que la sorcellerie devient l'hérésie prioritaire entre les années 1660 et 1720, pour ensuite ne quasiment plus être jugée. Ce n'est pas un fait anodin car, même si l'on voit que d'une manière générale l'Inquisition effectue moins de procès à parti des années 1660, la sorcellerie semble devenir une

[9] Rappelons que nous dénommons « procès » toute forme qui commence avec une accusation, et qui parfois s'arrête à l'accusation. 43% de ces procès se font sans que l'accusé ne soit présent, mais surtout un tiers des procès sont des dénonciations faites par une tierce personne qui n'aboutissent pas à une enquête du tribunal.

priorité, ce qui peut paraitre étrange à une époque ou d'autres puissances commencent déjà à isoler le problème de la sorcellerie[10].

De plus, si la sorcellerie prend proportionnellement de l'importance, on constate également que les procès incluant au moins un homme sont en augmentation, puisque si les procès intentés uniquement contre les hommes restent toujours inférieurs au nombre de procès intentés contre les femmes, les procès mixtes prennent plus d'importance dans les accusations. C'est effectivement dans la période de persécution « importante » de la sorcellerie (1660-1720) que nous constatons le plus grand nombre de procès mixtes (fig.6).

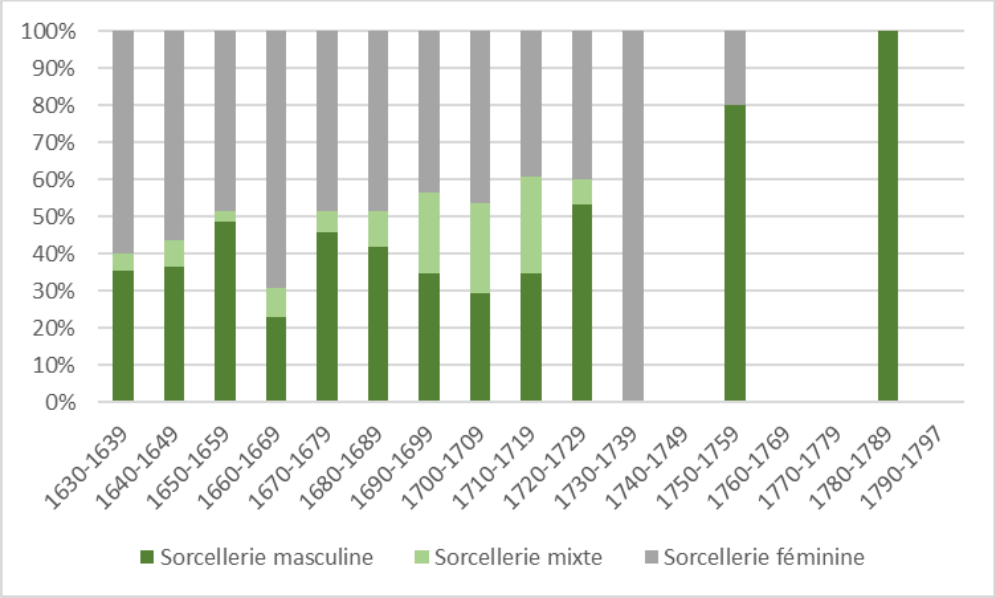

***Figure 6** : division des procès pour sorcellerie*

Naturellement, nous traitons ici de pourcentages, et le nombre de procès n'est en effet que relatif : comme nous l'observons dans le graphique (fig.6), les procès sont moins nombreux à partir de ces années. Cependant, cette donnée est intéressante : lorsque le tribunal perd de son pouvoir, les procès pour sorcellerie prennent le dessus sur les autres cas possibles d'hérésies, et le pourcentage d'hommes dans ces cas augmente. Rappelons également que ces nombres sont basés sur les dénonciations : lorsque l'Inquisition perd de son importance, les Vénitiens ont tendance à accuser plus d'hommes que de femmes.

[10] Par exemple dans le Saint-Empire-Romain-Germanique, qui décide de ne plus accuser les sorciers et sorcières de pactes avec le démon, mais simplement de certaines pratiques magiques interdites (« les accusations de culte démoniaque sont remplacée dans le Saint-Empire par des accusations de jeteurs de sort […], de diseurs de bonne aventure […], et de chasseurs de trésors », Antoine Follain, *La sorcellerie et la ville* (Presses universitaires de Strasbourg, 2019), p.24.)

Si Keith Thomas avait associé ce déclin de la persécution au changement de mentalité des élites, classe d'où proviennent les juges, ou encore les avocats[11], nous constatons ici que si changement de mentalités il y a, il provient également des classes inférieures, puisque dans notre cas ce sont les Vénitiens qui continuent de venir dénoncer ce qu'ils savent. Est-ce que la persécution continue surtout car les Vénitiens continuent de croire à la sorcellerie et à la dénoncer ?

Il semblerait avant tout que cette persécution soit le fruit de toutes les classes sociales, comme nous l'avons observé dans le chapitre précédent. Jusqu'au XVIIIe siècle, les intellectuels continuent de débattre sur la réalité des pratiques surnaturelles, et des auteurs comme Tartarotti soutiennent encore au milieu du siècle l'existence au moins de la magie. La persécution viendrait donc de toutes les couches de la société.

On constate également qu'il n'existe pas dans la période que nous étudions une forte supériorité des cas contre les femmes, et que si les procès contre uniquement des femmes sont *toujours* majoritaires (sauf dans les dernières décennies de la persécution), ils le sont de peu[12].

Toutes ces données analysées de manière sérielle nous donnent donc des indications importantes sur la présence masculine, dans les cas de sorcellerie, devant le tribunal de l'Inquisition vénitienne ; elle est plus importante que ce que les historiens auraient pu penser.

En effet, elle se rapproche par exemple plus de la persécution qui a lieu en Finlande aux XVIe et XVIIe siècle, au niveau des statistiques. En d'autres termes, cette présence masculine représente quasiment la moitié des cas pour sorcellerie, et il est important de comprendre pourquoi autant d'hommes sont jugés, alors que dans d'autres zones européennes les femmes représentent la grande majorité des accusé.e.s. Il est également nécessaire de s'interroger sur cette importance de la présence masculine, alors que la sorcellerie est un crime associé au sexe féminin à l'époque.

[11] « *The explanation for this lies in the changed attitude of the educated classes who provided the judges, lawyers*… », Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Penguin Books, 1973), p.681.
[12] Voir figure 4.

Les sorciers vénitiens : un profil sociologique ?

La sorcellerie vénitienne

Il est dans un premier temps intéressant de regarder quelles sont les pratiques que nous avons regroupées sous l'intitulé de « sorcellerie », pour comprendre quel niveau de menace elle représente pour le Saint Office vénitien.

D'une manière générale, à Venise, que ce soit pour les hommes ou pour les femmes accusé.e.s de sorcellerie, il n'existe que très peu d'accusation de maléfices[13]. En effet, les usages de la magie sont pour la plupart à titre « bénéfique » dans le sens où ceux qui les utilisent ne cherchent pas à faire du mal directement aux autres personnes. Bien évidemment, ce terme de « bénéfique » est relatif, puisqu'aux yeux du tribunal vénitien, aucune magie n'est bénéfique : elle est proscrite et ses pratiquants doivent être punis. On ne trouve que 14 accusations de magie uniquement maléfique.

Pietro Magatti, dont nous détenons la déposition datant de 1624[14], est un de ces sorciers « maléfiques ». En effet, il se présente à l'inquisiteur pour raconter comment 35 ans auparavant, lorsqu'il avait 20 ans, il avait tenté un maléfice contre un homme. Les souvenirs étant lointains, il ne raconte que ce dont il se souvient, et nous n'avons que très peu d'éléments. Il raconte qu'il était ami avec un gentilhomme du nom de Giovanni Antonio Cattanei, et qu'ils ont tenté tous les deux, mais accompagnés d'autres amis, d'effectuer un maléfice pour tuer un autre gentilhomme, ennemi de Giovanni Antonio. Pietro ne souvient plus exactement du sortilège qu'ils avaient alors utilisé, mais il sait qu'ils avaient alors dû faire appel à un homme d'Eglise, et qu'ils avaient disposé divers objets et ingrédients dans une caisse, dont une petite statue de cire à l'effigie d'un homme[15]. Malgré tout, les faits remontant à trop longtemps, et Pietro étant incapable de donner plus de détails, le tribunal ne commence pas d'enquête.

---

[13] Voir Jonathan Seitz, *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice* (Cambridge University Press, 2011) ; Brian Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670* (Bloomsbury Academic, 1997) ; Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650* (Basil Blackwell,1989). Sur ce point, nous constatons le même phénomène qu'en Angleterre (Elizabeth J. Kent, « Masculinity and male witches in old and New England, 1593–1680 », *History Workshop Journal*, 2005, p.71)

[14] ASV, *Savi*, b.98.

[15] Cette pratique, que l'on retrouve parfois dans les archives du Saint Office, ressemble beaucoup à ce que nous définissons aujourd'hui comme la pratique des « poupées vaudous », dont l'effigie devrait représenter la personne que l'on souhaite toucher avec le sortilège qu'on utilise. On la retrouve déjà au siècle précédent, et également chez les femmes, comme dans le procès contre Margherita Nauta, qui utilise une statue de cire contre son mari, dans le but d'éviter son infidélité, en insérant des aiguilles dans des parties symboliques du corps humain (ASV, *Savi*, b.58). C'est en réalité une pratique antique, car elle existe depuis l'Antiquité au moins Christopher A. Faraone, « Binding and burying the forces of evil: the defensive use of" voodoo dolls" in ancient Greece », *Classical Antiquity* 10, nº 2 (1991): 165-220.

Un autre procès pour maléfice, qui s'assimile beaucoup plus à l'idée de sortilège que l'on a pu relever dans la littérature de l'époque moderne du chapitre précédent, est celui qui a lieu quelques décennies plus tard, en 1691, contre Bernardo Longo et Teodoro[16].

Le cas est en effet intéressant, puisqu'il commence avec l'accusation de Margarita Caverloto le 22 novembre : elle accuse Bernardo Longo d'avoir jeté un maléfice à son fils, Giovanni Basso, en lui donnant 10 ou 12 *cecchini*, des pièces de monnaie, sûrement ensorcelées car elles étaient le véhicule du maléfice. Avec le temps, Margarita s'est aperçue que son fils Giovanni perdait la santé, et même la tête[17], jusqu'à se retrouver enchaîné à cause de sa folie. L'épouse de Giovanni est également appelée à témoigner devant l'inquisiteur, et explique qu'elle sait que Bernardo Longo a agi avec la complicité d'un certain Teodoro, dont nous ne connaissons pas le nom de famille. Pourquoi voudrait-il faire du mal à Giovanni ? Simplement car elle a refusé la demande en mariage de Bernardo, au profit de Giovanni, c'est pourquoi l'accusé aurait cherché à tuer son rival.

Le premier accusé à être interrogé est Teodoro, puisqu'il était déjà emprisonné dans les geôles du Conseil des Dix, car il avait déjà tenté de faire du mal physiquement (sans passer par la sorcellerie) à Giovanni Basso. Cependant, étant d'un âge avancé, et infirme, l'interrogatoire ne dure pas longtemps à cause de sa mauvaise santé.

Quelques temps plus tard, Bernardo Longo écrit au Saint Office, ayant douté qu'il était accusé de sorcellerie, pour expliquer qu'il n'est pas coupable, et pour envoyer directement sa défense et des témoins à décharge, en sa faveur.

Le procès se termine de manière positive puisque le Saint Office reçoit l'avis d'experts qui affirment que Giovanni Basso est en réalité soigné, et qu'il souffrait d'un mal naturel. Ce procès en particulier rappelle fortement les accusations de maléfices que l'on peut retrouver d'une manière générale contre les femmes, accusées d'être des *malefiche*.

Mais comme nous l'avons déjà souligné, la magie maléfique ne reste qu'une minorité des cas de sorcellerie masculine à Venise, puisqu'elle représente 5% des procès que nous détenons. Parmi ces procès, seulement trois font mention directe du Diable et de son invocation ; nous sommes par conséquent assez loin de l'association des mages et du pacte avec le diable que nous avons pu observer dans la littérature.

---

[16] ASV, *Savi*, b.126.

[17] "*perdeva il senno*", *ibid*., interrogatoire de Margarita du 22 novembre 1691.

La sorcellerie vénitienne est en réalité plus « positive » que les maléfices, puisqu'elle est avant tout un moyen d'améliorer le quotidien des Vénitiens. En effet, loin du mal que l'on peut faire contre quelqu'un, les sorciers vénitiens cherchent avant tout à obtenir certains éléments qui pourraient les faire se sentir mieux.

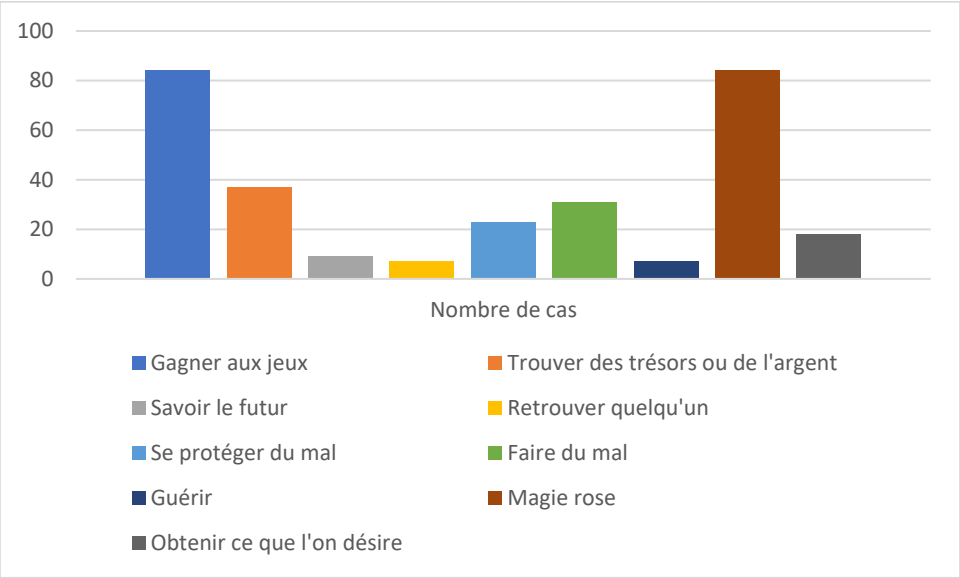

***Figure 7** : objectifs de la magie des accusés*

Effectivement, nous constatons (fig.7) que la priorité des hommes pratiquant la sorcellerie est avant tout l'argent : les sortilèges pour l'obtenir – de diverses manières – concerne 46% des accusés (fig.8). On constate également que les pratiques magiques se concentrent sur uniquement quelques objectifs en particulier. Bien sûr, la catégorie ici nommée « obtenir ce que l'on désirer » (en gris foncé, fig.7) regroupe beaucoup d'objectifs différents : cela dépend des désirs de ceux qui l'emploient.

A ce propos, un ouvrage très utilisé à Venise, ainsi que dans d'autres zone de l'Europe, est la Petite Clé de Salomon, trouvé sous le nom de *Clavicula Salomonis*[18]. Dans sa version complète, il permet à ses lecteurs d'effectuer différents sortilèges pour obtenir ce qu'ils recherchent, et cela va bien évidemment de la magie rose, en passant par l'obtention de l'argent, mais également à certains sortilèges pour être invisibles ou bien pour savoir se téléporter. Par exemple, le sortilège pour retrouver un voleur doit, d'après le

[18] Pour une étude approfondie du manuscrit et de sa transmission à Venise, voir Federico Barbierato, *Nella stanza dei circoli: Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII* (S. Bonnard, 2002).

manuscrit[19], s'opérer de la sorte : une oraison doit être prononcée, dans un lieu décent et lavé. L'auteur précise dans les premiers chapitres de son ouvrage les conditions nécessaires pour chaque sortilège : l'heure, les objets, la manière dont disposer les objets, tandis qu'à la fin de l'ouvrage sont disponibles tous les pentacles à dessiner pour effectuer les sortilèges.

Il est important toutefois de souligner dès à présent qu'un homme qui se fait accuser de sorcellerie est souvent le fruit de plusieurs accusations différentes[20].

Obtenir de l'argent	46%
Magie rose	32%
Faire du mal	12%
Protéger et guérir	11%
Obtenir ce que l'on désire	7%
Savoir des choses	6%

Figure 8 : *pourcentages des objectifs de la magie*

A Venise, l'intérêt premier des sorciers est donc l'argent et en deuxième position nous retrouvons l'amour. Certains sorciers cherchent même à obtenir les deux : l'amour *et* l'argent.

C'est le cas de Ferdinando Gatti, dont nous connaissons l'existence grâce à la collaboration entre le Saint Office de Padoue et celui vénitien[21]. Le 30 janvier 1656, le tribunal padouan écrit une lettre à l'Inquisition vénitienne pour l'interrogation d'un témoin dans l'affaire contre Ferdinando Gatti. Les accusations contre lui, faites par un prêtre, sont multiples : au-delà de propos hérétiques et scandaleux, il est accusé de chercher des trésors par le biais de la sorcellerie. Sa méthode n'est pas expliquée, mais sa dénonciation nous apprend qu'il avait déjà été condamné par le Saint Office de Mantoue à cinq années de prison, pour avoir utilisé une hostie consacrée pour faire venir à lui une prostituée. En effet, il avait été reconnu coupable d'avoir inséré dans les habits de la prostituée une hostie, et en avoir porté une également, dans le but de créer une attraction entre les deux hosties, pour que de cette manière la prostituée vienne jusqu'à lui.

[19] Voir annexe pour l'index du manuscrit.
[20] C'est pourquoi la somme des pourcentages cités ici (fig.8) est supérieure à 100% : un homme est souvent accusé de divers types de magie.
[21] ASV, *Savi*, b.108

Utiliser une hostie n'est pas chose rare dans les procès pour sorcellerie : les objets sacrés sont très souvent utilisés.

Faire une typologie des moyens magiques mis en œuvre pour atteindre les objectifs n'est pas aisé, mais nous pouvons les diviser entre l'utilisation de livres, de procédés sacrés (objets ou prières), d'objets profanes et du mélange de ces deux derniers.

L'usage du sacré, et principalement des sacrements est appelé « l'abus de sacrement » et est sévèrement puni par le tribunal.

L'utilisation de croyances catholiques en y ajoutant des détails profanes est assez courante, et est intéressante à étudier.

C'est le cas par exemple dans un procès se déroulant en 1668, contre un groupe de personnes mixte[22]. C'est Angelo Rocco qui se présente le 20 février 1668 pour expliquer une conversation qu'il avait eu avec sa propriétaire, environ trois semaines auparavant. Celle-ci, Giulia, « *donna del mondo* »[23], lui a en effet fait part de son envie de faire baptiser un aimant qu'elle détenait en sa possession, ainsi que de faire prononcer une messe sur l'aimant. En d'autres termes, cela signifierait abuser à la fois du sacrement du baptême, mais également de celui de la consécration (moment clé de la messe qui intéresse Giulia). Pour ce faire, il fallait trouver un prêtre qui accepterait d'effectuer ces deux sacrements sur l'objet. Il est finalement trouvé : il s'agit du prêtre Giovanni Battista Facanoni, de l'église de San Mauritio, qui, avec son étole de prêtre, lisant les évangiles, et utilisant de l'huile sainte et de l'eau bénite, effectua le service demandé. Une fois l'aimant baptisé et consacré, Giulia savait qu'il fallait le faire passer sur un *traghetto*, lui faisant faire neuf voyages à son bord.

Lors de l'interrogatoire de Giulia, on constate que la femme d'Angelo, qui louait la maison avec lui, semble impliquée dans le sortilège. Giulia raconte en effet qu'ayant le cœur brisé par son compagnon, et en discutant avec Anna, l'épouse d'Angelo, celle-ci lui aurait expliqué qu'elle pouvait l'aider à faire revenir son amant.

Toujours est-il que le procédé utilisé est un mélange de rites ou d'objets assez métaphorique et de rites sacrés. Dans un premier temps, l'objet principal de ce sortilège, par ailleurs très utilisé à Venise, est l'aimant, et toujours pour la magie *ad amorem*. Si son nom français lui donne cette connotation amoureuse, aimant, du verbe aimer, sa

[22] ASV, *Savi*, b.115.
[23] *Idem*., f1r

parole italienne n'est pas la même. Cependant, l'effet magnétique de l'aimant, attirant à lui un autre aimant avec force, permet aux Vénitiens de l'utiliser métaphoriquement : en tenant l'aimant sur soi, la volonté est de faire venir la personne voulue à soi, comme le ferait un aimant sur un autre aimant.

Cependant, l'aimant n'est pas le seul élément de ce sortilège : deux sacrements sont utilisés sur l'objet, dans le but de lui donner un caractère puissant et surnaturel. L'aspect intéressant de ces abus de sacrement est justement qu'il ne s'agit pas d'imiter les rites catholiques, mais bien de les emprunter, pour obtenir le même effet que ces rites, lorsqu'ils sont effectués de manière licite : donner un pouvoir surnaturel, et faire de la métaphore une réalité[24].

Enfin, les neuf traversées en *traghetto* sont également un élément que l'on retrouve beaucoup dans nos procès vénitiens. La traversée du canal semble avoir une valeur importante et significative pour les habitants de Venise : elle donne un certain pouvoir à l'objet. Si la raison de ce pouvoir est difficile à expliquer, nous pouvons seulement constater que les Vénitiens attribuent une importance notoire à leur mer et leur lagune, et le transport par la mer, qui leur est quotidien, a une valeur symbolique dans leur vie de tous les jours. Nous pourrions hypothétiser que le passage sur l'eau a la même symbolique que les routes, que nous retrouvons parfois. Il pourrait en effet s'agir d'un rite de passage, associé au mouvement et au déplacement.

Par conséquent, les Vénitiens ont tendance à utiliser des rites, ou bien des objets, auxquels ils associent une valeur symbolique ou un pouvoir, le tout ayant un caractère métaphorique. Lorsqu'il ne s'agit pas d'un livre qui les guide dans l'opération d'un ou de sortilèges, les Vénitiens se tournent vers ce qu'ils connaissent déjà, et l'adaptent à leurs besoins.

L'autre « grand classique » des pratiques magiques est l'usage uniquement de rites chrétiens. On retrouve dans beaucoup de cas, l'usage de l'hostie consacrée.

Dans la cité lagunaire il existe un jeu de paris : celui dit de la *pizia*. Il s'agit en réalité d'un pari sur le nom des nobles qui seraient élus aux différentes postes du gouvernement de la République[25]. Au vu de la popularité des pratiques magiques sur les élections, on

[24] Comme le pain devient le corps du Christ lors de la consécration.

[25] Fabiana Veronese, « 'L'orrore del sacrilegio'. Abusi di sacramenti, pratiche magiche e condanne a morte a Venezia nel primo ventennio del Settecento », *Studi Veneziani* (n. LII, 2006), pp.303-305 ; Margherita Corsi, *Andata de mal per questo ziogo. Storie di madri, figli e scommesse particolari nella Venezia del Sei e Settecento* (QuiEdit, 2014).

peut facilement imaginer que tous les Vénitiens, mêmes ceux ne faisant pas partie du patriciat, s'intéressent de près aux élections, pour différents motifs.

Comment la sorcellerie peut-elle aider à gagner les paris sur les gagnants ? La technique est simple : il suffit de réussir à disposer une hostie consacrée dans la manche d'un noble qui participe aux élections. Par un pouvoir surnaturel, cette hostie doit donner l'avantage au noble en question, permettant ainsi aux Vénitiens de savoir sur quel individu parier.

C'est ce que raconte par exemple Marietta di Rossi[26], se présentant le 1er mai 1639 au tribunal, expliquant qu'elle voulait faire gagner aux élections le noble Piero Molino. Elle explique qu'elle avait parlé de ce désir avec une certaine Andriana, vagabonde, qui lui aurait alors expliqué qu'il existait un prêtre qui lui aurait donné une hostie consacrée pour qu'elle l'insère dans la manche du patricien. Le prêtre, Bernardino, serait en réalité un habitué de la *pizia*, puisqu'il y jouerait, d'après la deuxième comparution de Marietta[27]. Il semblerait qu'il soit également complice d'Andrianna, avec qui il commercerait les hosties.

Insérer une hostie dans la manche d'un noble est une pratique qui dure sur toute la période ici étudiée, puisque l'on retrouve exactement le même procédé jusqu'au XVIIIe siècle, comme en témoigne le procès contre Giovanni Moro[28].

Le cas commence le 1er décembre 1718, lorsqu'une certaine Angela vient raconter à l'inquisiteur ce qu'elle a vu. Deux ans auparavant, elle parlait avec une voisine, qui lui expliquait la ruine que lui avait apporté le jeu de la *pizia* : elle n'avait plus d'argent[29]. Cette même voisine lui expliqua alors que beaucoup de personnes connaissaient un secret spécial pour être certaines de gagner aux paris : au moment de la communion lors de la messe, elles n'avalaient pas l'hostie, le retiraient de leur bouche et la gardaient pour ensuite l'insérer dans la manche d'un noble, pour qu'il gagne les élections. Angela, en tant que bonne chrétienne, raconte qu'elle s'exclama alors de dégoût devant cette pratique abjecte. En s'exclamant « *Gesù Maria !* » cependant, Giovanni Moro l'aurait entendu, et voulait savoir pourquoi elle était aussi choquée. Elle expliqua alors ce qu'elle savait sur l'hostie pour gagner au jeu de la *pizia*, mais sachant que Giovanni était un adepte du jeu, elle lui rétorqua « *che guardasse bene di non fare tale osa, altrimente sarebbe andato à*

[26] ASV, *Savi*, b.95
[27] *Idem*, témoignage du 10 mai 1639.
[28] ASV, *Savi*, b.138.
[29] *« era totalm(en)te rovina », ibid.*, f1r.

casa del Diavolo »[30]. Cependant, Giovanni n'a pas suivi ses conseils, et s'est rendu coupable d'utiliser une hostie consacrée pour gagner de l'argent.

Cette manière de faire pour gagner de l'argent est en réalité à la portée de tous, puisqu'il suffit d'aller à la messe pour obtenir une hostie consacrée, sans même qu'un prêtre ne soit consciemment inclus dans le procédé. Il suffit ensuite de trouver une personne assez proche d'un noble pour réussir à insérer l'hostie dans la manche, ou pour lui donner une chemise. Mais comme l'a défini Angela dans le procès de 1718, c'est un acte interdit par la religion catholique.

Par conséquent, d'une manière générale, la sorcellerie que les hommes utilisent à Venise est peu maléfique, dans le sens où ils ne cherchent que très peu à faire du mal avec les sortilèges qu'ils utilisent, mais plutôt à améliorer le quotidien.
La longue durée nous montre qu'il n'y a pas beaucoup de changement dans les objectifs de cette sorcellerie, puisque la recherche de l'argent reste toujours le besoin principal, juste devant la recherche de l'amour (fig.9). A partir des années 1670, la recherche de l'argent prend clairement le pas sur l'amour, mais nous pouvons constater que ce sont deux objectifs recherchés par les Vénitiens tout au long de la période.

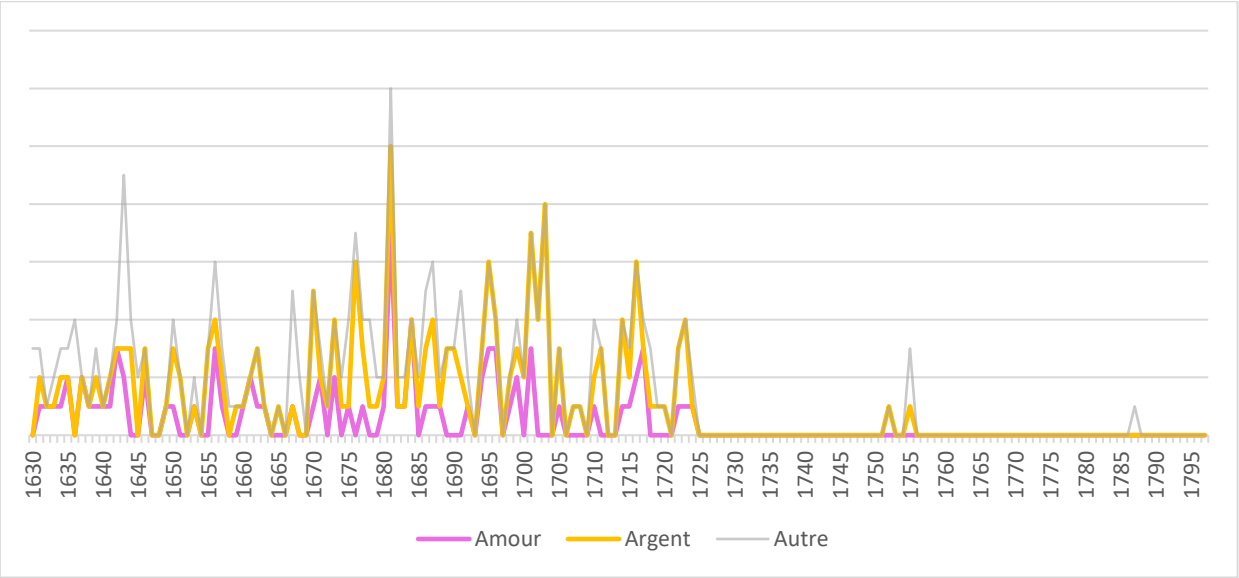

***Figure 9** : Objectifs de la sorcellerie utilisée sur la période 1630-1797*

Cependant, une sorcellerie plus « bénéfique » ne veut pas dire que ses pratiques sont autorisées par l'Eglise, loin de là. En effet, ce genre de sortilèges est considéré comme

[30] *Ibid.*, f1v.

hérétique, puisque la majorité utilise des objets et des rites sacrés, en principe réservés à l'Eglise. Ses pratiquants sont toujours considérés comme hérétiques, ou suspects d'hérésie. De nouveau, si le diable n'est que très rarement mentionné directement dans les dépositions et les témoignages, cela ne signifie pas pour le tribunal que le diable n'est pas présent. En tant que Tentateur par excellence, il se cache, selon la théologie de l'époque, dans les péchés que commettent les individus.

L'Inquisition vénitienne ne punit toutefois que très peu d'hommes se rendant coupables de sortilèges hérétiques, et surtout elle les déclare très souvent *suspects* d'hérésie, et non hérétiques. Par exemple, l'emprisonnement ne concerne que 13% des accusés. Si ce chiffre ressemble de près au pourcentage de maléfices, il s'agit en réalité d'un hasard, puisque les cas de sorcellerie maléfique ne résultent pas tous sur des peines de prison.

Mais la sorcellerie, comme partout en Europe, peut également conduire à une condamnation à la peine capitale : on note trois condamnations à mort au XVIIIe siècle pour ce que nous appelons « sorcellerie »[31].

En effet, pour comprendre les sentences plus sévères, il faut se pencher non pas sur l'objectif de la sorcellerie que les hommes utilisent, mais bien sur les moyens qu'ils mettent en place pour y arriver.

Et comme nous l'avons déjà souligné auparavant, le crime le plus grave pour le tribunal est l'abus de sacrement. En 1678, l'auteur Lorenzo Priori, dans son ouvrage *Pratica criminale, secondo il rito delle leggi della Serinissima Republica di Venetia*, décrit l'abus du corps et du sang du Christ comme le « *sacrilegio dei secrilegi* »[32].

Or, nous voyons sur la série de procès dont nous disposons, que l'abus de sacrement peut être utilisé pour différents buts : les Vénitiens en effet abusent de ces sacrements pour la magie rose, tout comme pour gagner de l'argent. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle nous trouvons autant d'hommes d'Eglises dans la position d'accusés : l'inquisiteur cherche à punir ceux qui laissent cet abus s'effectuer. On constate en effet une sévérité plus importante envers ces clercs, comme nous le verrons dans le chapitre 5. C'est en partie parce que sans eux, il n'y aurait pas autant de cas d'abus de sacrement.

La deuxième punition « forte » imposée par l'Inquisition dans les cas de sorcellerie est le ban, pour les individus n'étant pas Vénitiens d'origine.

---

[31] Fabiana Veronese, *op. cit*., 2006 ; *id*., « Ladri sacrileghi e 'celebranti non promossi'. Le condanne a morte nei rapporti fra autorità statali e inquisizione (XVIII sec.) », *Studi Veneziani*, vol. 59 (2010): pp.225-278.
[32] Cité dans Fabiana Veronese, *op. cit.*, 2006, p.291.

De cette manière, le tribunal écarte facilement les menaces qui ne viennent pas, d'origine, de son territoire, et envoie par conséquent la menace hérétique dans un autre Etat. C'est une manière assez habile de ne pas avoir à punir les personnes, et de laisser s'en charger son Etat d'origine : le tribunal chasse les hérétiques de la République vénitienne.

Par conséquent, la persécution de la sorcellerie masculine à Venise est tout à fait relative. Nous avons vu quelles étaient les pratiques, et à quel point elles étaient importantes au sein de la persécution de l'hérésie en générale. Nous pouvons donc affirmer sans trop de craintes que le tribunal est assez clément avec ses pratiquants.

Un problème de genre

Même si une analyse systématique des procès contre les femmes sur la même période devrait être faite, on constate d'une manière générale des aspects différents entre sorcellerie masculine et sorcellerie féminine. Il faut avant tout souligner que les objectifs sont exactement les mêmes chez les hommes que chez les femmes : on cherche principalement l'amour et l'argent, peu importe le sexe que l'on détient.

Cependant, au niveau du genre, nous pouvons souligner certaines différences. Avant toute chose, il ressort que la sorcellerie masculine est plus « intellectuelle »[33], dans le sens où les hommes ont tendance à utiliser plus de manuscrits, de secrets écrits, et ont tendance à abuser plus facilement des sacrements. Pour ce dernier aspect, cela n'est pas un hasard puisque la majorité des accusés sont des hommes d'Eglise[34]. On note en effet chez les femmes une tendance à utiliser plus d'objets et de rites profanes que les hommes, même si nous trouvons bien évidemment également des femmes qui abusent de sacrements ou qui utilisent certaines prières.

L'autre différence, à mon sens, majeure, est la sévérité des peines. La lecture des procès mixtes nous montre que lorsque les femmes sont impliquées dans un procès avec un ou plusieurs hommes, elles subissent des peines plus légères. Cet aspect n'est pas anodin, et doit absolument être pris en considération lorsque l'on veut analyser au travers de la perspective de genre.

---

[33] On note cette même tendance en Angleterre tout au long de l'époque moderne (Elizabeth J. Kent, *op. cit.*, p.72)

[34] Comme cela semble le cas à Paris par exemple, Ulrike Krampl, *op. cit.*, p. 38.

Nous l'avons souligné lors de l'introduction, et également en analysant les divers traités de démonologie : la sorcellerie est un problème genrée. C'est un crime qui est féminin par essence, à cause de la nature des femmes. La majorité des victimes de la « chasse aux sorcières » est de sexe féminin.

Dans ce cas, il est légitime de se demander pourquoi les hommes sont alors plus sévèrement punis. Que peut nous apporter l'analyse de genre pour répondre à cette question ?[35]

Il serait dans un premier temps facile de vouloir expliquer cette sévérité envers les hommes en continuant sur l'idée que la sorcellerie est alors *uniquement* un crime féminin, dans l'objectif de persécuter uniquement les femmes, et non la sorcellerie[36]. Une analyse rapide et erronée pourrait en effet nous faire dire que si les hommes sont plus condamnés que les femmes, c'est parce que justement ils se rendent coupables d'un crime féminin. Quel déshonneur pour un homme de se comporter comme une femme, alors que ce n'est pas le genre que l'on lui a attribué !

Cette analyse peut paraitre tentante lorsque l'on étudie la sorcellerie, puisqu'elle concorderait avec la tradition historiographique féministe sur l'argument[37]. Les hommes seraient alors punis simplement car ils se rendent coupable d'être féminin, et de s'attribuer des caractéristiques typiques du sexe faible.

Malgré tout, je suis convaincue qu'il faut aller au-delà de cette simple explication, en continuant d'utiliser le genre comme catégorie d'analyse[38].

Nous l'avons vu lors du chapitre précédent, et il est important de le souligner à nouveau : les hommes sont en réalité rarement définis comme des « sorciers », et les auteurs

---

[35] Rappelons l'utilité de l'analyse de genre grâce à Joan Wallach Scott, « Gender: still a useful category of analysis? », Diogenes 57, nº 1 (2010): 7-14.

[36] Christina Larner avait souligné comment la chasse aux sorcières a été un événement « sex-related » mais non « sex-specific », soulignant le fait que les femmes pouvant s'accuser entre elle, il ne s'agit pas d'une stratégie masculine visant à la destruction du sexe féminin. Christina Larner, *Enemies of God: the witch-hunt in Scotland* (Univ. Press, 1981): p.92.

[37] Dans une première synthèse sur l'historiographie genrée de la sorcellerie, Elspeth Whitney notait tous les travaux déjà effectués sur le lien entre sorcellerie et sexe féminin. Elspeth Whitney, « The Witch "She"/The Historian "He": Gender and the Historiography of the European Witch-Hunts », *Journal of Women's History*, vol. 7, nº 3 (Johns Hopkins University Press, 1995): pp. 77-101. Pour les synthèses, voir également Alison Rowlands, « Witchcraft and Gender in early modern Europe », *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (2013) ; Brian P. Levack, *Gender and Witchcraft* (Taylor & Francis, 2001).

Encore plus récent, voir la synthèse Laurel Zwissler, « In Memorium Maleficarum: Feminist and Pagan Mobilizations of the Burning Times », *Emotions in the History of Witchcraft* (Springer, 2016): pp. 249-268.

[38] A propos de la complexité des réponses que peut apporter l'analyse de genre, voir Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts: A Global History* (Wiley, 2004) : pp.37-43.

préfèrent utiliser, la plupart du temps, d'autres termes. Ce sont des mages, des lanceurs de sorts, même des magiciens hérétiques ; mais ce sont rarement des sorciers. Pourtant, à regarder de près ce qui leur est reproché, ce sont quasiment les mêmes pratiques que les femmes. Chercher l'amour, qui dans notre société actuelle pourrait être facilement associé aux femmes, est une pratique toute aussi courante, voire même chez les prêtres. A Venise, femmes comme hommes cherchent à obtenir de l'argent et l'amour en priorité. Il est donc important de ne pas faire valoir nos stéréotypes contemporains sur les stéréotypes qui pouvaient exister alors.

Ce qui prévaut dans les procès, comme dans la littérature que nous avons étudiée, principalement avec le temps avançant, c'est *l'ignorance de la femme*[39]. Nous avons remarqué qu'à partir du XVIIe siècle et au XVIIIe siècle, l'argument qui ressort le plus dans la littérature est celui de l'impossibilité du vol des sorcières : cela viendrait de l'imagination des femmes. En effet, il semblerait que le diable ne les trompe si bien, qu'elle pense réellement se rendre dans les airs, or, les hommes de sciences savent que c'est impossible. Les maux qui seraient l'œuvre des sorcières deviennent avant tout des impressions, et pas toujours des faits réels. Rappelons le manuel de Masini, qui indiquait que même lorsqu'une sorcière effectuait un sortilège, cela ne signifiait pas qu'elle avait forcément effectué un pacte avec le diable. *A contrario*, les mages, enchanteurs et autres devins étaient sans aucun doute des « compagnons du diable »[40], et doivent être excommuniés. Par conséquent, nous trouvons ici une explication assez convaincante de ce que l'on peut trouver dans les procès vénitiens : les hommes doivent être plus punis.

Un procès démontrera encore mieux la différence de traitement entre hommes et femmes, c'est-à-dire la différence *genrée*. Le 22 mars 1641, les époux Pavoni, Marietta et Domenico, se font accuser par leur voisine, Meneghina de savoir gagner au jeu de la *pizia*[41]. Il semblerait que l'épouse, discutant avec sa voisine, lui ait expliqué qu'il fallait prendre une image de Saint Daniel, un « *santarello* », le faire ensuite baptiser neuf fois, et faire dire neuf messes dessus (sans que le prêtre le sache, simplement en glissant

[39] Et les auteurs catholiques italiens ne sont pas les seuls à estimer cette ignorance. On retrouve l'idée bien évidemment en dehors de l'Italie, mais également chez les protestants.

[40] « *Maghi, Incantatori & Indovini sono compagni de' Demoni* », Eliseo Masini, *Sacro Arsenale*, per Giuseppe Pavoni, 1625, partie 10, question 80, p.329. Voir également le traitement des *benandanti* étudiés par Carlo Ginzburg, *I benandanti: ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Einaudi Editore, 1966).

[41] ASV, *Savi*, b.97.

l'image sous la nappe de l'autel). Une fois tout cela accompli, il suffisait de mettre l'image dans la manche du noble que l'on voulait faire gagner. Il s'agit donc d'un sortilège très courant, comme nous l'avons déjà dit ci-dessus.

Le procès commence par l'interrogatoire de différents témoins cités par Meneghina, et il semblerait que le couple De Pavoni soit bel et bien coupable. Ce n'est cependant qu'un an plus tard que les époux seraient interrogés : en début février 1642, l'inquisiteur tente de savoir s'ils ont effectué ce sortilège : si Marietta confesse assez rapidement, insistant sur la situation financière dramatique du couple au moment des faits, Domenico est un peu plus réticent à avouer les faits. Cependant, un deuxième interrogatoire suffira à les faire confesser tous les deux.

Pour ce procès, l'inquisiteur semble avoir choisi de ne pas emprisonner les accusés. La version des deux époux est très similaire, et ils ne s'accusent pas entre eux. Tous deux soulignent la nécessité dans laquelle ils se trouvaient, et Domenico explique même qu'il ne sait ni lire ni écrire, et qu'il ne savait même pas quel *santarello* il utilisait.

La sentence tombe plus d'un an après la fin du procès : Domenico, et uniquement Domenico, est déclaré « légèrement » suspect d'hérésie. Par conséquent, au-delà de devoir abjurer, on lui impose six mois d'assignation à résidence dans son quartier, sous menace de devoir faire une année de prison « normale » s'il ne respecte pas cette assignation. De plus, il est également obligé de se confesser quatre fois pendant l'année, et de réciter chaque semaine sa pénitence.

Sa femme, pourtant mise en cause dans la dénonciation, ainsi que dans les déclarations des témoins, et dans ses propres confessions, ne se voit donner aucune punition.

Comment peut-on expliquer cette sentence ? Dans un premier temps, la première explication plus pragmatique, semble celle de la gestion du foyer : avec les deux parents assignés à résidence, ou même en prison, les quatre enfants du couple seraient livrés à eux-mêmes. Ensuite, on constate dans les déclarations des accusés que l'initiative a été prise, semblerait-il, plutôt par Domenico, même si sa femme lui aurait donné l'idée.

Mais ces deux explications ne suffisent pas, puisque ce que l'on retrouve ici n'est pas un cas à part : la majorité des procès mixtes se déroulent de la sorte. Cette disparité de traitement que l'on retrouve entre Domenico et Marietta nous montre par conséquent que même dans les cas où les deux accusés effectuent la même chose, l'homme a plus de risque d'être condamné.

Le fait qu'il s'agisse alors d'un problème bel et bien de *genre* ne fait aucun doute, mais il ne s'exerce pas de la même manière que dans certaines autres zones européennes. En faisant un récapitulatif sur les informations que nous détenons, on se rend compte que ce traitement « différent » - dont il est légitime de se demander si Venise est réellement un cas à part en Europe – a ses explications.

Dans un premier temps, nous savons que, par les directives données par Rome[42], mais également pour les intérêts de la République vénitienne, il n'est pas bon d'exécuter les individus pour des faits de sorcellerie : cela crée de l'agitation et de la tension dans la société, et la République ne cherche en aucun cas l'agitation.

De plus, nous l'avons dit, la majeure partie des hommes jugés pour sorcellerie sont des religieux : par leur statut d'hommes d'églises, le tribunal se doit de les condamner d'une manière plus sévère que les individus laïcs.

Enfin, la sorcellerie masculine est plus « intellectuelle » et inclut de manière plus importante l'abus de rites et d'objets sacrés, ainsi que certains livres.

Tous ces éléments expliquent pourquoi les hommes se retrouvent plus souvent châtiés que les femmes. Et nous le répétons : il s'agit bien d'un problème de genre, puisque cette insistance sur le sexe masculin n'est finalement que le fruit des stéréotypes sur les rôles sociaux des deux sexes. Une femme, par nature, ne peut pas bénéficier du statut d'homme d'église : les femmes sont exclues du pouvoir de consécration par l'Eglise. De plus, en partant du présupposé que les hommes sont moins naïfs que les femmes, ils ne détiennent pas de conditions atténuantes pour justifier leur usage de la sorcellerie : ils ne peuvent pas, par nature, être dupés par le diable. Et c'est là, je pense, toute la nuance qu'il existe avec la première interprétation que nous avions proposée : on ne punit pas plus les hommes car on considère grave le fait qu'ils effectuent des actions jugées féminines, mais on les punit plutôt car il est impensable pour les juges mêmes de croire qu'ils puissent se faire duper par le démon. En d'autres termes, leur nature d'homme, plus intelligente fait qu'ils ne peuvent pas être joués par le diable, et qu'ils sont par conséquent conscient de pactiser avec celui-ci.

C'est la raison pour laquelle nous trouvons des procès comme celui du couple Pavoni : en effectuant les mêmes sortilèges, même ensemble, il est beaucoup plus courant que l'homme du procès se retrouve condamné tandis que la femme peut continuer une vie

[42] Voir chapitre 1.

libre. C'est donc la misogynie même de l'époque moderne qui rend les hommes, finalement, le sexe le plus condamné pour sorcellerie.

Il est intéressant de s'arrêter un instant sur ce mécanisme, car il est tout à fait paradoxal. Comme des années d'historiographie ont montré, les mentalités de l'époque moderne créent une hiérarchie entre les deux sexes, et placent bien évidemment les hommes en première position. L'époque moderne, c'est également la période du développement de la médecine, et de l'explication scientifique de l'infériorité naturelle de la femme. Mais c'est cette même infériorité qui, dans le raisonnement de l'Eglise romaine, mène à la persécution plus forte des hommes lorsqu'il s'agit de sorcellerie.

Un des problèmes difficiles à résoudre en utilisant une analyse de genre est la conscience d'identité des individus. Bien évidemment, nous savons que les identités genrées sont marquées : les hommes et les femmes ont des caractéristiques, et des devoirs différents au sein de la société, et plus localement au sein de leur famille.

On relève beaucoup de ces idées dans la littérature, c'est-à-dire du côté intellectuel de la population. Nous pouvons mentionner par exemple l'œuvre de Bonaventura Tondi, *La femina origine di ogni male* publié en 1687, qui souligne à quel point le sexe féminin est toxique pour les hommes[43].

Au niveau de la sorcellerie, les mots utilisés par les différents témoins et accusés montrent effectivement que les pratiquants de sorcellerie sont des femmes, tandis que les pratiquants de magie sont plutôt des hommes. De plus, la sorcellerie maléfique est largement plus associée aux femmes, et encore plus aux prostituées[44].

C'est la raison pour laquelle l'étude des hommes lorsqu'il s'agit de sorcellerie est indispensable pour comprendre la situation globale, et les autres persécutions. Nous savons que la majorité des accusés sont des femmes dans les Etats d'Europe du Nord, mais il faut maintenant se demander pourquoi à Venise, et surement dans les autres tribunaux périphériques de l'Inquisition romaine, on retrouve autant d'hommes. De cette manière, il sera possible d'analyser de manière globale les persécutions occidentales sur

---

[43] Fabio Boni, « LA FEMINA ORIGINE DI OGNI MALE DI BONAVENTURA TONDI. UN TRATTATO MISOGINO DI FINE SEICENTO », *Kwartalnik Neofilologiczny, Wydział I Nauk Humanistycznych i Społecznych* (PAN, 2019): pp. 240-247.

[44] Un procès pour magie rose, contre une prostituée, antérieur à la période que nous étudions nous le rappele, puisqu'un des témoins déclare à propos de la postituée : « *Questa donna Bella li habbi fatto qualche herberia, o qualche male come sanno far queste donne, perche il meschino non bene puo staccarsi* » (ASV, Savi, b.63. 1589, procès contre Bella Zassesti).

le phénomène, et tenter de comprendre à quel point le genre a eu un effet sur ce phénomène.

De nouveau, il ne s'agit pas ici de remettre en cause les études déjà effectuées auparavant sur le thème, ni sur leurs démonstrations d'une persécution des femmes au travers de la sorcellerie, mais il faut cependant ne pas oublier que la société est plus complexe que ce qu'elle n'y parait. Dans la péninsule italienne où, depuis la Réforme, la plus grande peur des autorités religieuse est l'Autre, l'important semble avant tout de persécuter l'hérésie, dans toutes ses formes, et indépendamment du sexe. Les manières de persécuter, elles, dépendent cependant du sexe. Les faits de sorcellerie doivent être par conséquent jugés : en fonction du sexe, et donc des capacités intellectuelles, le jugement est différent.

Et ce jugement est basé sur les attentes que la société a des comportements des individus, en fonction des sexes. Il semblerait cependant que l'argument de la femme plus sensible aux péchés et aux pièges du diable, celui qui a permis dans certaines autres zones européennes des chasses aux sorcières importantes, permette du côté italien une certaine clémence envers ces mêmes femmes. En d'autres termes, on déresponsabilise les femmes, et ce n'est pas moins dangereux du point de vue idéologique. Dans notre cas, on ne voit pas les femmes comme dangereuses, comme certaines études sur les persécutions des femmes ont pu le montrer par le passé, mais on les voit comme incapables de faire du mal grâce à des pouvoirs surnaturels, puisque ce n'est que le fruit de leur imagination.

Ce n'est pas le propos de cette étude, mais il est également intéressant de voir comment les femmes se permettent alors de jouer sur cette ignorance « évidente » des femmes, puisqu'elles se défendent parfois en affirmant « qu'elles ne savaient pas », défense que l'on ne retrouve pas chez les hommes, ou bien qui ne fonctionne pas.

L'argument de la méconnaissance des faits, ou la non-intention de les faire, qui ne fonctionne pas pour les hommes, nous le retrouvons dans le procès contre le prêtre Giuseppe Bertignone en 1718[45], que nous étudierons plus en détails dans le chapitre 5.

Il se fait accuser d'avoir consacré pendant une messe qu'il récitait un objet superstitieux : une image de Sainte Véronique pliée, dans laquelle se trouvaient des poils roux. Une femme allemande le lui avait donné, en affirmant qu'il s'agissait d'une dévotion ; cependant le procès révèle, notamment avec le témoignage de cette femme, qu'il s'agissait plutôt d'un sortilège – avec abus de sacrement – pour se protéger.

[45] ASV, *Savi*, b.138.

La défense des deux accusés s'avère intéressante pour comprendre comment la défense de l'ignorance ne fonctionne pas de la même manière selon le sexe.

Plus d'un mois après sa dénonciation, l'accusée, Giovanna Caterina Stuterheim, se présente au tribunal. Elle explique qu'elle a obtenu l'image et les poils d'une autre personne, qui lui avait affirmé qu'il fallait la faire consacrer pendant une messe pour obtenir l'effet désiré. Giovanna raconte donc qu'elle avait demandé au prêtre (contacté grâce à sa servante) de dire la messe, contre de l'argent : celui-ci aurait alors accepté[46]. Cependant, une fois la messe dite, le sacristain de l'église, qui est également le dénonciateur, aurait intercepté le prêtre Giuseppe pour comprendre quel papier il venait de consacrer.

Pour tirer l'affaire au clair, le sacristain emmène Giovanna et sa feuille trouver le prêtre recteur de l'Eglise. La discussion avec celui-ci a effrayé Giovanna, comme elle l'explique :

> « *e q(ue)sto mi fece una gagliarda riprensione, et un gran terror, dicendomi ancor esse che ere scommunicata, che sarei andata à casa del diavolo, e che non mi poteva assolvere, che era peccato e cosa da eretici, e luterani, il p(er)che io restai molto confusa, e fuori di me stessa e sono andata con le lacrime agli occhi à far li fatti miei* »[47]

Giovanna a donc été « effrayée » à l'idée d'avoir effectué une action aussi terrible, d'autant plus qu'elle affirme par la suite qu'elle ne savait pas qu'il s'agissait d'une action hérétique ;

> « *spiacendomi d'haver offeso Dio bened(et)to, che p(er) altro io non credevo d'haver fatto male alcuno, che se havessi stimato di far male, non l'haverei fatto, e l'ho fatto semplicem(en)te p(er) divozione, ne io credo, ne ho mai creduto che sia lecito a far queste cose, ne altre consimili, che possano essere contrarie alla nostra S(anta) fede* »[48]

L'argument principal est donc là : elle ignorait le mal qu'elle effectuait, ce n'est par conséquent pas de sa faute. L'inquisiteur semble également penser qu'il ne s'agissait pas

---

[46] « *ed esso prete mi disse che essendo p(er) devozione, l'haverebbe fatto volontieri* » (*idem*., f17r)
[47] *Idem*, f17v.
[48] *Idem*, f18r.

de sa faute, puisqu'elle ne reçoit aucune punition à la fin de son interrogatoire, et n'est jamais rappelée par le tribunal. Elle ne doit même pas abjurer.

Du côté du prêtre impliqué, la défense de l'ignorance ne fonctionne pas de la même manière. Giovanna Caterina a affirmé dans sa déposition qu'elle n'avait pas montré au prêtre ce qui se trouvait dans la feuille qu'elle lui avait confié, mais qu'elle avait simplement déclaré qu'il s'agissait d'une dévotion : le prêtre ne savait donc pas ce qui se trouvait dans la feuille pliée.

C'est d'ailleurs ce qu'il affirme également lors de son premier interrogatoire, ayant lieu un an après celui de Giovanna. Cependant, celle-ci s'était présentée de son propre gré, sans attendre une convocation du tribunal, le 21 juillet 1718. Si le mandat d'arrêt contre Giuseppe est lancé le 24 novembre suivant, son premier interrogatoire n'a lieu que le 8 août de l'année suivante. De la même manière que sa complice, il tente de montrer son ignorance :

> « *la sud(et)ta tedesca mi disse di celebrar la messa sop(r)a il Santo da me descritto, mi mostro solam(en)te il d(ett)o Santo, senza mostrarmi altro, e la mattina suseguente quando mi diede la carta p(er) celebrarci sop(r)a la messa, non mi avvisi che vi fosse altro che il santo […] e solo mi accorsi che vi fossero li peli sud(et)ti, quando il prefato sagrestano della sud(et)ta sagrestia […] apri la carta med(esi)ma nella quale vi era il santo con li peli* »[49]

Giovanna ne l'avait donc pas averti de la présence de poils, et il a donc accepté de consacrer l'image de la sainte seulement car il était convaincu qu'il s'agissait d'une simple dévotion. Il affirme également que s'il avait su que se trouvaient des poils avec la dévotion, il n'aurait jamais accepté de la consacrer comme il l'a fait[50].

Son deuxième interrogatoire, un mois plus tard, reste sur la même ligne de réponse : il ne savait pas qu'il s'agissait d'un objet hérétique. L'inquisiteur lui demande à la fin de cet interrogatoire s'il pensait que pour un prêtre catholique, il pouvait être licite de consacrer de telles choses ; le prêtre répond pour la dernière fois qu'il n'était pas au courant :

> « *Io non credo, ne ho mai creduto che sia lecito ad alcun sacerd(oc)e cattolico il celebrare la s(anta) messa sop(r)a le cose*

[49] I*dem*., f21v

[50] « *solo che posso dire d'esser stato tradito da quella donna, che mi havesse mostrato con il Sant(ino) anco li peli sud(et)ti senza dubio nemmeno io non haverei commesso un tal peccato* » (*idem*.)

sud(et)te ne fare alcun'altra cosa contraria alla n(ost)ra s(anta) fede, e se sono caduto in questo sop(r)a è stato p(er) aiutare alle preghiere della donna »

De la même manière que Giovanna, il affirme que s'il avait su de quoi il s'agissait réellement, il ne l'aurait pas effectué.

En janvier 1720, soit plus d'un an depuis sa mise en prison, le tribunal émet sa sentence : le prêtre est reconnu coupable d'être véhément suspect d'hérésie pour l'abus du sacrifice de la messe qu'il a effectué, mais ayant déjà fait plus d'une année emprisonné, il est désormais libre.

Les deux versions concordent pourtant : le prêtre ne connaissait pas l'existence des poils miraculeux présents avec l'image de Saint Véronique, mais cela n'y fait rien, car il est tout de même condamné. Cette condamnation est due au fait que l'argument de l'ignorance, s'il suffit pour les femmes, il ne suffit pas pour les hommes.

D'aucuns pourraient affirmer que cette différenciation vient du fait que Giovanna Caterina se soit présentée d'elle-même devant le tribunal pour se dénoncer. Sauf qu'il ne s'agit pas d'une comparution spontanée en bonne et due forme, puisqu'elle s'est présentée après que le procès ait déjà commencé. De plus, elle ne doit même pas abjurer à la fin de son interrogatoire : elle repart sans problème.

Ce procès en particulier est donc un bon exemple de l'idée générale qui règne dans la mentalité des juges de foi à cette époque : une femme, à cause de son ignorance, est plus facilement excusée pour les actes qu'elle commet[51]. Ce raisonnement, bien qu'il permette de sauver des femmes de la condamnation pour sorcellerie, est cependant très dangereux, puisqu'il discrimine de façon très claire les femmes, au moins au niveau intellectuel.

Lorsqu'il s'agit de sorcellerie, les hommes sont donc de réelles menaces pour l'autorité. Mais qui sont ces hommes qui semblent plus menacer l'autorité religieuse que les femmes ?

[51] Bien évidemment, ce n'est pas le cas de 100% des procès qui ont lieu devant l'Inquisition vénitienne, mais il s'agit en réalité d'une très grande proportion.

Un profil type ?[52]

Une des questions à résoudre pour étudier ces hommes qui ont généralement été oubliés par l'historiographie, est avant tout de se demander s'ils répondent à un certain profil. Sont-ils accusés de sorcellerie et de magie à cause d'un certain statut social ? Peut-on brosser un portrait type, à l'image des études qui ont été faites en Angleterre, qui avaient décrit la sorcière comme isolée, et vieille ?[53] Parfois, dans la lignée de Michelet[54], les historien.ne.s ont eu tendance à décrire les sorcières comme les femmes qui allaient à l'encontre de l'ordre patriarcal établi, effrayant ainsi les hommes de pouvoir[55].

Nous savons déjà que pour Venise, les femmes ne détiennent pas le même profil que celles accusées en Angleterre : on ne trouve pas ce même critère de l'âge, ou bien de l'isolement social. Si les prostituées se retrouvent souvent associées aux pratiques de magie, on retrouve également les femmes grecques, mais il est difficile dans leur cas de dresser un profil type. L'isolement n'est évidemment pas possible à Venise, puisqu'il s'agit d'une ville[56] déjà densément peuplée, qui ne peut pas s'agrandir, bloquée par les limites de l'eau. Cependant, ces femmes qui se voient attribuer le nom de sorcières ne sont pas exclues de leur communauté, ni même du voisinage dans la majeure partie des cas.

Nous l'avons vu lors du chapitre précédent : lorsqu'il s'agit d'hommes pratiquants la magie, les auteurs n'ont pas de « profil type », et ne trouvent comme point commun que le pacte avec le diable. Mais en est-il vraiment ainsi à Venise ?

Le premier indicateur que nous pourrions regarder serait l'âge des personnes accusées, dans le but de comprendre si le nombre d'années a une quelconque influence sur l'accusation. C'est sans surprise que cet élément se révèle inadéquat pour cette étude,

---

[52] Si toutes ces données statistiques peuvent sembler pesantes, elles sont nécessaires pour comprendre le contexte global de notre étude, et pour voir les analogies et les différences avec les autres lieux, mais également avec l'autre sexe. Il serait impensable d'étudier la sorcellerie masculine sur la longue durée sans pour autant expliquer le cadre général dans lequel les sorciers s'insèrent.

[53] James Anthony Sharpe, « Witchcraft and women in seventeenth-century England: some northern evidence », *Gender and Witchcraft: New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology*, vol.6 (Routledge, 2013): p. 156.

[54] Jules Michelet, *La Sorcière* (Jung-Treutel, 1862).

[55] Ces interprétations ont fortement touché le plus grand public et surtout la politique pour les féministes, comme en témoigne l'ouvrage de Mona Chollet sorti en 2018, reprenant toutes les idées de la femme puissante effrayant les hommes se faisant accuser de sorcellerie, jusqu'à en être exécutée. Mona Chollet, *Sorcières: la puissance invaincue des femmes* (Zones, 2018).

[56] Sur la sorcellerie urbaine, voir Antoine Follain, *La sorcellerie et la ville. Wictchraft and the City* (Presses universitaires de Strasbourg, 2019).

puisque nous retrouvons toutes les tranches d'âges chez nos accusés, l'accusé le plus jeune ayant 13 ans, et le plus âgé 88.

Tranche d'âge	Nombre
10-19	6
20-29	51
30-39	45
40-49	29
50-59	14
60-69	7
70+	4

***Figure 10** : âge des accusés*[57]

Cependant, la majorité des accusés ont une vingtaine ou une trentaine d'années (fig.10), l'âge moyen étant environ de 36 ans, et l'âge médian de 33 ans. En d'autres termes : la majorité des sorciers sont des adultes, ni trop jeunes, ni trop âgés, et n'ont aucune spécificité d'âge qui pourrait les différencier des autres hommes : ils sont, somme toute, assez « moyens ».

Du côté de la profession, on peut déceler plus de 50 métiers différents chez nos accusées, que l'on pourrait regrouper en différentes catégories, comme ci-dessous (fig.10).

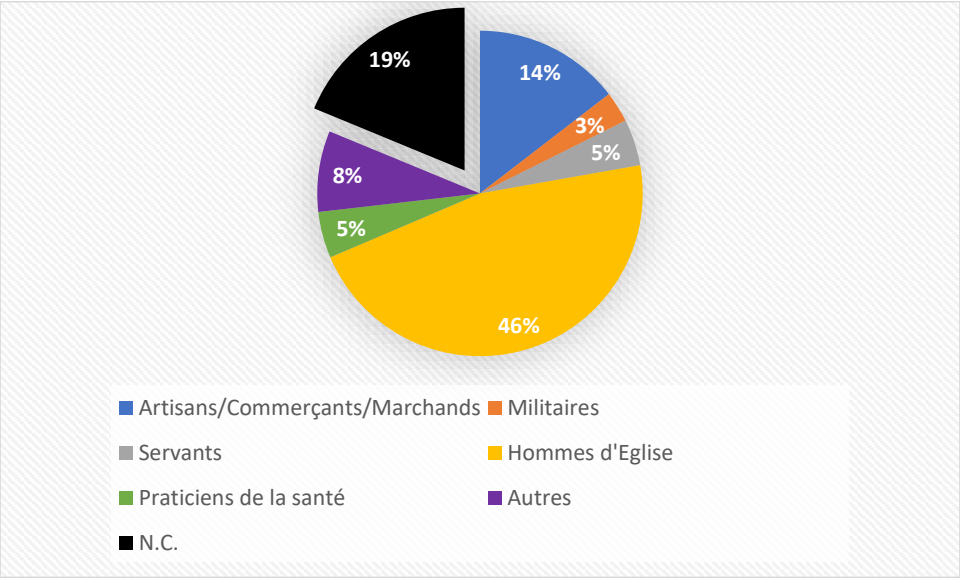

***Figure 11** : professions des accusés*

La première observation que nous pouvons faire est sur l'impressionnant nombre d'hommes d'Eglise impliqués dans les procès pour sorcellerie. Nous le verrons plus en

[57] Lorsque celui-ci est disponible.

détail lors d'un prochain chapitre[58], mais cette forte présence peut être expliquée de manière assez simple finalement. Tous les hommes d'Eglises qui se font accuser devant l'Inquisition vénitienne (ou qui s'accusent eux-mêmes) sont jugés pour des abus de sacrements, dans le but d'effectuer un sortilège hérétique.

En gardant notre analyse sur les hommes d'Eglise pour le chapitre 5, si quasiment un cinquième des métiers n'est pas communiqué ou n'est pas clair, nous pouvons ici analyser les procès contre les hommes laïcs. Nous le voyons ci-dessus, la majorité des accusés après les clercs sont les artisans, commerçants et vendeurs. Ce n'est que très peu étonnant de les retrouver majoritaire, car ce sont les hommes qui, socialement, ont beaucoup de contact avec la population en générale. Le cas contre Giovanni Offredi, jugé en 1720, le démontre clairement[59]. Il se présente de lui-même le 5 mars 1720, sur obligation de son confesseur pour raconter comme lors du dernier carnaval il a rencontré un certain Antonio, « *forestier* »[60], dans une *spezieria*[61]. Il raconte qu'il était dans la boutique en compagnie de son ami Alberto Astori, et qu'en discutant avec celui-ci, il se mit à discuter avec l'étranger. La discussion devait être autour de l'argument de l'argent, puisque l'étranger Antonio lui a alors expliqué comment se faire de l'argent facilement, grâce à un « secret » magique qu'il connaissait. Et ce n'est pas un hasard si c'est justement chez un apothicaire qu'il a trouvé ce connaisseur de secrets magiques : c'est un haut lieu de socialisation[62]. Par conséquent, retrouver un nombre important de pratiquants de sorcellerie exerçant ce genre de profession n'est pas une surprise, car la socialisation permet l'échange de connaissances.

Malgré tout, les hommes d'Eglise mis à part, on se rend compte qu'au niveau de la profession, il n'est de nouveau pas possible de remarquer une profession « type », car les pratiquants de sorcellerie sont en fait des hommes ordinaires.

---

[58] Voir chapitre 5
[59] ASV, *Savi*, b.138.
[60] « Etranger ». Personne ne venant pas de Venise.
[61] Apothicaire.
[62] Filippo De Vivo, « Pharmacies as centres of communication in early modern Venice », *Renaissance Studies*, vol. 21, nº 4 (Wiley Online Library, 2007 : pp. 505-521.

Et c'est la caractéristique commune de tous les hommes impliqués dans les procès de sorcellerie de notre étude : ce sont en fait des hommes ordinaires, qui, à un certain moment de leur vie, décident d'essayer un sortilège en particulier[63].

En analysant les lieux d'habitations, on remarque une concentration d'un certain côté du Grand Canal (fig.12). Nous pouvons expliquer cette concentration par la proximité avec le tribunal, qui se trouve à San Domenico di Castello. Mais dans ce cas, pourquoi la majeure partie des sorciers habite dans le quartier de San Marco ? Une hypothèse à cette question pourrait être la grande disponibilité de prêtres sur la place même de Saint-Marc, où plusieurs témoins et accusés expliquent qu'il s'agit de l'endroit où ils se rendent lorsqu'ils cherchent un prêtre prêt à les aider pour accomplir un sortilège. De plus, grâce aux données démographiques obtenues par les *Provveditori sopra la Sanità*, nous savons qu'à l'époque que nous étudions, les deux quartiers les moins peuplés sont Santa Croce et San Polo[64], ce qui expliquerait le peu d'accusé au moins pour Santa Croce.

Cependant, en observant la carte, nous observons tout de même un épicentre autour de San Marco, et une concentration dans les *sestieri* qui lui sont frontaliers.

[63] Elizabeth J. Kent avait remarqué la même chose chez les sorciers en Angleterre à l'époque moderne, en notant que tous les statuts sociaux se retrouvaient chez les hommes, contrairement aux femmes qui répondent, par leur statut social, à une dynamique d'accusation. (Elizabeth J. Kent, *op. cit*., p.71).

[64] Francesca Trivellato et alii, « Le anime dei demografi: Fonti per la rilevazione dello stato della popolazione di Venezia nei secoli XVI e XVII », *Bollettino di Demografia storica*, n°15 (1991): pp.23-109.

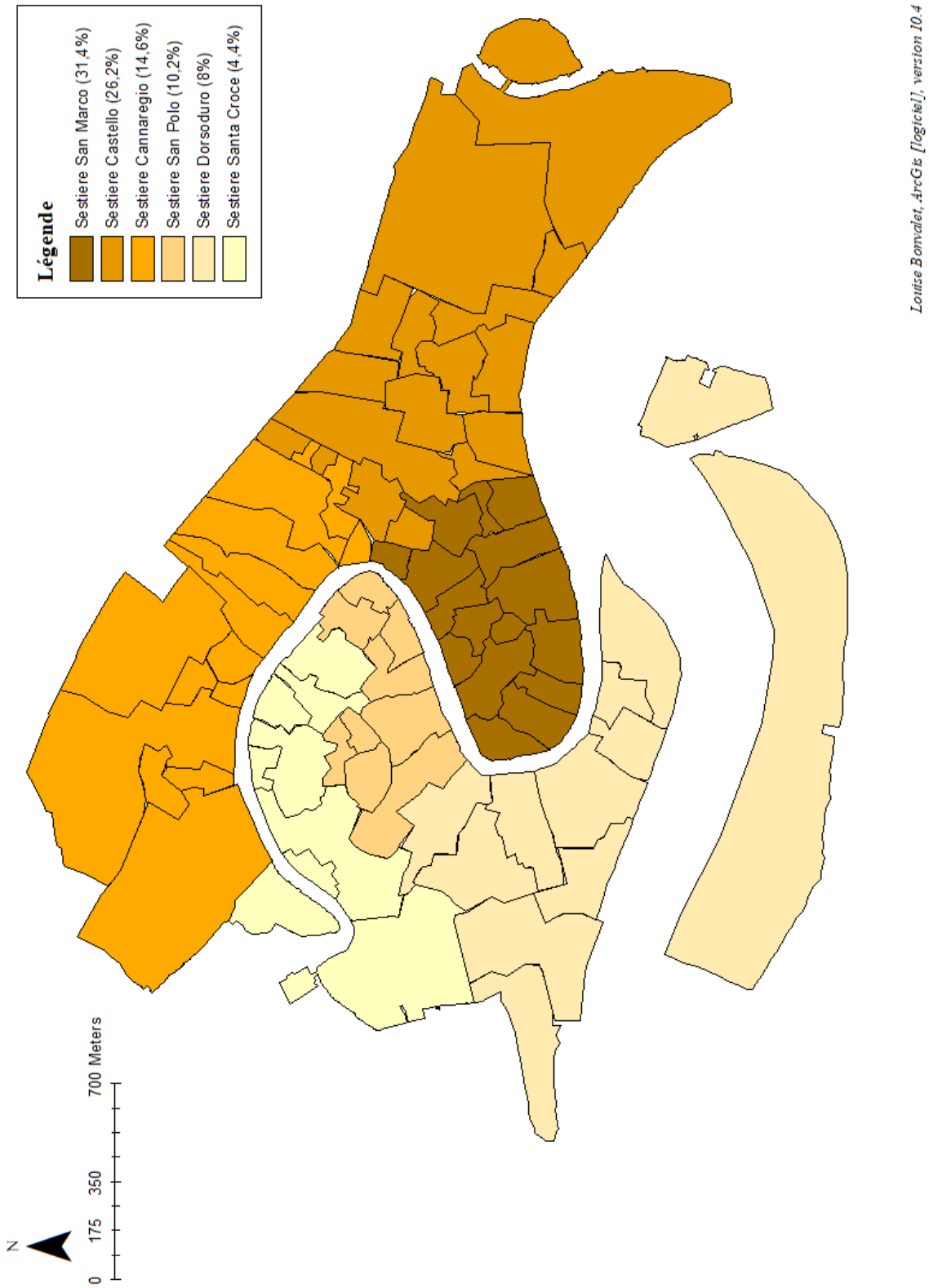

Figure 12 *: lieux d'habitation des accusés en pourcentages*

Le point de vue de l'inquisiteur

Si nous avons étudié les traités de démonologie lors du chapitre précédent, il est également important de comprendre ce qu'est un sorcier pour les inquisiteurs de l'époque que nous étudions[65].

Andrea Errera a étudié l'évolution de ce type de manuels dans son importante étude parue en 2000[66], et explique que la première moitié du XVIIe siècle marque un tournant dans la l'évolution des manuels : ils sont rédigés de manière plus simple qu'auparavant[67]. En effet, il note que beaucoup sont désormais écrits en langue vulgaire, et de manière plus concise, dans un but de clarté envers les différents juges de foi, inquisiteurs et évêques.

En reprenant la chronologie de l'auteur, on constate que certaines œuvres ont marqué ce début de XVIIe siècle, comme le *Directorum inquisitorium* repris par Peña, encore utilisé par les inquisiteurs au XVIIe siècle, ou encore l'anonyme *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum, et maleficiorium*, la Prattica de Deodato Scaglia, mais encore Sacro Arsenale de l'inquisiteur Eliseo Masini. Si le manuel rédigé par Tommaso Meneghini a eu moins de résonnance que celui de son prédécesseur Masini, nous nous attarderons ici sur un exemple qu'il donne en particulier dans son ouvrage.

Le *Directorium inquisitorum*

Rédigé pour la première fois en 1376 par Nicolau Eymerich, dans le but d'aider tous les juges de foi, se veut clair et précis. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Rome mande deux siècles plus tard le canoniste Francisco Peña pour le commenter, et l'adapter aux changements que la société chrétienne a pu connaitre. En 1578 sort donc une version ajournée par Peña[68]. Le *Directorium* est réédité quatre fois en Italie à la fin du XVIe siècle, dont deux fois à Venise, en 1595 et en 1607[69]. Il est donc encore d'actualité au début du XVIIe siècle, et il semble évident que les inquisiteurs le consultent.

L'auteur principal, ainsi que son commentateur du XVIe siècle, englobent tous les pratiquants de magie interdite dans la même catégorie, sans faire de distinction de genre.

---

[65] En effet, si Pico de la Mirandole avait participé à une chasse aux sorcières dans sa ville, cela a eu lieu au XVIe siècle, assez différent au niveau de la persécution de la sorcellerie. Il est donc important d'analyser les pensées des agents « de terrain » que sont les inquisiteurs.

[66] Andrea Errera, *Processus in causa fidei: l'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino* (Monduzzi, 2000).

[67] *Ibid.*, p.248.

[68] Nous utilisons ici la version traduite en français de Louis Sala-Molins ; Nicolau Eymerich, Louis Sala-Molins, et Francisco Pena, *Le Manuel des inquisiteurs* (Albin Michel, 2014).

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

En effet, nous les retrouvons tous deux dans la catégorie des « nécromanciens »[70]. Il s'agirait donc des pratiquants de magie hérétique : ce sont les « magiciens hérétisants ». D'après Eymerich, et avec le support de Peña, ces personnes ont un point commun : tous sont des adorateurs du diable[71]. Peña insiste sur la différence entre magiciens hérétiques et ceux qui pratiquent la bonne magie, celle naturelle. Cependant, les coupables d'hérésie doivent être punis, car leur magie propose des incantations et des « invocations des esprits impurs ». Pour l'auteur de l'époque moderne, la raison de la pratique de la magie est assez simple :

> « À son origine, une curiosité perverse ; tel qui admire les prodiges de l'automatisme, incapable de les réaliser, invoque le démon et le supplie de lui venir en aide pour qu'il puisse accomplir, lui aussi, de semblables merveilles. »[72]

Cela reviendrait donc à ce que nous avons vu : les personnes tentent de pratiquer la sorcellerie car ils veulent obtenir les effets du surnaturel pour eux. Or, d'après Eymerich et Peña, cela ne peut s'effectuer qu'uniquement au travers du diable[73].

Nous l'avons vu précédemment, à Venise, pour les XVIIe et XVIIIe siècle, les sorciers n'ont pour caractéristique commune que le fait de vouloir manipuler le surnaturel pour leurs propres fins. Eymerich, à ce propos, détient un avis assez différent, puisqu'il pense que les nécromanciens peuvent être reconnus physiquement, à l'instar des sorcières :

> « En général, par l'effet des visions, des apparitions et des conversations avec les esprits du mal, ils ont le visage retors et le

[70] *Ibid.*, 2e partie, question 29, p.156.

[71] « En général, par l'effet des visions, des apparitions et des conversations avec les esprits du mal, ils ont le visage retors et le regard oblique. Ils se mettent à deviner le futur, même sur les choses qui dépendent de la seule volonté de Dieu ou des hommes. La plupart font dans l'alchimie ou dans l'astrologie. Si on amène à l'inquisiteur quelqu'un avec l'accusation de nécromancie et que l'inquisiteur voit qu'il est astrologue ou alchimiste, ou devin, celui-ci dispose là d'un indice certain : tous les devins sont, manifestement ou en cachette, des adorateurs du diable. Les astrologues aussi, et les alchimistes de même, car lorsqu'ils n'aboutissent pas à leurs fins, ils demandent conseil au diable, l'implorent et l'invoquent. Et, en l'implorant, ils le vénèrent, évidemment. », *idem*.

[72] *Ibid.*, p.157.

[73] Eymerich, bien ancré dans le XVIe siècle, fait cependant la différence entre magie « hérétisante » et magie naturelle, qui serait autorisée (distinction qui disparaitra par la suite). « Notez qu'Eymerich parle de « magiciens hérétisants », et non pas de magiciens en général. Et à juste titre, car il faut bien distinguer deux catégories de magie : la magie mathématique et la magie naturelle ou élémentaire. En réalité, l'une et l'autre sont naturelles, l'une et l'autre peuvent être pratiquées sans recours au diable : la mathématique, au moyen des règles arithmétiques et géométriques, l'élémentaire par d'autres moyens dont je parlerai plus bas. » (ibid., p.157)

> regard oblique. »[74]. Également, certaines professions sont des prédispositions dans le domaine de la sorcellerie : les astrologues, les alchimistes ou les devins ont de fortes chances d'effectuer un certain commerce avec le diable, « car lorsqu'ils n'aboutissent pas à leurs fins, ils demandent conseil au diable, l'implorent et l'invoquent. Et, en l'implorant, ils le vénèrent, évidemment. »[75].

C'est naturellement que l'analyse d'Eymerich semble « dépassée » aux vues des pratiques que l'on peut constater à Venise des siècles plus tard. Cependant, les commentaires de Peña se rapprochent déjà des pratiques que l'on retrouve dans notre étude :

> « Qu'entendre par cette « fréquentation du diable » dont parle Eymerich ? Selon leurs propres aveux, ces magiciens utilisent les choses sacrées pour leurs incantations. **Ils élèvent des autels aux diables, ils leur allument des cierges et leur disent des prières**. »[76]

L'utilisation du terme « choses sacrées » ne peut que nous interpeller, car, comme nous l'avons souligné précédemment, une grande partie des accusés de sorcellerie à Venise utilisent bel et bien des objets sacrés. Certes, ils n'élèvent pas d'autels au diable, mais pour l'inquisiteur du XVIIe siècle comme du XVIIIe siècle, cette deuxième phrase peut être interprétée d'une manière moins directe. En effet, si les actions hérétiques sont guidées par le diable, qui incite les hommes aux péchés, lorsqu'un homme se rend coupable d'abus de sacrement, se trouve derrière lui l'action du diable.

En somme, cette courte description que nous trouvons des nécromanciens, antérieure aux procès qui nous intéressent ici, nous montre que les prémices des figures du sorciers sont déjà présentes au moment de l'écriture. L'abus de sacrement mentionné par Peña qui, rappelons-le, a assisté à des procès pour sorcellerie, se retrouve dans nos procès.

Deux autres catégories de sorciers selon Eymerich et Peña existent : celle des démonolâtres ou invocateurs du diable, et celle des voyants et des devins. En examinant à quel degré d'hérésie ils se trouvent, et en analysant s'ils sont du ressort de l'Inquisition, Eymerich dénote un aspect important de leurs pratiques : beaucoup utilisent des objets ou des rites sacrés, et dans ce cas, c'est une hérésie.

---

[74] *Ibid.*, p.156.
[75] *Idem*.
[76] *Ibid*., p.158

Arrêtons-nous un instant sur un commentaire de Peña :

> « Il y a hérésie – et conséquemment nécessité d'intervention de l'inquisiteur – dans tous ces sortilèges que l'on utilise communément pour retrouver des choses disparues, et qui comportent l'utilisation de chandelles bénies ou d'eau bénite, ou la prononciation de versets de l'Écriture, ou du Credo, ou du Notre Père, etc. Cela découle du fait même que, s'il s'agissait de divination pure et simple, point ne serait nécessaire de recourir au sacré. »[77]

Nous retrouvons là les pratiques de nous trouveurs de trésors, qui ne sont pas uniquement répandues à Venise, mais également dans les autres zones de la péninsule[78].

Enfin, dans les démonolâtres, Eymerich recense une pratique assez spéciale :

> « Par exemple : il en est qui invoquent le démon en traçant un cercle sur le sol, au milieu duquel ils placent un enfant ; ils disposent face à lui un miroir, ou une épée, ou un récipient, ou un autre objet brillant, et c'est alors que le nécromancien, son livre à la main, lit les invocations du diable. »[79]

On retrouve à Venise, et dans d'autres zones de la péninsule[80], un sortilège assez particulier, dont nous parlerons dans le chapitre suivant ; il s'agit de celui dit « de la carafe ». A l'aide d'un jeune garçon ou d'une jeune fille, fixant le fond d'une carafe, et en récitant certains mots à l'oreille de l'enfant, celui-ci devrait en principe voir apparaitre des figures dans le liquide du récipient, qui lui donneraient des indications sur ce qu'il veut savoir.

En somme, la rédaction en latin du *Directorium* permet aux auteurs de ne pas faire la différence entre les sorcières et les mages, et les englobe tous dans la même catégorie. Déjà les définitions et explications d'Eymerich sont proches de ce que l'on retrouve dans nos procès des XVIIe et XVIIIe siècles, et le caractère non genré des écrits est notoire.

---

[77] *Ibid*., p.81

[78] Jean-Michel Sallmann, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts: la quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle* (Editions Aubier, 1986) ; Salvatore Loi, *Streghe, esorcisti e cercatori di tesori: inquisizione spagnola ed episcopale;(Sardegna, secoli XVI-VIII)* (AM&D, 2008) ; Maria Sofia Messana, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna: 1500-1782* (Sellerio, 2007).

[79] *Le Manuel des inquisiteurs, op. cit*., p.84.

[80] Voir catalogue des types de magie à l'ACDF.

Nous allons désormais voir que les critères changent dans les manuels dédiés aux inquisiteurs dépendant de l'Inquisition romaine.

Les manuscrits à disposition des inquisiteurs

Le XVIIe n'est pas en reste sur la rédaction de manuels dédiés aux inquisiteurs, pour leur faciliter la procédure à suivre dans les procès pour hérésie, et par conséquent pour sorcellerie. Nous constatons dans ce genre d'ouvrage une démarcation genrée des pratiques lorsqu'il s'agit de magie et de sorcellerie : il ne s'agit plus de regrouper tous les pratiquants sous le masculin pluriel, englobant ainsi les deux sexes, mais bien de souligner le caractère féminin de la sorcellerie.

Un des premiers traités que nous pouvons mentionner ici est *l'Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum, et maleficiorium*[81], anonyme[82], ayant d'abord circulé sous forme manuscrite, pour ensuite être imprimé[83]. Il est le premier reconnu officiellement par Rome, et aurait été écrit aux alentour des années 1590, son but est principalement de donner des réponses claires sur la persécution de la sorcellerie dans les tribunaux de foi de la péninsule. Son explication courte (38 pages), permet au juge de comprendre rapidement comment traiter un cas de sorcellerie dans son tribunal.

Si son titre indique clairement qu'il s'agit de sorcellerie, et de ses pratiquants (la forme plurielle mixte est utilisée), l'introduction de l'œuvre ne mentionne cependant que les femmes :

> « *Experentia rerum Magistra aprtè docet, gravissimos quotidie committi errores in formandis Processibus contrà* ***Striges, sivè Lamias, & Maleficas*** *in notabile præiudicium tàm iustitiæ, quàm huiusmodi mulierum inquisitarum, ità ut in Sanctæ Romanæ, &*

[81] Je renvoie au travail de John Tedeschi, qui a grandement étudié le manuel. John Tedeschi, « THE ROMAN INQUISITION AND WITCHCRAFT: An Early Seventeenth-Century «Instruction» on Correct Trial Procedure », *Revue de l'histoire des religions* (1983): p. 163-188 ; *id.*, *The prosecution of heresy: collected studies on the Inquisition in Early Modern Italy* (1991). Pour les dernières mises à jour sur le traité : Oscar Di Simplicio, "Instructio pro formanandis Processibus in causis Strigum, Sortilegiorum et Maleficiorum", in Adriano Prosperi (dir.) Tedeschi John & Laenia Vincenzo (collab.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, II, pp. 845-847.

[82] John Tedeschi l'a associé au cardinal Desiderio Scaglia, tandis que Rainer Decker a montré qu'il s'agirait plutôt d'un auteur plus précoce, Giulio Monterenzi. Toujours est-il qu'il est publié quelques années après la bulle pontificale *Coeli et Terra* de 1586 de Sixte V, principalement axée contre l'astrologie, la nécromancie et la magie plus « cultivée » (c'est-à-dire masculine). Vincenzo Lavenia, « Superstizione, medicina, malattie sacre: l'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e il Seicento », *Magia, superstizione, religione. Una questione di confini, Edizioni di storia e letteratura* (2015): p. 33-66.

[83] On le trouve par exemple sous forme imprimé à l'ACDF, *St.st.*, UV23.

Universalis Inquisitionis adversùs hæreticam pravitatem Generali Congragatione longo tempore observatum fuerit »[84]

Si l'auteur démontre au cours de son exposé l'impossibilité du sabbat, et appelle à la retenue dans les cas de sorcellerie, puisqu'ils sont difficiles à prouver, il n'inclut cependant que les femmes dans ces pratiques illicites, allant même jusqu'à affirmer que le sexe féminin était par nature très superstitieux[85]. Il reste pendant au moins un siècle un manuel de référence pour l'Inquisition romaine et ses tribunaux, puisque la Congrégation demande encore en 1704 la réimpression de 300 copies du traité, en italien[86].

Ce traité, court, a été repris dans les versions encore plus simplifiées de Deodato Scaglia, *Prattica di procedere con forma giudiciale nelle cause appartenenti alla Santa Fede* (1636), ayant circulé uniquement sous une forme manuscrite, et le *Sacro Arsenale* d'Eliseo Masini (1625) [87], deux autres manuels phares des inquisiteurs de la péninsule italienne.

De la même manière que le texte qui les précède, ces deux manuels ont tendance à parler de femmes lorsqu'il s'agit de sorcellerie, et ne mentionnent les hommes que sous la dénomination de « mages ». Ceci a pour conséquence que la question des hommes n'est que très vite mentionnée.

Pour Masini, comme nous allons le voir dans un prochain chapitre, les hommes sont toujours responsables de pactes avec le diable, tandis que les femmes n'ont pas toujours fait de pacte avec le diable. Nous retrouvons donc ici le raisonnement que l'on a décelé précédemment au sein des procès vénitiens : un homme effectuant des actions surnaturelles est plus suspect d'hérésie qu'une femme.

Tommaso Menghini : quand le prêtre est sorcier

Le dernier manuel sur lequel il est intéressant de s'arrêter est celui du successeur d'Eliseo Masini comme inquisiteur d'Ancône, qui, 40 années après le Sacro Arsenale,

---

[84] *Ibid.*, c.93r.

[85] "*maxime est superstitiosum*"

[86] ACDF, *Ordinationes Internae*, "Decreto del 2 apr. 1704 in cui si ordina la ristampa di trecento esemplari di istruzioni relative alla formazione di processi per stregoneria", f.252.

[87] « L'opera del Masini partendo da fonti diverse articolò i frammenti più significativi estratti dalle opere altrui per costruire un compendio organico e funzionale », Rosa Lupoli, « Lo "scriniolo" dell'Inquisitore: i manuali a stampa del Tribunale dell'Inquisizione di Modena e Reggio Quaderni Estensi », *Quaderni Estensi*, vol. 6 (2014): p.82.

propose les *Regole del tribunal del Sant'Offitio praticate in alcuni casi immaginarij* (1683)[88].

Sûrement encore plus clair que le manuel de son prédécesseurs, Menghini propose des cas pratiques et clairs, en expliquant tous les cas de figure possibles à son lectorat.

Son deuxième cas de figure s'intitule « *Secunda denuntia de' sortilegij* »[89], et de manière tout à fait surprenante par rapport aux manuels que nous avons décrit auparavant, Menghini fait le choix d'utiliser comme accusé imaginaire un prêtre. L'accusation est faite de la sorte, un dénonciateur se présente pour dire que lors du carnaval dernier, il avait entendu des gens dans la cour en dessous de son balcon :

> « *fra questi c'era un Prete Greco, che si chiama communemente il Papasso; il quale haveva la Cotta e stola e teneva in mano un libro in ottavo & una candela accesa e mostrava di leggere in quel libro e di quando in quando faceva delle Croci stravaganti cominciando alto assai e poi descendeva à basso da tutte le parti della fossa e pigliava con i deti l'acqua da un bicchiere che un Ragazzo e la spruzzava dentro la Cava e ci buttava anco del Sale, e delle foglie d'oliva quali non sò però le fossero ò verdi ; e gli ho veduti cavare in quella maniera solamente quella volta* »[90]

Menghini explique ensuite comment poser les questions au dénonciateur, pour obtenir le plus d'informations possibles sur l'accusés. Un élément est assez étonnant quant à la réputation du prêtre grec :

> « *Questo Papasso dicono che sia Christiano Greco e che si trovi in queste parti per reconciliarsi con la Chiesa Cattolica altri non mancano di dire che sia una Spia del Gran Turco* »[91]

Il semblerait alors que dans l'exemple proposé par l'inquisiteur, un homme d'Eglise qui effectue ce genre de sortilèges étranges, peut-être avec des objets sacrés, détient certains signes qui pourraient annoncer sa possible hérésie : il n'est pas catholique, mais

---

[88] Tommaso Menghini, *Regole del tribunale del sant'Offitio praticate in alcuni casi immaginarij da frate Tomaso Menghini* .., nella stamperia di Francesco Serafini impressore del s. Offitio, 1683.
[89] *Ibid*., p.17
[90] *Idem*.
[91] *Ibid*., p.18

orthodoxe, et certains affirment qu'il serait un espion. Nous sommes ici éloignés des prêtres catholiques que nous retrouvons dans les procès vénitiens, qui, pour la majeure partie, n'ont pas de réputation spéciale.

En tout état de cause, l'exemple de Masini pour sortilège est cependant remarquable, car il ne mentionne pas de femmes, ni de sorcellerie maléfique. Il s'agirait plutôt d'un prêtre abusant de choses sacrées, puisque dans la suite de son exemple, l'inquisiteur cherche à comprendre si les éléments qu'il a utilisés sont bénis.

La date d'impression de l'ouvrage n'est pas un hasard : nous somme dans la période où la persécution de la sorcellerie regagne du terrain au sein du Saint Office vénitien, et probablement dans les autres tribunaux périphériques, et où cette persécution se concentre plus qu'avant sur les hommes.

Au niveau du genre, nous pourrions admettre une évolution des manuels dédiés aux inquisiteurs, et approuvés par la Congrégation du Saint Office : si avant le Concile de Trente on a tendance à parler de sorciers et de sorcières, sans trop faire de distinctions, la Contre-Réforme engendre l'idée d'un crime uniquement féminin[92], qui se détache des pratiques masculines. A la fin du XVIIe siècle, la concentration se fait sur les hommes, qui sont accusés de manière générale de crimes plus graves.

En conclusion, si tous les manuels que nous venons de voir ont tendance à préconiser la prudence lorsqu'il s'agit de sorcellerie, sans pour autant retirer le caractère hérétique de ce crime, on constate donc une évolution de la place de l'homme dans les pratiques de sortilège, et cette évolution est visible au niveau de l'analyse sérielle des procès vénitiens.

Être sorcier : une profession ?[93]

Il est désormais intéressant de s'interroger sur l'aspect « professionnel » de la sorcellerie. Est-ce que les hommes laïcs que nous trouvons dans les archives sont des sorciers « professionnels » ? Nous utilisons ici le mot professionnel pour souligner une activité économique, c'est-à-dire qui rapporte de l'argent.

---

[92] Cela irait avec un mouvement plus global de passage de la femme à une position clairement subalterne. « *con l'affermarsi della Controriforma, si nota una decis inversione di tendenza, che rispecchia la brusca interruzione nel processo di emancipazione femmiile nella soecità, relegando la donna a compiti subalterni e concentrando su di essa il controllo dell'autorità religiosa* » in Fabio Boni, *op. cit.*, p.240.

[93] Nous verrons lors du chapitre 5 avec plus de détails le cas des hommes d'Eglise et leur omniprésence dans les procès masculins pour sorcellerie.

Il est bien évidemment clair qu'aucun homme ne définit sa profession comme « sorcier » directement. Même s'il est vrai que les astrologues se définissent comme tels, leur profession est autorisée, dans la limite de ce qui est autorisée[94].
Cependant, rares sont ceux qui effectuent des sortilèges contre de l'argent chez les hommes laïcs, et rares sont ceux qui dédient à la sorcellerie beaucoup de leur temps.

En reprenant le procès déjà mentionné précédemment, celui contre Bartolomeo et Meneghina dal Maino, époux d'une soixantaine d'années dénoncés en 1723[95], leur accusatrice raconte que leur profession est celle d'écrire des *carte* magiques. Nous avons même les prix dans la dénonciation faite par Elisabetta : une carta couterait deux *cecchini*, puisque c'est ce qu'aurait payé une prostituée, Lucietta, contre une carta de magie rose. Elle le sait, car la prostituée vouloir se faire restituer cet argent, car la *carta* ne fonctionnait pas sur ses clients, et a demandé au couple de la rembourser. Les autres tarifs sont également à notre disposition dans la dénonciation, qui, après l'interrogatoire d'un témoin, ne donnera pas lieu à un procès. Pour un aimant, toujours dans le but d'effectue un sortilège ad amorem, il faudrait leur payer six *cecchini*. La témoin nommée par Elisabetta est interrogée cinq mois plus tard par le tribunal, et affirme également que le couple vend des bouts d'aimant, puisque Meneghina le lui en avait proposé : le prix variait de trois à quatre lires l'unité.
En revenant sur la figure de Lucietta, qui retourne vers ses « revendeurs » pour se faire rembourser car l'aimant n'a pas fonctionné sur ses clients : on a ici une vraie relation de consommateur et de producteur. Lorsque le service n'est pas au rendez-vous, le consommateur s'estime en droit de demander le remboursement aux personnes qui lui ont vendu un produit.
Les dal Maino semblent d'autant plus être de réels sorciers, puisque d'après les deux personnes qui témoignent devant le juge, il semblerait qu'ils aient tous les deux une réputation de sorciers. A tel point qu'Elisabetta affirme qu'elle n'a pas voulu acheter d'aimant à Meneghina, car elle ne voulait pas que les gens pense qu'elle est une sorcière. Acheter auprès de ces deux individus serait donc néfaste pour la réputation des clients, car il semblerait que tout le voisinage soit au courant de leurs activités économiques.

[94] La bulle pontificale *Coeli et terrae* de 1586 définit comme superstitieuse la prédiction du futur.
[95] ASV, *Savi*, b.139.

Cependant, le cas du couple dal Maino représente une minorité des cas que nous retrouvons dans les archives du Saint Office ; on a tendance à retrouver plutôt des sorciers « ponctuels », qui tentent une expérimentation car elle est accessible, et qu'ils veulent obtenir quelque chose en particulier.

Bien sûr, certains statuts sociaux sont directement liés à la pratique de la sorcellerie : les prêtres sont facilement associés à la magie et la sorcellerie. De plus, pour les femmes, les prostituées sont très souvent associées à la dénomination de sorcières, surtout lorsqu'un client semble trop attaché à elles. Du côté des hommes, on retrouve les hommes d'Eglise très souvent rattachés non pas à la sorcellerie, mais aux sortilèges. Nous allons le voir par la suite, mais leur statut spécial dans la hiérarchie religieuse leur confère un pouvoir surnaturel, que les Vénitiens voient comme une opportunité pour effectuer des sortilèges.

Mais d'une manière générale, qui est sorcier, finalement, peut l'être de manière très ponctuelle[96] : il l'est au moment où il effectue son sortilège hérétique, et cela ne change pas son identité. La majorité des cas que nous avons à disposition sont de cette sorte, et même lorsqu'un homme effectue plusieurs sortilèges à plusieurs temps différents, sa définition comme sorcier reste ponctuelle, et réapparait à plusieurs moments.

Est-ce que les pratiquants de sorcellerie pensent qu'ils appartiennent à la catégorie des « hérétiques » ? Probablement pas. On constate que tout au long de notre période, au moins jusqu'aux années 1720, des accusations continuent d'être faites devant le juge. Celles qui finissent en condamnation sont celles où l'accusé n'a pas convaincu avec sa défense, et où plusieurs témoins vont contre ses propos de défense. Par conséquent, que certains Vénitiens continuent de tenter certains sortilèges ne fait pas de doutes.

Finalement, les sentences du tribunal de la foi ne mentionnent que des « suspects » d'hérésie, et non d'hérétiques à proprement parler. Cela signifie que les sorciers sont punis pour le laps de temps dans lequel ils ont tenté ou effectué un sortilège : ce n'est pas leur identité tout entière qui est jugée, mais bien le moment où ils ont osé devenir des sorciers. Souvent, le tribunal cherche à comprendre leur intention, leur volonté, et leur

[96] Cela revient à la théorie de Mauss et Hubert, et sur la définition du magicien : « La magie comprenant des agents, des actes et des représentations : nous appelons *magicien* l'individu qui accomplit des actes magiques, même quand il n'est pas un professionnel » (Henri Hubert & Marcel Mauss, « ESQUISSE D'UNE THÉORIE GÉNÉRALE DE LA MAGIE », *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925), vol. 7 (Presses Universitaires de France, 1902) : p. 14)

conscience qu'ils étaient en train d'agir de manière hérétique. Il est difficile de penser qu'ils n'étaient pas conscients de l'illégalité de leurs actes, même si c'est le présupposé que l'on retrouve souvent pour les femmes.

En somme, les sorciers sont punis pour avoir eu l'intention d'agir hérétiquement à un moment précis de leur vie, mais ne sont pas condamnés (ou bien que très rarement) pour être connus comme sorciers à travers toute la ville, et pour avoir continuellement agi de manière hérétique.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons déjà avancer quelques conclusions. Le sorcier à Venise est un homme comme les autres, il s'agit de « Monsieur tout le monde ». D'ailleurs, utiliser le terme « le » sorcier masque la réalité plus complexe. Il n'existe pas un type de sorciers à Venise, mais différents types.

Si la manière de procéder aux sortilèges, et ses objectifs, sont plutôt les mêmes pour tout le monde, comme nous l'avons déjà souligné, les profils des hommes derrières ces tentatives sont tous différents.

Ce qui les regroupe, c'est avant tout le fait qu'ils sont des hommes ordinaires, réunis par leur volonté d'utiliser le surnaturel pour leurs propres fins. Etant hommes, ils ont également comme point commun qu'ils sont en réalité conscients d'agir de manière illégale, puisqu'ils sont moins sensibles aux tromperies du diable que les sorcières. Lorsqu'ils agissent de manière hérétique, c'est consciemment, et c'est ce qui les différencie des femmes.

Ce statut de sorcier n'est cependant que ponctuel, puisqu'ils sont des hommes comme tout le monde. Il peut s'agir d'un voisin, d'un ami, du prêtre de la paroisse ou encore d'un membre de la famille. Il est difficile de penser qu'ils aient eu une conscience de groupe : ils ne se définissent pas comme sorciers, et leurs pratiques ne sont finalement que très rare sur toute leur vie. Ce sont des individus qui se trouvent dans toutes les couches de la société, ce qui fait d'eux une menace.

Ce thème de l'identité est important pour étudier la peur que peut créer cette sorcellerie au sein de la population. Si les écrits de démonologie parlent d'une secte créée autour du diable pour détruire l'humanité, la population d'une manière générale n'a pas peur des « sorciers », puisqu'ils ne sont pas une catégorie à part entière. On ne peut pas les

caractériser d'une manière précise, ils ne deviennent finalement un groupe que sous le regard de l'Inquisition, qui les juge comme suspects d'hérésie.

Cependant, d'un point de vue global, ils ne représentent pas vraiment une grande menace pour le Saint Office, qui s'occupe d'autres hérésies, et le problème, inséré dans un contexte plus ample, ne devient que plus relatif.

Dans une stratégie de contrôle du pouvoir et des idées, l'Inquisition tente de gérer les pratiques qui dérivent de ses idées, et de la pensée qu'elle a propagée.

Décennie	**Sorcellerie masculine**	**Sorcellerie féminine**	**Sorcellerie mixte**	**Autres hérésies**	**Total procès**
1630-1639	23	39	3	129	194
1640-1649	20	31	4	112	167
1650-1659	17	17	1	45	80
1660-1669	9	27	3	57	96
1670-1679	31	33	4	24	92
1680-1689	26	30	6	44	106
1690-1699	16	20	10	46	92
1700-1709	12	19	10	41	82
1710-1719	16	18	12	32	78
1720-1729	8	6	1	17	32
1730-1739	0	2	0	11	13
1740-1749	0	0	0	5	5
1750-1759	4	1	0	24	29
1760-1769	0	0	0	22	22
1770-1779	0	0	0	41	41
1780-1789	1	0	0	30	31
1790-1797	0	0	0	8	8

***Figure 13** : procès du Saint Office vénitien par décennies (1630-1797)*

Chapitre 3 : « per un stregone, ò Negromante, che si vede, se ne veggono dieci milla donne »[1]
La représentation genrée de la sorcellerie[2]

> *« Mais nos souvenirs demeurent collectifs, et ils nous sont rappelés par les autres, alors même qu'il s'agit d'événements auxquels nous seul avons été mêlé, et d'objets que nous seul avons vu. C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seul. »*[3]

Dans son ouvrage dit d'« erreurs populaires » publié en 1603, le médecin Scipione Mercurio écrit « *per un stregone, ò Negromante, che si vede, se ne veggono dieci milla donne* »[4]. Si lui explique sa situation contemporaine à propos de la sorcellerie, nous pouvons tout à fait adapter sa phrase au thème de la représentation de la sorcellerie dans l'iconographie. D'ores et déjà, on trouve donc ici un lien fort entre la production littéraire et la production iconographique : la sorcellerie est un crime féminin dans l'imaginaire commun des intellectuels, auteurs ou peintres. Chercher des figures masculines dans la représentation iconographique est une tâche compliquée, car finalement, tout du moins à l'époque moderne, pour beaucoup de sorcières représentées, on ne trouve par conséquent que très peu d'hommes.

Cette moindre présence dans l'iconographie ne signifie cependant pas que l'étude des sorciers dans cette iconographie n'est pas digne d'attention, bien au contraire. En 1998, Michelle Perrot écrivait à propos du manque d'études sur les femmes dans l'Histoire : « C'est le regard qui fait l'Histoire. Au cœur de tout récit historique, il y a la volonté de savoir. En ce qui concerne les femmes, elle a longtemps manqué. Ecrire l'histoire des

---

[1] Scipione Mercurio, *De gli errori popolari d'Italia, libri sette, divisi in due parti* (Venetia: appresso Gio. Battista Ciotti Senese, 1603): p.208.

[2] Ce chapitre est la version amplifiée d'une présentation préparée pour le Centre d'Histoire de l'Art de la Renaissance de la Sorbonne. L'invitation au séminaire, dédié à la représentation des sorcières, m'a permis de m'intéresser à la représentation picturale de la sorcellerie, en me concentrant bien évidemment sur le sexe masculin. Il s'agit ici non pas de faire de l'histoire de l'art, mais bien de comparer les œuvres iconographiques aux sources qui sont l'objet de cette étude, pour tenter de comprendre, comme nous l'avons fait avec la littérature de l'époque moderne, quelle image peut-on obtenir de la sorcellerie et de ses pratiquant.e.s à l'époque de notre recherche.

[3] Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective* (Paris: Albin Michel, 1997) : p.52.

[4] *Ibid.*, p.208

femmes suppose qu'on les prenne au sérieux, qu'on accorde au rapport des sexes un poids, même relatif, dans les événements ou dans l'évolution des sociétés. »[5] En adaptant ce discours sur le rapport des sexes aux hommes accusés de sorcellerie, il est tout à fait légitime d'analyser à présent ces sorciers que l'on peut remarquer dans les différentes représentations iconographiques, et s'interroger sur leur faible présence, et sur la véracité de leur portrait.

Si l'on peut expliquer cette absence par un simple problème d'appellation – le mot « sorcier », comme dans le cas de la littérature, ne convient pas à ces hommes qui utilisent le surnaturel de manière illicite –, on peut également l'expliquer par l'époque et le contexte que nous étudions.

Comme nous venons de le souligner, nous pouvons trouver dans la représentation picturale de la sorcellerie certaines analogies avec la littérature de l'époque. Naturellement, comme l'a souligné Linda Gail Stone, les artistes n'avaient pas tant pour but de convaincre ou non sur l'existence de la sorcellerie comme les auteurs de l'époque, et pouvaient ainsi laisser cours à leur imagination sur le thème[6]. Cependant, ces représentations visuelles s'insèrent dans une mentalité plus grande, celle de l'Occident chrétien de l'époque moderne, qui peut nous apporter des réponses quant à l'image générale qui pouvait être véhiculée à propos de la sorcellerie.

Naturellement, il existe des représentations de la sorcellerie avant la Réforme catholique. Avec l'édition du *Malleus Maleficarum*, on retrouve de plus en plus de scènes de sabbat, où l'on retrouve des hommes comme des femmes[7]. Si ces représentations existent déjà, c'est parce que la littérature démonologique avait déjà commencé sa définition du crime de sorcellerie, et parce que certaines zones européennes avaient déjà subi des périodes de chasse aux sorcières.

Quoi qu'il en soit, la Réforme catholique, qu'elle ait commencé avant la Réforme protestante ou après, a marqué un point décisif dans cette définition de la sorcellerie,

---

[5] M. PERROT, *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Flammarion, Paris, 1998, p.v.

[6] « *Whereas authors of witchcraft treatises were constrained by the need to provide a succinct argument for or against particular aspects of witchcraft and demonological theory in their treatises, artists were free to develop their own interpretation of the subject matter and in so doing, frequently drew upon existing visual traditions, including book illustrations and broadsheets treating both witchcraft and unrelated subjects* », Linda Gail Stone, *Terrible Crimes and Wicked Pleasures: Witches in the Art of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, these de doctorat (Toronto, 2012).p.2.

[7] Franck Mercier, « Un trompe-l'œil maléfique : l'image du sabbat dans les manuscrits enluminés de la cour de Bourgogne (à propos du *Traité du crisme de Vauderie* de Jean Taincture, vers 1460-1470) », *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, n° 44 (1 juin 2003): pp.97-116.

comme nous avons pu le constater dans du chapitre 1. Avec cette tentative de définition du crime de sorcellerie, sous le contrôle de plus en plus acéré de Rome, il devient cependant assez difficile de représenter la sorcellerie, crime hérétique et illicite. Pourquoi l'Eglise laisserait-elle les artistes montrer ce qui ne doit pas être fait ? Nous trouvons ici la même dynamique que dans les sermons : en décrivant ce qu'est l'hérésie, on prend tout de même le risque d'expliquer à la population quels sont ses modes d'agir[8]. Cependant, le pouvoir catholique de la Réforme comprend que les images peuvent être un allié important pour la diffusion de son message. De cette manière, des limites sont fixées[9], et les artistes qui les surpassent se retrouvent condamnés, à leur tour, par le Saint Office.

A Venise, il existe le cas célèbre du peintre Paolo Veronese, jugé en 1573 pour sa représentation de la Cène dans le Réfectoire du monastère de San Giovanni et Paolo de Venise, dont le procès se trouve dans les archives de l'Inquisition vénitienne[10]. Le peintre se voit interroger à plusieurs reprises à propos de figures qu'il a ajoutées à son tableau, qui ne font pas partie des écritures bibliques[11]. L'Inquisition et la censure contrôlent donc ensemble la représentation « adéquate » des scènes liées à la religion.

Les artistes se doivent par conséquent de représenter les différentes scènes, en restant du côté orthodoxe, dans le sens où ils doivent clairement montrer leur adhérence aux idées de l'Eglise catholique. En conséquence, avec la sorcellerie, l'idée est donc de représenter les différentes pratiques illicites, mais d'une manière éducative. Si l'Eglise se prononce favorablement à la diffusion de catéchismes illustrés, en restant défavorable à la traduction en vulgaire des Ecritures Saintes, c'est pour montrer à la population quelles sont les pratiques à adopter, et quelles sont celles qui sont interdites.

---

[8] A propos de la prédication, principalement du XVIe siècle, voir les travaux de Giorgio Caravale.

[9] L'ouvrage classique, bien qu'assez ancien, de référence sur l'impact du Concile de Trente sur la gestion des images à caractère religieux reste Emile Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente: étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle, Italie-France-Espagne-Flandres* (Paris: Armand Colin, 1932). Plus récent, nous avons également Christian Hecht, *Katholische Bildertheologie der frühen Neuzeit: Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren* (Berlin : Gebr. Mann Verlag, 2012).

[10] Voir par exemple l'ouvrage récent suivant : Maria Elena Massimi, *La cena in casa Levi di Paolo Veronese. Il processo riaperto* (Venezia: Marsilio, 2012).

[11] E. GRASMAN, « On Closer Inspection – The interrogation of Paolo Veronese », in *Artibus et Historiae*, vol. 30, n°59, 2009, p. 125. L'inquisiteur demande que la figure du chien en arrière-plan soit remplacée par Marie-Madeleine, ou encore questionne le peintre sur la présence de soldats.

Dans la péninsule italienne, on note un intérêt croissant pour le thème de la sorcellerie et de la magie dans la peinture à partir du début du XVIe siècle, surtout à Rome[12]. On peut le voir dans les inventaires de l'époque et les catalogues de collection[13]. Malgré tout, on constate avant toute chose une prépondérance de la figure féminine, la sorcière. Du côté masculin, on peut y voir une multitude de termes pour définir ces hommes qui utilisent le surnaturel, et, de la même manière, peu d'utilisations du terme de sorcier, mais une préférence pour le mage, l'alchimiste ou encore l'astrologue. Malheureusement, l'historiographie artistique connait encore quelques lacunes sur la représentation de ces sorciers dans la peinture du XVIIe et XVIIIe siècle, se basant principalement, de nouveau, sur la sorcellerie féminine.

Nous allons voir qu'en Italie, deux manières existent de représenter les hommes qui exercent la sorcellerie ; d'un côté, on retrouve des scènes de bizarrerie, lugubres et inquiétantes, dérivant du style hollandais[14]. Une autre partie des artistes fait le choix de représenter le sorcier (ou mage, ou alchimiste) d'une manière très ironique. Enfin, les différentes scènes bibliques souvent représentées sont une clé de lecture de la sorcellerie, ou plutôt de l'hérésie. Il est donc intéressant de voir ce que propose l'iconographie « officielle » de la religion.

Il a été choisi pour ce chapitre de se concentrer principalement sur les œuvres artistiques de l'école italienne. En effet, bien que les Pays-Bas représentent le lieu de la représentation de la sorcellerie par excellence, nous nous intéresserons aux œuvres produites en Italie. Même si nous ne retrouvons finalement que très peu d'œuvre représentant la magie ou la sorcellerie dans la péninsule italienne, sa persécution étant différente dans les autres Etats, ce qui était dû au fait qu'il n'y avait pas l'Inquisition romaine, sa représentation ne semble pas tout autant efficace.

Il est vrai que pour le cas de la littérature, nous nous sommes penchés sur des traités étrangers. Cependant, il s'agit d'ouvrages dont nous connaissons leur diffusion en Italie.

---

[12] Stefania Macioce, « Figure della Magia », in *L'Incantesimo di Circe. Temi di magia nella pittura da Dosso Dossi a Salvator Rosa* (Rome: Logart Press, 2004): pp.11-45.

[13] *Idem*., Au XVIIe siècle se développe un intérêt pour les représentations nordiques, Tania De Nile, « Stregonerie mitologiche ed esercizi di «connoisseurship» tra le opere romane di Domenicus van Wijnen », *ACTA ARTIS: Estudis d'Art Modern*, nº 6 (2018): pp.73-85.

A propos de la difficulté d'accès aux collections à l'époque moderne, voir Sandra Costa, « Percorsi di Ancien Régime: le ragioni delle 'collezioni invisibili' », *INTRECCI d'arte* 7, nº 3 (2018): pp.1-20.

[14] Stefania Macioce et Tania De Nile, « Influssi nordici nella Stregoneria di Salvator Rosa », in *Salvator Rosa e il suo tempo. 1615-1673*, éd. par Sybille Ebert-Schifferer, Helen Langdon, et Caterina Volpi (Rome: Campisano, 2010). ; T. DE NILE, *op. cit*., 2018.

De plus, traitant de littérature, grâce à l'imprimerie, la diffusion est beaucoup plus simple et plus étendue. Il existe certes les gravures qui permettent de reproduire certaines œuvres, mais il est difficile de savoir lesquelles ont survécu, et quelles œuvres était reproduites. S'intéresser donc à la peinture de l'école italienne, c'est-à-dire produite en Italie, nous permet de trouver une image des mentalités des élites intellectuelles de l'époque, et ainsi de comprendre à quel point un homme pratiquant la sorcellerie pouvait être concevable.
Notons dès à présent qu'à partir de la Renaissance, et la réappropriation des thèmes de l'Antiquité par les intellectuels, certains artistes représentent des mages de l'époque, spécialistes à la fois de magie, d'alchimie, d'astrologie ou encore de philosophie. Ces mages, à l'instar d'Ermete Trismegisto (présumé auteur du *Picatrix*, traité de magie blanche et astrale que l'on retrouve dans certains procès vénitiens), sont plus des figures intellectuelles pour les artistes, et se différencient des nécromants, en ceci que ces derniers s'assimilent plus aux sorcières, dans le sens où ils opèrent de la magie interdite, et sont déviants[15]. Pour cette étude, par nécessité de se mettre en perspective avec les procès vénitiens, nous nous intéresserons uniquement aux sorciers « mauvais » selon les critères de l'époque, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas cultivés et savants comme les mages antiques, mais les déviants qui doivent être jugés par le tribunal du Saint Office.

Nous avons observé au cours des deux derniers chapitres quelle était la représentation intellectuelle de la sorcellerie, et nous avons pu conclure qu'il s'agissait avant tout d'une représentation genrée, et liée au thème du diabolique.
Il est maintenant intéressant de se concentrer ce que nos sources nous racontent, pour voir s'il existe une différence entre le discours des élites, et le discours plus quotidien des Vénitiens, en se concentrant sur les accusations faites.

[15] Le nécromant est « *colui che opera clandestinamente utilizzando filtri o misture, considerato un rifiuto della società* » d'après Stefania Macioce, « Figure della Magia », *op.cit.*, p.15.

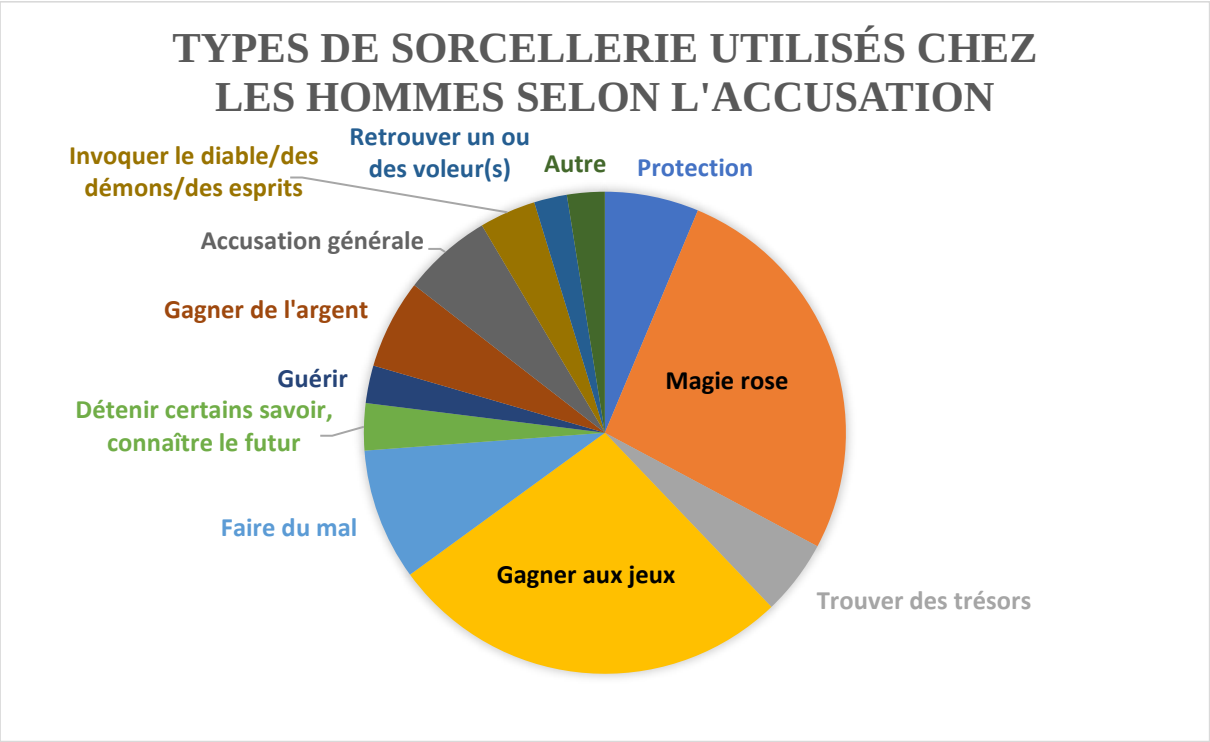

Figure 14[16]*: Types de sorcellerie utilisés chez les hommes selon l'accusation*

Comme on peut l'observer sur le graphique ci-dessus, les deux principales accusations que l'on retrouve chez les hommes sont la magie rose, c'est-à-dire la magie créant et détruisant des liens d'amour, ou bien la magie pour gagner aux jeux. Il existe très peu de références au Diable, et encore moins au sabbat. Il est maintenant intéressant de voir quelles représentations nous pouvons en trouver dans certaines œuvres iconographiques de l'époque.

La sorcellerie collective : hommes et femmes ensemble ?

Comme il est facile de se l'imaginer, la fascination pour le thème de la sorcellerie pour les artistes ne commence pas seulement à partir du XVIIe siècle, mais bien dès la Renaissance. En effet, lorsque l'inquiétude à propos des sorcières augmente, tout comme le nombre de procès et de bûchers, les artistes se saisissent de l'actualité.

[16] Ce premier graphique ne prend pas en compte qui est l'auteur ou l'autrice de la dénonciation faite au Saint Office. Les comparutions spontanées faites par les accusés eux-mêmes représentent un quart des accusations.

De plus, les peintres italiens s'inspirent de la peinture venue du Nord de l'Europe, la peinture flamande, qui est connue pour ses représentations de sorcières, comme les fameuses gravures d'Hans Baldung, par exemple[17].

Lorsque sont faites des représentations de scènes de sabbat, également appelées des *stregonerie* ou des *stregozzo*, on peut y voir des figures masculines, participant à la débauche nocturne des pratiquants de sorcellerie.

En comparant avec les données à notre disposition dans les archives, on constate que certains procès concernent en effet des groupes mixtes de personnes. En partant des accusations, 22,5% des procès sont contre au moins un homme et une femme, que nous appellerons des procès « mixtes ». Le problème des accusations est qu'elles ne nous renseignent pas précisément sur le nombre réel d'hommes et de femmes ayant « collaboré » pour effectuer de la sorcellerie. En effet, un homme qui vient s'auto-dénoncer a tendance à n'impliquer que lui dans la dénonciation, sans parler d'éventuels complices. De la même manière, lorsqu'un prêtre est accusé, ou s'accuse lui-même, d'abus de sacrements, il est fort probable qu'il l'ait fait avec la complicité de quelqu'un d'autre. Si certains le font pour leur propre compte, beaucoup sont incités par une autre personne, ou du moins certains prêtres proposent même leurs services à la population. Cependant, les accusations nous montrent dans un premier temps que pour quasiment un quart des procès impliquant un homme, celui-ci est lié à une femme. De plus, même lorsqu'un procès continue, il est fort probable que certaines personnes ne se voient jamais inquiétées par une accusation probable. Il s'agit là du « chiffre noir » de l'histoire judiciaire : nous ne pouvons jamais être sûrs du nombre exact de personnes pratiquant réellement la sorcellerie.

En d'autres termes, les procès qui impliquent les deux sexes ne sont pas rares. C'est par exemple le cas du procès contre Elisabetta Leoni[18], en 1707[19]. Le procès commence le 21 août, quand la principale accusée se présente au Saint Office. Elle s'accuse de diverses pratiques, apprises de personnes différentes. Par exemples, un certain Francesco Maris,

---

[17] Hans Baldung, *Les sorcières*, c.1510, gravure sur bois, 38.9 × 27 cm, Metropolitan Museum of Art, New York ou encore *The New Year's Greeting with three witches*, 1514, dessin à l'encre noire, 30.9 x 21 cm, Albertina Museum, Vienne. Son travail fut inspiré des représentations des sorcières par Albrecht Dürer, *Les quatre femmes nues*, 1497, gravure, 19.1 x 13.1 cm, National Gallery of Art, Washington D.C.

[18] Le procès est à son nom car elle vient s'auto-dénoncer, mais d'autres personnes sont accusées par la suite, comme nous allons le voir.

[19] ASV, *Savi all'eresia*, b.134.

prêtre des Marches d'environ 70 ans, lui a enseigné comment se protéger d'ennemis. Il lui aurait raconté qu'il fallait prendre la peau d'un chien, et y prononcer trois fois une phrase précise[20]. Cependant, l'affaire s'arrête à cette autodénonciation (les personnes qu'accusent Elisabetta sont hors de portée du tribunal, puisqu'une première est une française déjà morte, et le deuxième est un prêtre dont la description est peu détaillée), et Elisabetta abjure puis repart.

De la même manière, deux années plus tard, le 2 mai 1709, une certaine Lucieta Rosidavia se présente devant l'Inquisition pour dénoncer elle-aussi Elisabetta Leoni, mais également Girolamo Fin, imprimeur padouan, qui aurait tenté de retrouver un trésor dans une maison abandonnée en compagnie de la principale accusée. L'imprimeur, en possession d'un certain livre rempli de sortilèges, a proposé de l'argent contre ses services pour trouver ce trésor. L'affaire continue, puisqu'Elisabetta Leoni revient cinq jours après sa complice, pour accuser elle aussi Girolamo Fin. Elle raconte que celui-ci cherchait des sorcières qui savaient communiquer avec le Diable, dans le but d'avoir de l'argent[21].

Tout au long du procès, qui se termine le 6 juillet 1717 après beaucoup d'interrogatoires et divers rebondissements, plusieurs personnes se présentent ou se font appeler par le tribunal, et on y voit des hommes comme des femmes, tous liés de plus ou moins près à la figure d'Elisabetta.

Il existe donc certaines coalitions entre hommes et femmes pour effectuer certains sortilèges, et ce sont ces alliances que l'on retrouve le plus souvent dans la peinture lorsqu'il s'agit de représenter les hommes pratiquant la sorcellerie, comme nous le montrent les œuvres analysées ci-dessous.

Une des représentations les plus célèbres est *Lo Stregozzo* d'Agostino Veneziano, réalisée au début du XVIe siècle par le graveur vénitien, au moment où Pico della Mirandola posait les bases de la définition de la sorcellerie[22].

---

[20] « *Christo fu presso senza haver offesso, e Christo fu legato senza haver peccato, Cristo fu morto senza haver nissun torto, cori tu ligo mani, e piedi e cuore di che offender me vuole* » (*idem*., déposition du 21 août).

[21] *Idem*, déclaration d'Elisabetta Leoni du 7 mai 1709.

[22] Gioconda Albricci, « "Lo stregozzo" di Agostino Veneziano », *Arte Veneta* 36 (1982): 56-61.

***Figure 15** : Agostino Veneziano,* Lo Stregozzo, *gravure au burin, 63,8 cm x 30,1 cm, Musei Civici, Pavia*

Représentation très mouvementée, inspirée des scènes « monstrueuses » qui circulaient déjà avant, on peut y voir une procession se rendant au sabbat. Cette procession est composée bien évidemment de sorcières, de monstres infernaux, mais également de sorciers, qui représentent d'ailleurs la majorité des protagonistes humains de cette image. L'autre particularité de cette image, c'est que tous ces humains sont nus : il s'agit sûrement pour l'artiste de démontrer le caractère débauché des personnes qui se rendent au sabbat. On constate d'ailleurs une nette différence entre la représentation physique des hommes et des femmes. Les premiers sont jeunes et vigoureux, et même musclés, quand les femmes semblent vieilles et ont un visage peu délicat : il y a donc une grande différence de genre dans l'esprit du graveur.

On constate cette même idée d'une vieille femme dans la *Strix* de Pico della Mirandola, publié dans la même décennie que cette gravure[23]. Cependant, la route vers le sabbat n'est pas destinée uniquement aux femmes pour Veneziano, puisqu'il y voit plus d'hommes que de femmes.

Malgré tout, on ne retrouve pas dans cette image l'idée d'une conspiration diabolique pour détruire la terre, comme laissent entendre les auteurs du *Malleus Maleficarum* ou *De la démonomanie des sorciers*. Naturellement, les créatures diaboliques sont bel et bien

[23] Voir chapitre 1.

présentes dans cette gravure, mais on ne perçoit pas le sentiment de pactiser avec le diable pour aller ensuite détruire l'humanité[24].

Une autre scène intéressante à analyser dans notre cas est celle peinte par Pietro della Vecchia. Peintre officiel de la République de Venise, il réalise au XVIIe siècle cette scène de sorcellerie, ou l'on retrouve plusieurs éléments communs aux procès de l'Inquisition vénitienne.

Figure 16 *: Pietro della Vecchia,* Scena di stregoneria*, lieu inconnu.*

On y voit trois hommes, une femme et un enfant, réunis autour d'une vasque. Les deux hommes en arrière-plan semblent lire une incantation à partir du livre qu'ils tiennent dans leur main. La femme sur la gauche semble pousser l'enfant à regarder vers la vasque, tandis que l'homme à droite, lui, regarde déjà le contenu de celle-ci.

[24] C'est d'ailleurs ce que remarque Albricci : « *L'iconografia della strega dunque non si affermava tanto nel corso delle esperienze pittoriche e plastiche, quanto nella conoscenza di leggende, di testi poetici classici e moderni, di scritti teologici che fornivano prove inconfutabili sull'esistenza delle streghe e delle stregonerie: a loro volta poi questi testi divenivano fonti di ispirazioni* » (*op.cit.*, p.56).

Au-delà du parchemin au premier plan, devant la vasque, qui ressemble beaucoup aux genres de pièces à conviction des procès vénitiens, il semblerait que la scène représentée ici soit celle qui consiste à trouver un enfant (encore vierge) et de lui demander s'il voit quelque chose apparaitre dans le liquide qu'il doit regarder.

En effet, nous trouvons beaucoup cette pratique à Venise, appelée « de la carafe »[25]. Elle consiste à trouver une personne encore assez jeune, souvent vierge, pour son innocence et sa clairvoyance d'enfant, et lui faire réciter certains mots, qui varient selon le sort, qui permettraient de faire apparaitre certaines figures dans le liquide choisi, figures qui révèleraient certains secrets.

On retrouve cette pratique dans les procès vénitiens, mais plutôt ceux du XVIe siècle. Pour les cas masculins de l'époque qui nous intéresse, les « techniques » sont différentes, mais le but reste le même : faire voir certaines choses à une jeune personne vierge dans le but qu'elle voit des choses que les adultes ne peuvent pas voir. C'est le cas par exemple du procès impliquant Simone Petrarchini et le frère Andrea Bortio en 1671[26]. Petrarchini est accusé avec une complice d'avoir utilisé deux jeunes garçons pour tenter l'expérimentation suivante : mettre une « substance noire » sur la main du garçon, ainsi que de l'huile. Il mit ensuite une bougie dans la main de ce garçon, tout en lui susurrant certains mots à l'oreille. La première tentative avec un garçon, apprenti de Simone Petrarchini, ayant échoué, ils ont donc tenté avec le fils de la complice venue l'accuser. Cette deuxième tentative a été la bonne puisque le petit garçon a affirmé voir un « roi qui lui montrait des pièces », qui devait lui indiquer la position exacte de ce trésor[27]. La virginité et l'enfance semblent jouer un rôle de première importance dans la société vénitienne de l'époque moderne. En effet, il semblerait que les jeunes gens encore vierges aient des pouvoirs, ou des capacités, spéciaux, que les adultes ont perdu en perdant leur virginité. Si on le savait pour les jeunes femmes, qui semblent perdre de cette pureté au moment de la puberté[28], les jeunes garçons sont également appelés à faire certaines

[25] Inghistara en Vénitien, que l'on retrouve dans la typologie des archives du Vatican comme « *della caraffa* ».
[26] ASV, *Savi all'eresia*, b.116.
[27] *Idem*., dénonciation de Giulia dell'Ababte, 7 février 1671.
[28] Jacques Solé avait rappelé l'association du péché de la chair et des règles dans le *Lévitique*, où le cycle féminin est associé à l'impureté. Jacques Solé, *L'amour en Occident à l'époque moderne* (Bruxelles: Editions Complexe, 1984): p.85. Pour une synthèse sur l'historiographie à ce sujet, voir Cathy McClive, « Engendrer le tabou. L'interprétation du Lévitique 15, 18-19 et 20-18 et de la menstruation sous l'Ancien Régime », *Annales de demographie historique*, nº 1 (2013): pp.165-210.

expérimentations, comme dans le cas du procès de Simone Petrarchini, où celui-ci tente son sortilège avec deux jeunes garçons.

La scène représentée dans l'œuvre de della Vecchia n'est donc pas rare à Venise[29], mais les historiens ont montré que ce genre de sortilège, impliquant des enfants, était utilisé dans d'autres localités de la péninsule[30].

On trouve donc ici quelques similitudes avec la gravure de Veneziano, dans la mesure où la majorité des figures que l'on y voit sont des hommes : il n'y a qu'une femme sur ce tableau. Il s'agit bel et bien d'une scène de sorcellerie, puisque l'on trouve au premier plan à droite une créature au corps humain (malgré sa petite taille, il est difficile de dire s'il s'agit d'un corps d'enfant), avec une tête d'anatidé. Cette association monstrueuse fait donc appel à une créature démoniaque. Il s'agit donc d'une scène diabolique.

Comme nous pouvons le voir dans le graphique (figure 1), l'invocation de démons et/ou de créatures venant de l'Enfer est rare, car elle ne concerne que 4% des accusations. Mais l'invocation du Diable lui-même n'apparait que dans deux procès concernant uniquement des hommes : celui de Michele Aurelio Meduna[31] et celui de Domenico Caenazzo[32].

Cependant, nous l'avons dit précédemment, le crime de sorcellerie, qui est un crime hérétique, est vite associé au diable (directement ou indirectement) par les auteurs d'ouvrages sur le thème de la sorcellerie.

Une des œuvres plus tardives parmi les plus célèbres dans la péninsule, est celle de Salvator Rosa, représentant lui-aussi une scène de sorcellerie, scène commanditée par le banquier Carlo De Rossi, qui aurait caché ce tableau sous un drap pour éviter le scandale de personnes non initiées[33].

---

[29] Il est d'ailleurs mentionné dans le célèbre procès contre Veronica Franco. Marisa Milani, « L'"incanto" di Veronica Franco », *Giornale Storico della Letteratura Italiana*; Torino 162, nº 518 (1985): pp.250–263.

[30] Il a été trouvé dans les sources frioulanes (Giuseppina Minchella, « Storie di magia in terra friulana », *Nuova informazione bibliografica* 16, nº 1 (2019): pp.101-24.), également dans le fond du Saint Office de Sienne qui se trouve à l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede au Vatican.

[31] ASV, *Savi all'eresia*, b.114

[32] ASV, *Savi all'eresia*, b.138.

[33] Lettre de Salvator Rosa à Giovanni Battista Ricciardi du 15 dicembre 1666 in Salvator Rosa, *Lettere*, pp. 356-357, cat. n. 335. Cité dans Sandra Costa, *op. cit*., p.10.

***Figure 17** : Salvator Rosa,* Sorcières à leurs incantations*, c.1646, huile sur toile, 72 x 132 cm, National Gallery, Londres.*

Salvator Rosa, peintre de l'école napolitaine, dans ce genre de tableaux qu'il a pu créer, s'inspire clairement de la peinture hollandaise[34], plus sombre et plus macabre que la peinture italienne.

Dans cette scène très lugubre, ouvertement inspirée de l'école hollandaise, on peut dénombrer plusieurs figures masculines. En effet, si les sorcières sont omniprésentes dans cette représentation, on peut tout à fait y distinguer des hommes.

Par exemple, en s'attardant sur la figure masculine sur la partie gauche du tableau, au premier plan, on retrouve un homme accompagné d'une femme, faisant signer un papier à un squelette. Ici, il semblerait que l'homme soit assez passif, puisqu'on voit la femme tenir elle-même la main du squelette. L'apparence de l'homme est assez semblable à celle des femmes qui sont représentées en sorcières, dans la mesure où il semble habillé en guenilles, semble vieux et surtout semble dément. Par conséquent, à partir de cette première figure, nous pouvons affirmer que pour un peintre comme Salvator Rosa, il n'est pas impossible de trouver des hommes étant présents dans ce genre de réunions.

[34] Stefania Macioce et Tania De Nile, « Influssi nordici », *op.cit.*, p.139.

Figure 18 *: détail Salvator Rosa*

Il ne s'agit pas de l'unique figure masculine de l'œuvre, puisque l'on peut voir sous le personnage pendu au centre du tableau un homme participer activement à ce qui semble être le sacrifice de cette personne pendue. Cette homme, encapuchonné à la manière d'un moine, mais sans de signe religieux distinctif, coupe le gros orteil droit de sa victime, tandis que la sorcière à ses côtés fait monter les fumées de son chaudron vers le visage de l'homme mort. Il prend donc totalement part au sacrifice qui a lieu, et même si l'on voit que très peu son visage, on constate cependant que ses traits et ses vêtements ne sont pas ceux d'un vieux dément comme pour le premier homme. L'acte qu'il effectue, c'est-à-dire de couper une partie d'un corps qui vient de mourir, est tout aussi terrible des autres scènes qui se déroulent dans cette *stregoneria* : on y voit une implication importante.

Cette figure nous montre que pour la mentalité de l'artiste, mais aussi des spectateurs, il n'est donc pas impossible de voir un homme impliqué dans une réunion nocturne avec des animaux infernaux à ses côtés. En d'autres termes, tout comme dans la littérature que nous avons étudiée dans le chapitre précédent, les intellectuels du XVIIe siècle n'excluent pas la participation active des hommes aux sabbats, mais les femmes y restent majoritaires.

***Figure 19** : détail Salvator Rosa*

Une autre figure masculine intéressante est celle de l'homme dans la partie droite du tableau, tenant une épée avec un cœur embroché. De la même manière que le précédent, il prend part de manière active à un rituel : il tend l'épée vers la sorcière à sa gauche pour qu'elle puisse y récupérer le cœur. Cet homme a tous les attributs de l'alchimiste de l'époque, ou du mage : il porte une longue toge, ainsi qu'une barbe et des cheveux longs. Avec cette stature de philosophe de l'Antiquité que l'on peut retrouver dans d'autres œuvres, il n'existe pas de doute quant à l'interprétation que pouvaient en faire les spectateurs. Il semble regarder ce que fait la sorcière assise devant lui.

A propos de cette sorcière, tous les attributs qui l'entourent, c'est-à-dire tous les objets qu'elle semble utiliser pour effectuer un sort sont tous ceux que l'on peut retrouver dans les procès pour sorcellerie (contre les hommes comme les femmes) à Venise : des plantes, des clous, des pièces, des os, une feuille, des cartes de jeu et de quoi faire une potion. Le regard que porte cet alchimiste peut être interprété comme une sorte de vérification : l'homme s'assurerait que la femme effectue le sortilège comme il le faut. D'une manière générale dans les procès pour sorcellerie à Venise, les hommes ont tendance à être accusés d'une magie plus « intellectuelle » que les femmes, dans la mesure où ils utilisent plus souvent des livres ou des incantations déjà écrites, alors que les femmes ont plutôt tendance à utiliser des objets du quotidien et des savoirs plus « basiques » ou plus

traditionnels (dans le sens où ce sont des pratiques qui dérivent d'une tradition familiale, ou féminine). L'homme, doté d'un plus grand savoir de toutes ces choses, pourrait alors tout à fait être en train de vérifier que la femme devant lui ne se trompe pas dans l'expérimentation qu'elle effectue, étant lui plus spécialiste qu'elle.

Figure 20 : détail Salvator Rosa

Enfin, le dernier homme qui participe à la sorcellerie dans ce tableau est celui devant l' « alchimiste », qui, tête baissée, semble effectuer lui aussi un sortilège. Si peut-être ses cheveux longs pourraient porter à confusion, son armure ne nous laisse pas douter qu'il s'agit bien d'un homme. Ce qu'il est en train d'effectuer est d'autant plus remarquable, puisqu'il utilise une feuille, placée dans un cercle de symboles étranges, quasiment hébraïques. Les signes et objets qu'il utilise sont similaires à ceux que l'on trouve dans les procès, et également dans les livres de magie tels que la *Clavicula Salomonis*[35]. De la même manière, les signes que l'on retrouve sur le papier sur lequel il effectue quelque chose sont très similaires à ceux que l'on retrouve à Venise, principalement dans les cas de sorcellerie masculine.

Cependant, on constate par sa position et par l'attitude de la sorcière posant son balai sur lui, qu'il semble plutôt soumis à celle-ci. En effet, on ne dirait pas qu'il effectue le sortilège totalement de son propre choix : on peut y voir une incitation de la part de la

[35] Sur les livres de magie à Venise, et celui-ci en particulier, voir Federico Barbierato, Nella stanza dei circoli: Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII (Milan : S. Bonnard, 2002).

femme qui se trouve au-dessus de lui. Nous reviendrons par la suite sur cet argumentaire du soldat et de la sorcière, que Rosa a représenté dans une autre œuvre qui a attiré notre attention.

Figure 21 *: détail Salvator Rosa*

On pourrait donc interpréter à partir de ce tableau une idée importante : un homme ne semble pas effectuer de la sorcellerie ou de la magie sans au moins une femme. C'est d'ailleurs, à ce propos, l'idée que certains historiens avaient proposée dans leur quelques études sur les sorciers[36].

On ne trouve donc pas dans cette *stregoneria* d'hommes capables d'agir seuls pendant une réunion du sabbat.

Cette scène a été interprétée par Linda Gail Stone[37] comme une scène de magie rose, puisque le soldat s'incline devant le cercle magique qui se trouve au sol, avec un cœur sur l'épée à côté de lui ; le cœur étant le symbole de l'amour, il s'agirait alors d'un sortilège *ad amorem*. Suivant cette théorie, cette partie du tableau s'avère très intéressante

[36] Cette idée a été revue par l'historiographie plus récente, insistant sur les spécificités de chaque zone géographique. Alison Rowlands, « Witchcraft and Gender in early modern Europe », in *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

[37] Linda Gail Stone, *op. cit.*, p.185.

pour nous puisqu'il s'agit d'un homme, qui plus est un soldat, qui tente un sortilège spécifique.

Cela rejoindrait tout à fait les données que l'on retrouve dans les archives de l'Inquisition vénitienne, puisque beaucoup d'hommes tentent d'utiliser la magie rose, et beaucoup de soldats utilisent au moins la magie *del ben voler*, et celle pour se protéger contre les armes, comme on le constate dans le graphique (fig.9). Nous en avons l'exemple dans le cas du soldat Francesco Meli, qui est dénoncé le 6 mai 1710 par une certaine Meneghina Bosello[38]. Celui-ci ne se retrouve jamais convoqué par le Saint Office, mais son accusatrice affirme qu'il lui a enseigné diverses incantations à utiliser en cas de magie *ad amorem*. Elle raconte en effet à l'inquisiteur des faits qui se sont passés trois années auparavant, soit en 1707, lorsqu'elle craignait que son fiancé de l'époque ne se marie avec une autre femme. Elle en discuta avec le capitaine, et celui-ci lui expliqua comment utiliser une corde, et quel sortilège elle devait faire avec cette corde pour qu'elle soit sûre qu'il n'épouse personne d'autre[39]. Si finalement c'est Meneghina qui tente le sortilège, le procès nous apprend que le soldat était en connaissance de ce genre de magie, d'autant plus que celle-ci affirme également qu'il lui avait enseigné un autre sortilège, avec l'huile sainte à se mettre sur les lèvres[40], comme on en retrouve beaucoup dans les archives vénitiennes. Il est donc facile d'imaginer que les autres tribunaux de la péninsule italienne aient connu des cas similaires de soldats exerçant de la magie rose, ou du moins sachant l'exercer. Par conséquent, Rosa devait savoir qu'il existait ce genre de cas, où des soldats pratiquaient cette magie, également car il s'agit de la magie la plus courante au sein de la population, et les soldats, grâce à leurs voyages, pouvaient acquérir encore plus de connaissances à ce propos que le reste de la population.

Naturellement, dans l'œuvre de Rosa nous ne retrouvons pas le même sortilège de Meli, mais le cœur présent sur l'épée doit faire comprendre au spectateur qu'il s'agit de magie *ad amorem* : sans cette indication, il est impossible de le comprendre. Comme nous

---

[38] ASV, *Savi all'eresia*, b.135.

[39] « *esso Meli mi insegno', a fine che d(ett)o moi moroso non si sposasse con altri di ligarlo in questa maniera, cioè prender una cordella di d(ett)o moroso, e poi andar in chiesa à messa, et al tempo della levatione dell'ostia, tener la cordella con le mani di dietro, e farvi sopra tre nodi, e dire nel med(esi)mo tempo della levation queste parole: Quemad modum christum captum, et liegatum ita ligo te homo adimplecus voluntates mea, ità ego ligo te Bortolo Bertolini in Amor mio, livet Judei ligaverunt Jesus Christus ad collonam in Thulesia, ita ego ligo te Bortolo Bertolini in Amore meo, sivet Judei ligaverunt Jesus Christus ad(ictu)m Collonam* », *idem.*

[40] *Idem.*

l'avons déjà souligné, représenter la sorcellerie et surtout tenter de faire comprendre au spectateur de quelle sorte de sorcellerie il s'agit, le tout en respectant les canons de l'Eglise n'est pas une tâche facile, et souvent le peintre ne dépeint pas la réalité de ce qu'il connait, mais quelque chose de plus symbolique. La présence de ce soldat pourrait donc souligner la connaissance de Rosa sur les cas de sorcellerie dans la péninsule.

Cette « faible présence » d'hommes soulève quelques questions. Tout d'abord, a-t-il choisi de représenter sa version de la réalité ou plutôt de son imagination ? En effet, il est difficile de savoir s'il s'agit là d'une interprétation personnelle du peintre : Rosa a-t-il choisi, pour différents motifs, esthétiques ou moraux, de ne représenter que très peu d'hommes, et aucun vraiment seul ? Ou était-il marqué par la mentalité de l'époque qui ne semble pas prendre en compte les hommes qui pourraient effectuer de la sorcellerie, et non de la magie (vue comme plus noble) ? De la même manière, il est également difficile de savoir à quel point Rosa a pu se sentir libre de sa représentation, pouvant être menacé par l'Inquisition si ses toiles n'étaient pas jugées à son goût. Peut-être s'agit-il de toutes ces explications.

Toujours est-il que cela signifie que le message est clair pour les spectateurs : les femmes sont plus nombreuses au sabbat ; la sorcellerie est une pratique plus féminine que masculine. Au vu des condamnations que nous trouvons au moins à Venise, on sait que les hommes ont plus tendance à être punis que les femmes. Même si la République a tendance à rendre les punitions le plus discrètes possibles, nous savons que les Vénitiens discutent entre eux : il est impossible qu'ils ne sachent pas que des hommes aussi se font condamner par l'Inquisition, et au vu des déclarations faites dans les procès, les Vénitiens sont prêts à voir un homme effectuer de la sorcellerie. Seulement, rares sont ceux qui utilisent vraiment le mot sorcier. Il serait donc plus opportun, comme dans le cas de la littérature, de regarder du côté des autres appellations : astrologue, mage, nécromant…etc.

Nous revenons donc vers l'argumentation de la littérature analysée précédemment : la sorcellerie est plus un problème de femmes. Salvator Rosa connaitrait-il les ouvrages démonologiques qui étaient diffusés à son époque ?[41] Il est tout à fait probable que ce soit

[41] Des historiens de l'art ont montré le lien entre l'œuvre de Rosa, et *La préparation au sabbat* de Jacques de Gheyn II, qui détenait une bonne connaissance de la littérature sur la sorcellerie de l'époque, et a ainsi représenté ce qu'il savait des traités dans son tableau. « *Secondo la gran parte degli studiosi La preparazione al sabbat non sarebbe una semplice opera di fantasia, bensì la prova della profonda conoscenza da parte dell'artista della letteratura specialistica, se non, addirittura, di una sua*

le cas, puisque celui-ci a également rédigé un poème intitulé *La Strega*[42]. Plus largement, même si la persécution de la sorcellerie en Italie est moins forte que dans certains autres pays de l'Europe, les dénonciations sont bel et bien présentes, ce qui nous permet d'affirmer qu'une certaine fascination pour les arts occultes dans la péninsule italienne était présente. Pour ce qui est de Rosa, cela ne veut pas forcément dire qu'il pratiquait lui-même les sortilèges, ou qu'il y croyait, mais seulement qu'il subit au moins la fascination

pour ce genre de pratiques.

Une autre œuvre de Rosa, moins connue, représente également une sorcière : il s'agit d'un médaillon, représentant une sorcière sur le côté gauche, avec comme double un soldat, sur le côté droit.

L'historien de l'art Guy Tal a souligné la position étrange de ce médaillon : alors que le côté « juste » serait celui gauche, où habituellement on représente l'homme, Rosa y a choisi d'y mettre la sorcière, qui serait alors supérieure au soldat.

Figure 23 *: Salvator Rosa,* Une sorcière, *c.1656-57, huile sur toile, 41,5 x 31 cm, Musée du Capitole, Rome*

Figure 22 *: Salavator Rosa, Un soldat, c.1656-57, huile sur toile, 41,5 x 31 cm, Musée du Capitole, Rome*

partecipazione attiva alle pratiche magiche », Stefania Macioce et Tania De Nile, « Influssi nordici », *op.cit.*, p.142.

[42] Inspiré du tableau qu'il a lui-même peint. « *Io vo' magici modi//tentar, profane note,//herbe diverse, e nodi,//ciò ch'arrestar può le celesti rote,//mago circolo,//onde gelide,//pesci varij,//acque chimiche,//neri balsami,//miste polveri,//pietre mistiche,//serpi, e nottole,//sangui putridi,//molli viscere,//secche mummie,//ossa, e vermini,//suffumigij,//ch'anneriscano//voci horribili,//che spaventino,//linfe torbide,//ch'avvelenino,//stille fetide,//che corrompino,//ch'offuschino,//che gelino,//che guastino,//ch'ancidano,//che vincano//l'onde stigie* » (Uberto Limentani, *Poesie e lettere inedite di Salvator Rosa* (Florence: Olschki, 1950).)

Attardons-nous dans un premier instant sur la représentation de cette sorcière, et surtout de ce qu'elle est en train d'effectuer. Elle tient entre ses mains un livre manuscrit, très similaire à ceux que l'on peut retrouver dans les pièces à conviction des procès vénitiens[43]. Le pentacle que l'on peut observer sur la page de gauche du manuscrit pourrait tout à fait être le sceau de Salomon, ce qui voudrait dire que le livre que possède cette sorcière est la *Claviucla Salomonis*.

Sous les pieds de la sorcière se trouve une autre page manuscrite, avec vraisemblablement certaines formes étranges, comme on peut en voir sur les *carte* des procès vénitiens.

En somme, la représentation de cette sorcière, au-delà de son apparence physique, est très proche de ce que l'on retrouve dans les procès de l'Inquisition romaine. Il semblerait par conséquent que Salvator Rosa soit vraiment bien informé sur les pratiques qui ont lieu dans la péninsule. L'aspect physique, quant à lui, est très similaire aux représentations des sorcières du Nord de l'Europe, et principalement des Pays-Bas.

Comme dans son tableau plus célèbre, on constate donc que la sorcellerie est attribuée au sexe féminin. Guy Tal s'est interrogé sur la position supérieure de la sorcière sur le soldat dans ce médaillon, et a proposé comme explication du monde à l'envers, lié aux sorcières[44]. En effet, la littérature de l'époque a montré que la sorcière était capable de renverser l'ordre établi, semant le chaos sur la Terre, et par conséquent l'envers du monde dans lequel elle se trouve. C'est une interprétation qui en effet fonctionne, lorsque l'on s'attache à la littérature de l'époque.

Cependant, la lecture des procès pourrait nous donner une nouvelle clé d'explication. Effectivement, on retrouve à Venise, quelques soldats (2% des accusés[45]) parmi les personnes venant se dénoncer au Saint Office. Tous s'accusent, ou se font accuser, d'avoir essayé sur eux-mêmes des sortilèges pour se protéger des blessures, ou plus précisément des blessures causées par les armes à feu. Pour ce faire, ils se protègent grâce à des *carte*, similaires aux *carte dal ben voler*, puisqu'il suffit de les porter sur soi pour qu'elles fassent effet. Ces *carte*, ce ne sont généralement pas eux qui les rédigent, ils les obtiennent très souvent par une autre personne, à qui ils se sont adressés.

---

[43] Voir procès cités ci-dessous, dans la partie « L'ironie : quand le sorcier est ridicule ».

[44] Guy Tal, « Switching places : Salvator Rosa's pendants of A Witch and a Soldier, and the principle of dextrality », *Notes in the History of Art* 30, nº 2 (2011): 20-25.

[45] On peut cependant imaginer que la pratique chez les soldats est assez courante, mais ceux se retrouvant au Saint Office sont minoritaires, étant des hommes qui voyageaient souvent.

Par conséquent, la position choisie par Rosa pourrait venir de sa connaissance de ces pratiques : une femme sorcière, qui fournit ce genre de *carta*, ou n'importe quel sortilège, dans le but de le protéger aurait ainsi un rôle dominant sur le soldat. Le soldat, qui, par profession, est la personne qui protège la population, est finalement protégé par les pouvoirs de la sorcière. Ce retournement de situation, finalement commun dans l'Italie de l'époque moderne, serait donc la raison de cette inversion dans le médaillon de Rosa. Non seulement le statut, mais également le genre serait totalement inversé dans ce cas : la déviante, c'est-à-dire la sorcière, serait alors la défenseuse des hommes devant défendre eux-mêmes la nation. De plus, cette recherche par certains de ces *carte* de protection en dit long sur l'anxiété que provoquaient les armes à feu à l'époque, mais également plus largement la peur des blessures. Or, pour prévenir ces blessures, c'est-à-dire pour éviter d'être blessés, à différence d'être soignés, les soldats ont peu d'alternatives. En effet, l'unique protection qu'ils peuvent espérer avoir serait leur armure, ou se tourner vers les prières. Il est facile d'imaginer que lorsque leurs prières et leur dévotion ne suffisent pas, certains se tournent vers la sorcellerie, qui ressemble de près à certaines dévotions. Il est même possible de penser que certains d'entre eux ne font pas la différence entre une dévotion écrite et une *carta* qu'ils tiennent sur eux pour ne pas être blessés.

En conséquence, ces représentations sont en quelques sortes un mélange entre la réalité et l'imaginaire. En effet, d'un côté, elles s'assimilent aux pratiques que l'on peut retrouver dans les procès, mais, de l'autre côté, ne correspondent pas forcément à ses pratiquants (et même pratiquantes). Elles peuvent s'expliquer, comme l'a souligné Charles Zika pour les œuvres de Jacques de Gheyn, par une certaine « réalité imaginative »[46]. En effet, les œuvres sont produites pour un public donné, mais également par des personnes spécifiques. En d'autres termes, les peintres et artistes que nous avons cités ici sont principalement des intellectuels, éduqués par conséquent aux traités de démonologie. Ces représentations sont donc une sorte de mélange entre ce que ces

[46] « *It is important to stress that these witches are not meant to represent the actual social profile of witchcraft in the later sixteenth-century […] even if de Gheyn presents them in highly realistic fashion, drawing on the skills he applies to his depictions of the natural world. […] But in his images of witches, the whole context […] makes it quite clear that de Gheyn's brilliant technical skills are being employed not to depict observable physical and social reality, as in his portraits and other images made 'from life', but to render authentic depictions of an imaginative reality », « The Cruelty of Witchcraft : The Drawings of Jacques de Gheyn the Younger* », Laura Kounine et Michael Ostling, *Emotions in the History of Witchcraft* (Londres: Palgrave Macmillan UK, 2017): p.43.

intellectuels savent de ce qui peut se passer lors des procès, ainsi que l'idée, l'imagination, qu'eux-mêmes ont de la sorcellerie, ainsi que la croyance populaire. La figure de la « vieille sorcière » en est l'exemple : on la retrouve dans les œuvres, car il s'agit d'un mythe populaire en Europe. Cependant, on ne retrouve pas uniquement de femmes âgées dans les accusations de sorcellerie à Venise, et Eliseo Masini affirme dans son traité qu'il s'agit d'une croyance populaire[47].

Ainsi, la peinture semble d'une part liée à la peinture flamande, beaucoup plus « crue » dans ses représentations, et d'autre part au débat littéraire en place dans la péninsule italienne à l'époque. En effet, beaucoup de ces représentations posent la question de la réalité de la sorcellerie[48].

Ces scènes collectives nous amènent à une question primordiale : les hommes sont-ils sous-représentés dans les scènes de sorcellerie, ou, au contraire, sont-ce les femmes qui sont surreprésentées ? Il existe en effet une nuance entre ces deux affirmations.

En reprenant les différents discours de la littérature, nous constatons, comme nous l'avons déjà souligné à maintes reprises, que la sorcellerie est une affaire féminine pour les *auteurs*. Les femmes seraient donc par nature, d'après ces hommes, plus tentées par le Diable et par conséquent par le Mal[49]. Les traités rédigés par des inquisiteurs sont basés sur les affaires que ceux-ci ont connues. Nous l'avions souligné dans le premier chapitre, Pico della Mirandola avait assisté à une chasse aux sorcières, et y avait même pris par. Institoris était inquisiteur, et Jean Bodin a dû traiter des cas de sorcellerie également. Dans leurs cas, plus de femmes ont été jugées pour le crime de sorcellerie. Si cela prouve la définition genrée du crime, on constate donc que culturellement, il est normal pour les individus de l'époque moderne de voir plus de femmes que d'hommes effectuer de la sorcellerie. Il est ainsi logique de retrouver dans la peinture autant de femmes, puisque l'idée féminine que les intellectuels ont est inscrite dans l'imaginaire collectif.

En conséquence, pour répondre à notre première interrogation, il semblerait que ce soient donc les hommes qui soient sous-représentés dans les scènes de sorcellerie, plutôt que les

---

[47] « *l'odio che si ha communemente contro alle Streghe facilmente si leva cotal fama contro a qualche donna massimame(n)te qua(n)do è vecchia e brutta* » (Eliseo Masini, *Sacro Arsenale*, per Giuseppe Pavoni, 1625, p.178).

[48] Guy Tal, « Switching places », *op. cit.* & *id.*, « Disbelieving in Witchcraft », *op. cit.*

[49] Les sorcières sont assimilées au Diable dans l'iconographie à partir du XVe siècle. (Stefania Macioce, « Figure della Magia », *op. cit.* p.12)

femmes surreprésentées. Et il est important de s'interroger sur ce manque de représentation. A la manière de Lara Apps et Andrew Gow[50], il est nécessaire de se demander pourquoi ces hommes sont exclus de l'iconographie traditionnelle sur la sorcellerie, et quelles structures ont choisi de les exclure.

En reprenant le procès contre Elisabetta Leoni mentionné précédemment, on peut tout de même constater une certaine corrélation entre le procès et les scènes que nous venons de voir, principalement celle de Rosa. La figure de Girolamo Fin est remarquable : il aurait affirmé chercher des femmes qui savaient communiquer avec le Diable, pour pouvoir trouver un trésor. Cela signifie qu'il n'en était lui-même pas capable, même s'il était en possession du livre de sortilèges, et qu'il a effectué d'autres sorcelleries. Ne pouvant pas communiquer avec le Diable, se définit-il comme sorcier ? Il est difficile de le savoir, mais il semblerait que non, et le tribunal ne le fait d'ailleurs pas abjurer, contrairement aux autres accusées féminines qui se présentent au tribunal. Mais l'idée de commerce avec le Diable semble en effet associée aux femmes, même pour les Vénitiens, qui, comme on l'a dit, dénoncent les invocations à des créatures de l'Enfer que dans 4% des procès incluant au moins un homme.

L'ironie : quand le sorcier est ridicule

Une autre manière de représenter le sorcier arrive à partir du XVIIe siècle en Italie. De nouveau inspirée de l'art flamand, spécialiste en la matière, il s'agit cependant de représenter les sorciers avec ironie, de manière à décrédibiliser leur art, mais, comme nous allons le voir, sans décrédibiliser leur pouvoir.

De nouveau, ne pas décrédibiliser leur pouvoir, surtout lorsqu'il provient en réalité du Diable, est une manière de ne pas aller à l'encontre des idées de l'Eglise. On observe dans ce genre de cas les mêmes mécanismes que nous avons rencontrés lors de l'analyse de la littérature qui remet en question les réelles capacités des sorcières. Si l'on conteste leur propre aptitude à effectuer certaines actions, on ne remet jamais en question le pouvoir que détient le Malin.

Les possibilités sont donc doubles dans ce cas pour les artistes : soit ils peuvent faire comprendre au spectateur que le Diable est bien une créature terrible, avec des pouvoirs importants, mais il berne le sorcier. C'est ce que fait par exemple Pietro Paolini dans son

[50] Lara Apps & Andrew Gow, *op. cit.*, p.5.

Negromante. L'autre choix pour les artistes est de représenter les sorciers comme des charlatans, n'ayant aucun pouvoir, et aucun lien avec le Diable.

Regardons dans un premier temps le tableau de Pietro Paolini, le *Negromante*, peint autour des années 1630.

Figure 24 *: Pietro Paolini,* Negromante*, c.1630, huile sur toile, 70 cm x 93 cm, collection Sgarbi-Cavallini*

On y observe un homme, au visage effrayé par ce qui arrive sur la droite du tableau – non visible par le spectateur – qui était en effet en train de pratiquer de la sorcellerie. Il est en effet très évident qu'il tentait de jouer avec le surnaturel, puisqu'il a devant lui un crâne humain à l'envers, un foyer et surtout un manuscrit avec des signes particuliers.

De nouveau, de la même manière que dans l'œuvre de Rosa, ce genre de manuscrit est très fidèle aux manuscrits que l'on trouve dans les procès vénitiens.

Les différents symboles, comme les croix, les lunes, les pentacles et les cercles sont monnaie courante dans les procès vénitiens. Il arrive qu'on les retrouve sur ce que l'on pourrait appeler des « feuilles volantes », c'est-à-dire que les accusés sont en possession seulement d'une feuille censée effectuer un type de sortilège précis, contrairement au manuscrit que l'on peut observer dans le tableau de Paolini, où on peut voir qu'il s'agit d'un livre.

On retrouve ce genre de figures par exemple sur la *carta del ben voler* utilisée par Lucia Venchini, et écrite par Stefano Celesti, dans un procès de 1717[51]. Cette *carta* est restée dans les pièces à conviction. On y retrouve dessinés différents éléments, mélangeant le sacré et le profane, puisque le haut de la feuille est composé de : six petits cercles avec à leur centre des croix, un cercle avec une échelle, et un cercle avec ce qui semble un brin de plantes. La lune et le soleil y sont dessinés également, avec des visages humains. Sous ceux-là, une autre croix, plus grande que les autres dessins est représentée, sous laquelle on trouve trois dés, ainsi qu'un tableau avec différentes lettres, qui ne semblent pas avoir de sens précis. Les croix sont similaires à celle que l'on peut apercevoir sur la page du manuscrit peint par Paolini, et la lune y est également présente.

Le manuscrit représenté par Paolini n'est pas détaillé, car il n'est pas la pièce centrale du tableau, mais il est cependant très caractéristique des manuscrits de magie de l'époque, à l'instar de la *Clavicula Salomonis*, très utilisée à Venise[52].

Il s'agit en somme d'un équipement assez modeste[53] : trois objets suffisent au personnage pour invoquer un démon, voire le Diable. Les mains, ou les pattes, griffues que l'on peut observer sur la droite du tableau, par leur caractère pittoresque, font comprendre directement qu'il s'agit d'une créature infernale, d'où le regard apeuré du protagoniste.

L'effet donné par cette œuvre n'est cependant pas tant la peur, qui se transmettrait au spectateur, mais bien l'ironie de la scène. L'histoire qu'elle raconte, c'est-à-dire un homme, tentant un sortilège, qui convoque le Diable par erreur, est grotesque, et on perçoit l'ironie vis-à-vis des hommes tentant de pratiquer la sorcellerie. La surprise et la peur que l'on peut lire sur son visage démontrent qu'il ne contrôlait absolument pas ce qu'il tentait de faire, ou, en d'autres termes, qu'il « jouait avec le feu ».

A partir du XVIIe siècle, l'ironie est un thème que l'on retrouve parfois lié à la sorcellerie, ou en tout cas le thème du grotesque et du ridicule. Il arrive en effet que certains artistes choisissent de mettre en scène des sorciers ou des sorcières avec des notes de ridicule. C'est par exemple le cas de deux scènes de sorcellerie représentées par le peintre flamand

[51] ASV, *Savi all'eresia*, b.138.
[52] Federico Barbierato, *op. cit.*
[53] Il est vrai que le crâne humain n'est pas commun, mais certains sortilèges des procès vénitiens nécessitaient par exemple des crânes de morts. De plus, il s'agit certainement d'une figure esthétique de la part du peintre, pour accentuer le caractère sorcier de son tableau, mais peut-être aussi blasphémateur, pour insister sur le caractère illicite de ses actions.

David Teniers II[54], dit le Jeune, *L'initiation de la sorcière*[55] et *La cuisine des sorcières*[56]. Le décor, et principalement l'imposante chauve-souris dans la deuxième peinture, souligne le caractère ridicule de ces sorcières. On constate également cette mise en scène ridicule des pratiquants de sorcellerie dans la littérature, notamment dans l'ouvrage de l'abbé Laurent Bordelon, publié en 1710 à Amsterdam, *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle causées par la lecture des livres qui traitent de la magie, du grimoire…*[57]. Récit imaginé, il dresse une liste des ouvrages qu'aurait lu le personnage principal qui lui aurait donné une imagination débordante. L'auteur s'attarde pendant trois chapitres[58] à expliquer l'usage de certains sortilèges par Monsieur Oufle, « Le Fou » une fois les syllabes inversées, pour tenter de savoir si son épouse le trompe. Le protagoniste tente un sortilège, qu'il obtint dans *Les admirables secrets* d'Albert le Grand, à partir d'une tête de grenouille et d'un cœur de pigeon séchés et réduits en poudre, qu'il disposa sur le ventre de sa femme endormie. D'après l'ouvrage attribué à Albert le Grand, cette poudre devait faire parler l'épouse de Monsieur Oufle pendant son sommeil. Mais l'auteur nous dit que cela ne s'est pas passé comme prévu, puisque « Helas ! la bonne Madame Oufle dormit si bien cette nuit, qu'elle n'avoit peut-être jamais eu un sommeil si profond. Il sembloit que cette poudre étoit bien plus propre pour procurer un bon sommeil, que pour toute autre chose. Elle ronfla, il est vray, mais elle ne parla point. »[59] Ainsi, le ton de l'auteur est très clair : son but est de ridiculiser cet homme, trop obsédé par les phénomènes occultes, et qui finit par y croire et l'essayer, sans succès, bien évidemment.

L'ironie est donc un thème qui se lie de plus en plus à celui de la sorcellerie et de ses pratiquants dans l'art. Mais si le récit de l'abbé Bordelon vise à divertir avant tout le lecteur, les œuvres picturales peuvent également avoir un aspect esthétique.

---

[54] Linda Gail Stone, *op. cit.*, p.75.
[55] David Teniers le Jeune, *Witches' Initiation*, c.1647-1649, huile sur panneau, 48 x 70 cm, Akademie der bildenden Künste, Vienne.
[56] *Id.*, *Witches' Kitchen*, c.1645-1650, huile sur panneau, 28.8 x 27 cm, Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe.
[57] Le titre entier est le suivant, et est significatif du ton donné au récit : *L'histoire des imaginations extravagantes de Monsieur Oufle causées par la lecture des livres qui traitent de la magie, du grimoire, des Démoniaques, Sorciers, Loups-garoux, Incubes, Succubes & du Sabbat ; des Fées, Ogres, Esprits Folets, Genies, Phantômes & autres Revanans ; des Songes, de la Pierre Philosophale, de l'Astorlogie Judiciaire, des Horoscopes, Talismans, Jours heureux & malheureux, Eclupses, Comerces & Almanachs ; enfin de toutes les sortes d'Apparitions, de Divinations, de Sortileges, d'Enchantemens, & d'autres superstitieuses pratiques*, Chez Estienne Roger, Pierre Humbert, Pierre de Coup, & Les Frères Chatelain, Amsterdam, 1710.
[58] *Ibid.*, pp.46-67.
[59] *Ibid.*, p.47.

D'ailleurs, le tableau de Paolini rappelle dans sa dynamique la *Méduse des Offices* du Caravage[60], peinte quelques décennies plus tôt, à la fin du XVIe siècle. Mais il ressemble d'autant plus à un autoportrait effectué vers 1635-37 par Pieter Van Laer, surnommé Bamboccio, car il a été très proche de l'école romaine.

***Figure 25** : Pieter van Laer,* Scène magique avec autoportrait, *c.1638-39, 78,8 cm x 112,8 cm, Collection privée (Leiden collection), New York.*

On constate d'ores et déjà que les deux scènes sont assez semblables : on y voit un nécromant, le visage surpris et apeuré par une figure qui apparait sur la droite du tableau. Les deux scènes, peintes dans les mêmes années, sont en effet très similaires, même si le tableau de Van Laer est plus détaillé sur les accessoires utilisés par le magicien, portant ses propres traits. On retrouve avant tout le crâne humain posé à l'envers sur les braises, servant là aussi – semble-t-il – comme chaudron pour y faire chauffer certaines concoctions. En plus de cela, Van Laer a ajouté quelques récipients à sa scène, soulignant l'implication du sorcier à tenter différentes « recettes » de sortilèges, ou tout du moins une recette avec plusieurs liquides. Également, la collection de manuscrits est plus

[60] Caravaggio, *Medusa*, c.1597-98, huile sur toile, 60cm x 55 cm, Galleria degli Uffizi, Florence.

importante du côté de Van Laer, puisqu'on peut en observer trois. Au premier plan, on retrouve un couteau, qui, au vu du manuscrit ouvert vers le spectateur, représentant entre autres un couteau enfoncé dans un cœur, semblerait être présent pour un enchantement de magie rose.

A la différence du travail de Paolini, le manuscrit resté ouvert dans la représentation de Van Laer n'a aucun symbole religieux : on retrouve uniquement des « dessins » et des caractères plus mathématiques.

On retrouve des pentacles, plus compliqués, dans la *Clavicula Salomonis* que l'on peut retrouver dans les pièces à conviction des procès.[61] Les cercles et pentacles, devant être dessinés, ont tous un rôle particulier, et dépendent du type de sortilège que les individus cherchent à effectuer. Cependant, en version latinisée ou plus hébraïque, la *Clavicula* utilise des signes religieux, comme la croix (dans la version vulgarisée) ou encore l'étoile de David.

Autre détail important : la partition que l'on retrouve également au premier plan, d'un canon à trois voix, avec l'inscription « Il diavolo no(n) burla »[62]. Enfin, dernier détail : la bougie devant notre protagoniste qui vient de s'éteindre, sûrement à cause du courant d'air provoqué par l'arrivée soudaine du Diable. Les griffes de ce diable sont très similaires à celles de Paolini, à la différence qu'elles sont rouge vif.

Nous pourrions dire que le tableau de Van Laer cherche encore plus à tourner au ridicule son personnage, car malgré tout le matériel qu'il détient, et même si son manuscrit n'a aucune connotation religieuse, il réussit, par hasard, à invoquer le diable et en est surpris. Comme pour le tableau de Paolini, la mise en ridicule du pratiquant n'est pas une critique de la sorcellerie en elle-même, puisque l'apparition du Diable (ou d'un démon) prouve qu'elle est possible. Ce que cherchent à montrer les artistes n'est donc pas l'inexistence de la sorcellerie, mais bien l'incompétence et le ridicule de ses pratiquants, se rangeant ainsi du côté de l'Eglise, qui a créé et défini le concept de sorcellerie.

Tout comme pour la littérature, il est très difficile de trouver dans la représentation picturale une image de « sorcier », les artistes préférant le mot « mage », « nécromant » ou même, d'une manière ironique, représenter leurs pratiques comme ridicules,

---

[61] On trouve également le manuscrit complet dans les archives. ASV, *Miscellanea atti diversi manoscritti*, b.41.

[62] Pour une étude des divers éléments magiques de ce tableau, voir Mario Giuseppe Genesi, « Per una decodifica dei dettagli magico-musicali nella Scena magica con autoritratto di Pieter Bodding van Laer », *Music in Art* (2005): pp.88-96.

principalement à partir du XVIIe siècle, et surtout au XVIIIe siècle. En effet, en prenant le terme de sorciers comme « parapluie » on constate que toutes ces scènes représentent bien les hommes qui utilisent (ou tentent d'utiliser) le surnaturel, qui ne leur est pas destiné.

Cette ridiculisation du pratiquant de sorcellerie peut elle aussi être expliquée par différents facteurs. D'un côté, les artistes représentant ces hommes ridicules se placent du côté de l'Eglise catholique, et du débat démonologique sur la réalité des actions des sorciers[63]. De l'autre côté, il peut également s'agir du changement de mentalité qui s'opère surtout à partir du XVIIe siècle, où la sorcellerie devient de plus en plus perçue comme une escroquerie[64].

Cependant, il est légitime de se demander si cette ridiculisation des pratiques de ces sorciers n'est pas également une sorte de critique indirecte envers l'Eglise catholique. Nous l'avons mentionné précédemment, il arrive également que la littérature ridiculise pratiquants de sorcellerie. A ce propos, le *Docteur Faust* de Christopher Marlow[65], édité au début du XVIIe siècle mais jouée pour la première fois à la fin du XVIe est un bon exemple de comédie ironique critiquant cependant l'Eglise. Le ton de cette pièce de théâtre est ironique, et représente une critique envers l'Eglise catholique[66]. De plus, les réflexions et l'anticléricalisme des Lumières au XVIIIe siècle donnent la voie à la ridiculisation des problèmes de sorcellerie ou de diabolisation.[67]

Nous avons vu les différentes pratiques de magie et de sorcellerie à Venise : pour une très grande partie, il s'agit d'abus de sacrements, ou tout du moins d'objets et paroles considérées comme sacrées. Dans ce cas, il semble difficile pour un artiste de représenter un abus de sacrement sur un tableau : comment faire comprendre qu'il s'agit d'un abus ?

---

[63] Comme nous l'avons vu lors du chapitre 1, certains auteurs au cours de l'époque moderne s'interrogent sur les réalités des actions que peut permettre le diable, et ainsi sur la réalité de certains actes de sorcellerie, en affirmant que les sorcières et sorciers sont victimes des illusions provoquées par le Diable.

[64] En France par exemple, ils sont d'abord appelés « faux sorciers » pour ensuite être nommés comme escrocs. Ulrike Krampl, *Les secrets des faux sorciers: police, magie et escroquerie à Paris au XVIIIe siècle* (Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011) : p.16.

[65] Christopher Marlow, *The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus*, 1604.

[66] Tom McAlindon, « The Ironic Vision: Diction and Theme in Marlowe's Doctor Faustus », *The Review of English Studies* 32, nº 126 (1981): pp.129-41 ; Barbara L. Parker, « " Cursèd Necromancy": Marlowe's Faustus as Anti-Catholic Satire », *Marlowe Studies*, nº 1 (2011).

[67] « Il connubio di ironia e serietà per svelare la falsa scienza dei retrivi è tra i più duraturi matrimoni celebrati dalla civiltà dei Lumi. Anche in Italia la «polemica diabolica» si stempera nel sarcasmo », Nicola Cusumano, « Joseph Sterzinger e la Hexenkrieg bavarese », in *Gli illuministi e i demoni, op. cit.*, p.69.

Comment faire comprendre au spectateur qu'il s'agit de quelque chose de mal ? Comment le représenter d'une manière à le faire accepter par l'Eglise ?

Eduquer les masses : les scènes bibliques

Les scènes tirées de la Bible sont sûrement les représentations iconographiques les plus vues, dans la mesure où l'on peut les retrouver bien évidemment dans les tableaux, mais également dans les églises, où tout le monde a accès[68].

Pour représenter la sorcellerie, les artistes s'inspirent de beaucoup d'éléments : la littérature démonologique, mais aussi les histoires (orales comme écrites) du folklore, ainsi que les scènes mythologiques. La plus célèbre scène mythologique, ou en tout cas la plus représentée par les peintres italiens, est le mythe de Circé[69]. De nouveau, il s'agit d'une femme, de plus enchanteresse, qui piège les hommes. C'est une protagoniste qui revient assez souvent dans les œuvres de humanistes, s'inspirant de l'Antiquité.

Cependant, la scène biblique la plus « populaire » pour les artistes de l'époque serait peut-être celle de la sorcière d'Endor. L'épisode, relaté dans le *Livre de Samuel* (28 :3-25), raconte l'histoire du roi Saül, qui, pris de désespérance dans son combat contre David, décida d'aller consulter une femme, porteuse d'un talisman, dans le village d'Endor. Celle-ci fit apparaitre le spectre du prophète Samuel, devant lequel s'inclina Saül. Cependant, Samuel se plaignit d'avoir été dérangé, et annonça au roi la fin imminente de sa dynastie.

Dès le début de l'iconographie chrétienne, nous pouvons retrouver des traces de cette scène. Le texte biblique n'est pas totalement clair, il ne mentionne par exemple pas comment une sorcière (par conséquent une pêcheresse) ait pu appeler une figure aussi sainte que le prophète Samuel, et la scène n'explique pas non plus quelle forme a pris le spectre du prophète, ce qui a permis à l'iconographie de développer la scène de différentes

[68] On ne parlera pas des catéchismes illustrés, qui pourraient également nous procurer des scènes très intéressantes à propos de mages, mais nous nous intéresserons uniquement à la peinture.

[69] Présente au chant X de *L'Odyssée* d'Homère, elle est une magicienne qui ensorcelle les hommes et les transforme en animaux. Stefania Macioce, *L'Incantesimo di Circe*, *op. cit.* ; Guy Tal. "Disbelieving in Witchcraft", *op. cit.*

Voir par exemple l'oeuvre de Dosso Dossi, *Circe and Her Lovers in a Landscape*, c.1514-1516, oil on canvas, 100.8 x 136.1 cm. National Gallery of Art, Washington D.C.

manières[70]. Salvator Rosa, déjà spécialiste du genre de la sorcellerie, a d'ailleurs représenté cet épisode[71].

Cependant, la sorcière d'Endor représentant l'archétype féminin, il est légitime de se demander si nous trouvons des exemples bibliques de sorcellerie au masculin. Nous l'avons déjà évoqué, mais le terme de « mage » est, à l'époque mais encore aujourd'hui, un mot plus approprié lorsqu'il s'agit d'un pratiquant masculin.

Or, nous le savons, la Bible fait bel et bien mention de « mages », avec les rois mages. Cependant, ces mages sont les « bons mages », ceux qui viennent rendre visite au Christ avant tous les autres. Ce ne sont pas les mages escrocs, qui ont pactisé avec le diable. Les rois mages sont plutôt perçus comme des mages philosophes, pleins de raison, à l'instar du roi Salomon[72]. Mais ces rois ne sont pas les seuls mages que l'on peut retrouver dans la Bible, puisque l'Ancien Testament fait référence à d'autres mages, ou à des magiciens, cette fois-ci d'une manière négative[73]. Ils sont en effet alors considérés comme des païens, voulant faire croire à la population qu'ils peuvent avoir des pouvoirs équivalents à ceux du Tout-Puissant. Il est beaucoup plus difficile de trouver leurs représentations.

Mais il existe bel et bien au moins un exemple « négatif » de mage biblique qui a trouvé sa représentation iconographique : Simon le Magicien. Présenté dans les *Actes des Apôtres*[74], il y est expliqué qu'il était un magicien en Samarie, et qu'il y fascinait le peuple. La Samarie est ensuite convertie, tout comme l'est Simon. Les apôtres Pierre et Jean sont envoyés là-bas, et lorsque Simon voit les deux apôtres recevoir l'Esprit Saint,

---

[70] Pour l'iconographie de l'épisode au Moyen âge et à la Renaissance, voir Jean-Claude Schmitt, « Le spectre de Samuel et la sorcière d'En Dor: Avatars historiques d'un récit biblique: I" Rois" 28 », *Études rurales* (1987) : p.37-64. Pour l'évolution de la sorcière d'Endor à l'époque moderne, voir Charles Zika, « The Witch of Endor: Transformations of a Biblical Necromancer in Early Modern Europe », in *Rituals, Images, and Words: Varieties of Cultural Expression in Late Medieval and Early Modern Europe* (2005): pp.235-59.

[71] Salvador Rosa, *The Shade of Samuel Appears to Saul*, 1668, huile sur toile, 275 cm x 191 cm, Musée du Louvre, Paris.

[72] « *La figura del mago-filosofo, custode di una sapienza che profetizza e riconosce Cristo, non riscatta l'immagine del mago ingannatore, idolatra, anticristo, servitore della bestia, così come viene presentato nelle Sacre Scritture, nella letteratura patristica, apocrifa e agiografica*. », Massimo Moretti, « La caduta di Simon Mago », in *L'incantesimo di Circe: temi di magia nella pittura da Dosso Dossi a Salvator Rosa*, éd. par Stefania Macioce (Logart Press, 2004): p.46.

[73] Par exemple dans le *Deutéronome* « Qu'on ne trouve chez toi personne qui fasse passer son fils ou sa fille par le feu, personne qui exerce le métier de devin, d'astrologue, d'augure, de magicien, d'enchanteur, personne qui consulte ceux qui évoquent les esprits ou disent la bonne aventure, personne qui interroge les morts. » (Deutéronome 18 :10-11) ou encore dans le *Livre de Jérémie* « Et vous, n'écoutez pas vos prophètes, vos devins, vos songeurs, vos astrologues, vos magiciens, qui vous disent : Vous ne serez point asservis au roi de Babylone! Car c'est le mensonge qu'ils vous prophétisent, afin que vous soyez éloignés de votre pays, afin que je vous chasse et que vous périssiez. » (Jérémie 27 :9-10)

[74] *Actes*, 8:9-25.

il leur propose de l'argent en échange de pouvoir recevoir l'Esprit Saint comme ils le font, ce que Pierre refuse. Dans les *Actes* l'histoire s'arrête ici, mais on la retrouve dans les *Actes de Pierre*, récit apocryphe. Effectivement, la partie la plus célèbre de l'histoire, celle représentée le plus souvent par les artistes, est celle de la chute du protagoniste[75]. Il y est raconté que Simon aurait mis au défi Pierre et Dieu, en se mettant à voler devant le public. Cependant, son orgueil eu raison de lui, puisque Dieu, ayant entendu les prières de Pierre, le fit tomber comme ce-dernier lui demanda[76]. D'une manière assez étrange, les textes n'informent pas sur la provenance – démoniaque – des pouvoirs du soi-disant mage, ni disent comment il réussit à s'élever dans les airs. Mais la morale de ce passage est que Dieu réussit à montrer sa supériorité sur l'homme.

Ce récit est une aubaine pour représenter la punition de l'hérétique : les artistes n'ont qu'à représenter sa chute pour faire comprendre sa punition. Il s'agit de montrer au spectateur la supériorité non seulement du Seigneur, mais également de Saint Pierre sur l'arnaque que représente Simon.

A partir de la fin du Moyen âge, les représentations de Simon se font de plus en plus nombreuses, et sont liées également à la figure de l'Antéchrist[77].

Le fait que Simon réussisse à voler, sans pour autant que cela soit jugé licite par ses contemporains, peut rappeler aux fidèles que mêmes les mages peuvent avoir un certain pouvoir, et peuvent, à l'instar de Simon le Magicien, ébahir un certain public, sans pour autant que cela ne soit accepté par l'Eglise, et surtout, il ne s'agit jamais d'un pouvoir plus fort que celui de Dieu lui-même. Si Simon tombe, c'est parce que Saint Pierre le punit, et avec l'aide de Dieu il réussit à le faire tomber.

---

[75] *Actes Pierre*, 32.

[76] « Alors, Simon, se tenant debout sur un lieu élevé et regardant Pierre, se mit à dire : « Pierre, maintenant que je m'élève sous les yeux de tous ces spectateurs, je te le dis : si ton dieu est puissant, lui que les juifs ont mis à mort – et ils vous ont lapidés, vous qu'il avait choisis –, qu'il prouve que la foi en lui est la foi en Dieu, que soit clair maintenant si elle est digne de Dieu. Car moi, en m'élevant, je ferai voir à toute cette foule qui je suis. » Et voilà qu'il s'éleva dans les airs, tout le monde le voyait de tout Rome, élevé au-dessus de ses temples et de ses collines ; les croyants, eux, détournaient les yeux vers Pierre. Et Pierre, à la vue de ce spectacle inouï, cria vers le Seigneur Jésus en disant : « Si tu laisses celui-ci faire ce qu'il a entrepris, alors tous ceux qui ont cru en toi seront scandalisés, et les signes et prodiges que tu leur as accordés par moi ne seront plus dignes de foi. Vite, Seigneur, montre ta grâce : que, tombant des airs, il ressente une extrême faiblesse, qu'il ne meure pas, mais qu'il soit épuisé et se brise la jambe en trois endroits. » Et, tombant des airs, il se brisa la jambe en trois endroits. Alors, on le lapida, puis chacun rentra chez soi, tous désormais ayant foi en Pierre. »

[77] Charles Zika, *The appearance of Witchcraft. Print and Visual culture in Sixteenth-Century Europe* (Oxon : Routledge, 2007): chapitre 6 "A Biblical Necromancer and two Christian saints" ; M. MORETTI, « La caduta del mago », *op. cit*., pp.46-105.

Comme nous l'avons souligné précédemment, la représentation de Simon le Magicien, et surtout de sa chute, et par conséquent de son échec face à la vraie religion, sont très nombreuses dans les églises en Europe. A partir de la Réforme, sa représentation devient encore plus dramatique, puisqu'elle symbolise la punition du faux prophète, rapprochant ainsi sa figure à celle de Luther[78].

On note cette différence par exemple entre l'œuvre du Pordenone, *La Caduta di Simon Mago*, qui se trouve dans la Cathédrale de Spilimbergo, réalisée en 1524, soit avant le début de la chasse aux hérétiques, et plus précisément aux Protestants.

On y observe les deux apôtres au premier plan, et le magicien qui tombe du ciel. Naturellement, la présence facile à reconnaitre des deux apôtres ainsi que l'homme tombant du ciel ne peut pas laisser de doutes quant à la scène que le spectateur est en train d'observer. On peut voir l'effroi sur le visage de Simon, mais on ne voit aucune figure démoniaque qui l'accompagne comme on peut le voir de plus en plus dans les œuvres postérieures. On le voit par exemple dans l'œuvre du début du XVIIe siècle de Carracci, *La caduta di Simon Mago*[79], où le magicien est accompagné de démons, ou en tout cas de créatures démoniaques, soulignant son caractère hérétique, et par conséquent diabolique.

[78] *Ibid*., p. 69.

[79] Ludovico Carracci, *Caduta di Simon Mago*, 1603-1605, huile sur toile, 342 cm x 265 cm, Musée de Capodimonte, Naples.

Figure 26 *: Ludovico Carraci,* Caduta di Simon Mago*, huile sur toile, 342 cm x 265 cm, Musée de Capodimonte, Naples.*

On peut également discerner dans le coin supérieur droit un ange qui regarde le mage tomber avec un air de surprise ou de dégout. Ici, le message est très clair : les pouvoirs qu'avait le Magicien sont l'œuvre du diable, et sa chute est due à cela.

Encore plus tardif, le dessin à l'encre brune de Domenico Tiepolo, vénitien, de son album de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, représente, lui aussi, le mage tombant entouré de créatures démoniaques.

Figure 27 *: D. TIEPOLO*, La chute de Simon le Magicien*, encre brune, 48,7 cm x 37,5 cm, Musée du Louvre, Paris*

Il existe bien évidemment des représentations du XVIIe et du XVIIIe siècle où le mage n'est pas entouré de créatures démoniaques, mais sa représentation souligne de plus en plus son caractère hérétique, et devient de plus en plus dramatique.

Au vu de l'importance de sa représentation, il semble donc très probable que toutes les couches de la société, au moins urbaine comme celle de Venise, connaissent l'histoire de Simon le Magicien, et que les individus puissent reconnaitre facilement la scène représentant sa chute. Même si elle provient d'un texte apocryphe, elle est un instrument facile du pouvoir religieux pour la propagande contre les mages, et plus largement les hérétiques.

Il est un bon moyen de représenter la sorcellerie, ou tout du moins, la magie, au masculin. En effet, il est écrit dans les *Actes des Apôtres* qu'il émerveillait la population avant qu'elle ne soit évangélisée[80]. D'ailleurs, Saint Pierre lui-même a demandé à Dieu d'intervenir lorsque le magicien volait, pour que la population locale ne perde pas la foi. Cependant, il est légitime de se demander si ceux que nous définissons comme sorciers à Venise se définissent eux-mêmes comme « mages », et s'ils peuvent se reconnaitre dans l'histoire de Simon le Magicien. Dans les procès du Saint Office vénitien, personne ne définit un homme ni comme sorcier, ni comme mage. Pourtant, ils sont tout à fait conscients qu'ils effectuent des sortilèges.

Malgré l'effort que met en place l'Eglise pour éduquer les populations, pour définir ce qu'est l'hérésie, et par conséquent ce qu'est la sorcellerie, on constate au travers des procès qu'utiliser la magie, la sorcellerie, ou toute pratique hérétique de ce genre reste monnaie courante à l'époque. Etaient-ils conscients qu'ils effectuaient des actes hérétiques ? La majeure partie affirme qu'ils n'en savaient rien lorsqu'ils sont interrogés à ce propos par l'inquisiteur. Mais au XVIIe siècle, après la Réforme, le Concile de Trente, les efforts des prêcheurs et des confesseurs, il semble peu probable qu'ils en soient vraiment totalement inconscients.

Malgré les menaces que montrent et démontrent les diverses images de Simon le Magicien, qui est l'archétype du mage selon l'Eglise : un trompeur, qui ne peut pas se mesurer à la puissance du divin, les pratiquants de sorcellerie ne se retrouvent pas dans ce genre de représentation. Cependant, par la victoire de Saint Pierre et du divin sur le magicien, cette scène est plus courante que celle de la sorcière d'Endor, tout du moins dans les églises. En effet, les représentations de la sorcière sont moins courantes car elles ne peuvent pas célébrer la victoire de Dieu sur celle-ci, mais plutôt montre l'épouvante et l'horreur qu'elle peut susciter. Pour le caractère éducatif que l'on retrouve dans les lieux de culte, le choix est plus porté sur la chute, soit l'échec, de Simon le Magicien[81].

---

[80] « Tous, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, l'écoutaient attentivement, et disaient : Celui-ci est la puissance de Dieu, celle qui s'appelle la grande. Ils l'écoutaient attentivement, parce qu'il les avait longtemps étonnés par ses actes de magie. » (*Actes*, 8 :10-11)

[81] Pour étudier encore plus un aspect populaire de la représentation de ce genre de scène biblique, il aurait été intéressant d'étudier les différentes gravures qui étaient imprimées et qui pouvaient circuler à l'époque, mais cela représenterait un travail à part entière, qui n'est peut-être pas possible.

Un autre type de scène pourrait être également pris en considération pour cette étude : les scènes de tentation, comme par exemple les tentations de Saint Antoine le Grand. Histoire très développée dans les arts visuels, mais aussi dans la littérature jusqu'au XIXe siècle, elle raconte comment Saint Antoine le Grand, ayant vécu aux IIIe et IVe s. ap. J.-C., aurait été tenté par des créatures démoniaques alors qu'il était ermite dans le désert d'Egypte.

Il ne s'agit certes pas de scènes de sorcellerie, mais comme nous l'avons fait remarquer, beaucoup de prêtres et de moines se retrouvent accusés si ce n'est de sorcellerie, au moins d'avoir tenté certains sortilèges. Etant des hommes d'Eglise, ils sont en principe conscients du fait qu'abuser de sacrements pour effectuer de la magie est une action hautement hérétique et interdite. Dans ce cas, pourquoi le font-ils ? Une des explications qui peut être utilisée à l'époque est celle de la tentation par le diable. Comme nous l'avons vu, l'hérésie et la superstition sont liées au Diable, puisque celui-ci tente par tous les moyens de séduire les hommes, pour tenter d'affirmer sa supériorité sur Dieu. Les hommes pécheurs sont donc finalement ceux qui ont cédé à cette tentation.

En regardant les diverses scènes des tentations de Saint Antoine, on retrouve parfois certaines dynamiques présentes dans les scènes de sorcellerie.

La plus célèbre est peut-être celle du Tintoret, réalisée dans la deuxième moitié du XVIe siècle, dans l'église de San Trovaso à Venise. On y observe Saint Antoine avec les vêtements déchirés par les démons qui tentent de l'entrainer avec lui, vers le bas de l'œuvre, tandis que l'on voit Jésus venant à l'aide du moine en descendant du ciel.

Les démons en question sont en réalité deux femmes et deux hommes, représentés avec des cornes, pour souligner le caractère démoniaque. Une des femmes a les seins nues, et des flammes – de l'Enfer – sortent de son champ gauche.

Comme dans les représentations de la chute de Simon le Magicien, on voit dans cette œuvre une volonté intense de montrer la victoire du divin sur le démoniaque.

Nous avons évoqué les œuvres de David Teniers le Jeune précédemment, et il s'avère que celui-ci a également représenté les tentations de Saint Antoine[82], et on reconnait certaines similitudes avec ses œuvres sur la sorcellerie. En effet, on y retrouve les créatures démoniaques, comme la chauve-souris, ou d'autres animaux hybrides. On

[82] David Teniers le Jeune, *La tentation de Saint Antoine*, 3e quart du XVIIe siècle, 63 cm x 87 cm, Musée des Beaux-arts, Lille.

retrouve également le crâne posé sur la table devant le Saint, comme dans la scène de l'initiation des sorcières. La différence dans la représentation de Saint Antoine réside dans le fait que celui-ci est en pleine résistance contre les forces infernales qui le tentent, alors que les sorcières les avaient embrassées. Cette résistance s'observe par la position de prière que tient le Saint, le grand crucifix qui se trouve devant lui et le livre sur lequel il se concentre, probablement la Bible.

Notons qu'au-delà des créatures démoniaques, on peut apercevoir deux humaines : uniquement des femmes. La première, touchant le Saint, semble vieille et a des cornes, ce qui ne peut laisser de doute sur sa provenance infernale. L'autre cependant est plus éloignée, et semble vouloir tenter le saint avec un verre à la main, poussée par une créature démoniaque. En conséquence, les tentations de l'ermite sont liées aux femmes.

Cela n'est pas si loin de la réalité de Venise, où l'on retrouve beaucoup de prêtres s'allier à des prostituées, pour effectuer de la magie rose. Il arrive même que certains de ces prêtres tentent certains sortilèges pour séduire une femme en particulier.

La représentation des tentations, qui est la personnification des tentations des hommes d'église au quotidien, mais exemple à suivre puisque Saint Antoine ne cède pas, est, comme la représentation de la sorcellerie, très genrée : les artistes ne manquent pas de représenter les démons à l'image des femmes, qui semblent plus humaines que démoniaques, pour tromper bien évidemment le saint.

Conclusions

Nous l'avons déjà vu, à Venise la majorité des hommes que l'on retrouve jugés pour sorcellerie sont des hommes d'Eglises. Or, pour l'iconographie, cela semble plus que difficile de pouvoir représenter un prêtre effectuant un sort : comment faire comprendre au spectateur la scène, mais surtout comment faire comprendre qu'il s'agit d'un acte interdit et hérétique.

De ce fait, même si les artistes étaient au courant de ce genre de pratiques (ce qui est plus que probable), ils ne peuvent pas se permettre de les représenter, puisqu'il s'agirait d'une insulte envers le clergé et par extension l'Eglise elle-même. Cependant, ceux-ci peuvent représenter certaines scènes de la vie de saints, y compris les tentations. Les tentations de Saint-Antoine sont les plus dépeintes, et certaines scènes pourraient dans notre cas nous intéresser, en étant conscients que la sorcellerie est une hérésie, incitée par le Diable.

En conséquence, cette exclusion des hommes dans les scènes de sorcellerie, tout du moins cette différence de représentation par rapport aux femmes peut, je pense, être expliquée par plusieurs facteurs.

Dans un premier temps, et ce n'est pas négligeable, à cause de l'imaginaire commun. En effet, à l'instar de la littérature démonologique de l'époque moderne, une différenciation genrée est effectuée sur les pratiques magiques et de sorcellerie. Ici, le genre comme angle d'analyse prend tout son sens, puisque si nous reprenons la définition de Joan Wallach-Scott, il s'agit de la relation vexée entre le normatif (c'est-à-dire le mythe collectif) et le psychique (donc les fantaisies individuelles)[83]. Le mythe collectif, dans ce cas, serait cette idée simple que la sorcellerie est une pratique féminine. De l'autre côté, ce que Wallach-Scott a appelé les fantaisies individuelles, sont les pratiques que testent tout de même les hommes, qui font partie de la catégorie sorcellerie, mais qui sont, parfois, différentes de ce que font les femmes, par faute de l'imaginaire collectif. Par conséquent, cette sous-représentation des sorciers dans l'art est due majoritairement à la définition de la sorcellerie par les intellectuels, qui en a partiellement exclu les hommes.

La deuxième explication à cette sous-représentation peut également provenir du problème esthétique et compréhensif de représenter plus d'hommes. En effet, si dans l'imaginaire collectif, ce sont les femmes les plus adeptes de sorcellerie (ce qui est d'ailleurs expliqué par la médecine avec le thème des humeurs), représenter plus de sorciers pourrait créer un problème de compréhension pour le public. Nous le savons pertinemment, il est difficile de représenter quelque chose et de faire passer un message s'il ne va pas dans le sens du normatif. De plus, depuis le début de l'époque moderne, les artistes se sont appliqués à représenter les sorcières, inspirés par les artistes du Nord de l'Europe, avec certaines caractéristiques. Il s'agit donc d'un courant esthétique, plus que d'une représentation de la réalité. Comme l'a montré Charles Zika à propos de Jacques de Gheyn II et de ses scènes de sorcellerie, l'artiste ne cherche pas tant à représenter le réel, mais bien ce qui est réel dans l'imagination[84]. En d'autres termes, l'imagination qu'il représente est celle partagée par les sociétés de l'époque.

Enfin, la dernière hypothèse est celle du contrôle religieux. Nous l'avons déjà mentionné lors du chapitre précédent ; l'Eglise s'est appliquée au cours des décennies à produire une

[83] Joan Wallach Scott, « Gender: still a useful category of analysis? », *Diogenes* 57, nº 1 (2010): p.13.
[84] Charles Zika, *The appearance of Witchcraft, op. cit*.

définition de la sorcellerie et de ses adeptes. Elle est la productrice de ces criminel.le.s., dans le sens où elle les a créés et définis. Les artistes, face au pouvoir important de l'Eglise et surtout de sa censure, ne peuvent donc pas se permettre de représenter des scènes qui ne sont pas celles racontées par l'autorité religieuse. De plus, les procès de la péninsule italienne regorgent d'abus de sacrements pour les cas masculins (mais aussi certains féminins). Il n'est pas possible pour un artiste de représenter cet abus de sacrement sans être vu comme du blasphème.

C'est la raison pour laquelle les scènes bibliques, ou les représentations de Saints sont la meilleure alternative pour éduquer la population sur les faits interdits des mages et des sorciers, et sont celles que nous retrouvons le plus.

En analysant les différentes œuvres que nous avons pu voir, on peut donc affirmer que la représentation iconographique, à l'image de la littérature, est totalement genrée, et à l'image de la société. On le voit également dans les scènes de tentations de Saint Antoine, où les démons tentateurs sont représentés à l'image des femmes.

En voulant étudier les figures masculines, il devient encore plus clair que les femmes sont représentées de manière beaucoup plus diabolique que les hommes puisqu'elles sont plus enclines à pratiquer la sorcellerie et donner leur âme au diable, et sont également les tentatrices des hommes d'Eglise.

Naturellement, toutes ces œuvres ne sont pas la représentation de la réalité, puisqu'il y également tout un argument esthétique pour les artistes, mais on ne peut nier qu'elles aient un impact sur la société d'un côté, et qu'elles découlent toutefois d'une certaine réalité mentale.

Les hommes sont plus représentés comme des mages ou des philosophes, c'est-à-dire de manière méliorative. Si cela peut provenir d'un côté du fait que la sorcellerie masculine (tout du moins à Venise) est plus « intellectuelle » dans la mesure où elle est plus associée aux manuscrits et divers écrits de sorcellerie, il est facile de penser que cela provienne du fait que la sorcellerie masculine est moins acceptable à l'époque.

Chapitre 4 : Le surnaturel : un domaine concurrent

> « *Il confine tra lecito e illecito, tra sacro e profano, tra mira e miracula veniva ripetutamente superato […]*
> *L'intenzione di fissare le categorie di prescritto e proscritto si scontra e si plasma con la realtà che impone scelte talvolta contraddittorie rispetto al dettato dell'ortodossia* »[1]

Le surnaturel et l'illicite

Nous l'avons vu dans chapitres précédents : ce qui caractérise communément les personnes que nous avons qualifiées de sorciers à Venise, malgré leurs pratiques hétérogènes, c'est le surnaturel. En effet, les différents types de « magie » ou de « sorcellerie » que l'on a pu voir ont un point commun : elles proposent l'usage du surnaturel.

En opposition au « naturel », autrement dit, tout ce qui est accessible aux humains et qui est présent sur la Terre, le surnaturel se veut une force non terrestre[2]. Dans une société chrétienne, la binarité naturel/surnaturel est très forte, et les individus la côtoient quasiment quotidiennement. Par exemple, les miracles sont des phénomènes surnaturels

---

[1] Michaela Valente, « Superstitione, heresia e ignorantia, Teoria e prassi inquisitoriale in alcuni casi di maleficia », *in Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (sec. XVI-XIX)*, éd. par Andrea Cicerchia, Guido Dall'Olio, et Matteo Duni (Rome: Carocci, 2015): p.66.

[2] Dans un traité sur l'abondance publié en 1638 à Naples, mais rédigé en 1594, par Carlo Tapia (magistrat napolitain), celui-ci explique par exemple que les pénuries peuvent être de causes naturelles comme surnaturelles, ces-dernières étant causées par Dieu pour punir les hommes. « *dirò che il mancamento delle vittovaglie è castigo severo d'Iddio benedetto, in penitenza di peccati nostri, quando vuol flagellarci con questa sferza* » (Carlo Tapia, *Trattato dell'abondanza, composto dal regente Carlo di Tapia marchese di Belmonte, nel quale si mostrano le cause, dalle quali procede il mancamento delle vittouaglie, & i rimedij, che à ciascuna si possono dare, acciò non succeda, ò succeduto, non si senta il danno di esso* (Naples: nella stamperia di Roberto Mollo, 1638): p.20). On retrouve par conséquent cette division entre naturel et surnaturel dans tous les aspects de la vie, et l'argument de Tapia est intéressant puisqu'il attribue les pénuries surnaturelles uniquement à Dieu, reprenant l'idée que tout ce qui peut arriver de manière surnaturelle sur la terre est le produit de l'accord de Dieu. Comme nous l'avons vu dans les traités de démonologie du début de l'époque moderne, si les théologiens adhèrent à l'idée que le diable peut faire du mal (principalement au travers des sorcières), c'est parce que Dieu l'en autorise.

qui sont acceptés par le pouvoir religieux comme résultat d'une opération divine[3]. Encore plus fréquent : la consécration lors de la messe est un phénomène surnaturel, puisqu'elle est permise par l'intervention divine. Naturel et surnaturel se côtoient donc et se complètent dans le monde chrétien de l'époque moderne.

Cependant, seulement peu de personnes ont réellement accès à ces pouvoirs surnaturels : le commun des mortels ne peut en être que spectateur. En effet, par son organisation, l'Eglise catholique confère ces pouvoirs à un groupe restreint : les hommes d'Eglise. Il est nécessaire de souligner qu'il s'agit bien d'*hommes*, puisque les femmes dédiant leur vie à la religion n'ont pas le droit de célébrer la messe[4]. Cela signifie que l'autorité religieuse applique une double hiérarchie sur l'accès au surnaturel : les laïcs sont certes exclus, mais les femmes le sont de la même manière. Cette hiérarchie n'est pas anodine et joue un rôle, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, sur le déroulement d'un procès pour hérésie.

En revenant au point commun de nos sorciers et mages, on remarque que tous se retrouvent accusés d'utiliser le surnaturel, et ce, de différentes manières. Cet usage du surnaturel peut se faire au travers de deux approches différentes : en faisant appel au Diable, le très connu et très inquiétant pacte avec le Diable, ou en faisant appel directement au pouvoir divin.

La première, peut-être celle plus « classique » et nommée par les démonologues depuis le début de l'époque moderne comme nous l'avons souligné lors du premier chapitre, c'est celle de l'appel aux forces infernales. Nous l'avons déjà souligné : cela concerne peu de procès.

Même si on l'observe moins dans la péninsule italienne, le pacte avec le diable inquiète les intellectuels de l'époque. Naturellement, nous avons déjà cité Bodin, qui, comme ses contemporains, est convaincu que le Diable tente de berner les hommes pour créer une armée sur la Terre, pour finalement détruire le genre humain[5].

---

[3] Les « abus » de mystiques sont cependant reconnus comme hérésie par l'Eglise catholique. Adelisa Malena, L'eresia dei perfetti: inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003) ; Anne Jacobson Schutte, *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750* (JHU Press, 2001).

[4] Pour des synthèses sur la vie religieuse à l'époque moderne, voir : Ottavia Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna (secoli XV-XVIII)* (Rome: Carocci, 1998) ; Mario Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Biblioteca essenziale Laterza (Rome-Bari: Laterza, 2006).

[5] Voir chapitre 1.

Mais on le retrouve également dans les manuels d'inquisiteur, comme celui de Masini[6]. Rédigé pour la première fois en 1621, et par la suite réédité à plusieurs reprises, il attaque la question des sorcières seulement à partir de son édition de 1625[7]. D'après l'inquisiteur du XVIIe siècle, les mages et les nécromants font bel et bien un pacte avec le Diable pour exercer leurs magies :

> *« Non potendosi le cose magiche, necromantiche, & supersitiose essercitare senza patto, o tacito, o espresso col Demonio, è da notare, che la malitia del sudetto patto, a invocation del Demonio consiste in ciò, che havendo Iddio infino al cominciamento del mondo dichiarato nemico sfidato, e capitale di sua Divina Maestà, & dell'huomo altresì esso Demonio, e professando l'huomo espressamente nel Battesimo cota inimicitia, vien poscia in virtù del detto patto, & invocation a far lega col nemico giurato del suo Signore, & commette un'atto di tradigione, & d'apostasia. Tanto piu, che il Demonio per l'ostinata sua volontà al male pecca, & ostilmente opera in ogni suo atto volontario. La onde non s'ha a trattare il Demonio se non come fierissimo, & crudelissimo nemico di Dio, & dell'huomo. »*[8]

Si d'après l'auteur les « choses magiques, nécromantiques et superstitieuses » ne peuvent pas se faire sans un pacte avec le diable, conscient ou non, son discours sur les *sorcières* est tout autre : toutes ne font pas de pactes avec le diable.

> *« Di piu avvertano i Giudici, che quantunque alcuna donna resti convinta, o confessa d'haver fatti incanti, e sortilegij* ad amorem, *overo,* ad sananda maleficia, *od a qual si voglia altro effetto, non segue pero' necessariamente, ch'ella sia strega formale, potendo il sortilegio farsi senza formale apostasia al Demonio, tutto che si renda di cio' sospetta, o leggiermente, o vehementemente. »*[9]

---

[6] Manuel que nous verrons plus en détail dans le chapitre 6.
[7] Eliseo Masini, *Sacro arsenale, overo Prattica dell'officio della S. Inquisitione ampliata* (per Giuseppe Pavoni, 1625).
[8] Eliseo Masini, *ibid.*, partie 10, question 178, p.353.
[9] *Ibid..*, partie 7, p.178.

Une sorcière « formelle », ayant pactisé avec le Diable, ne serait donc pas selon Masini une femme ayant essayé certains sortilèges, comme il en est pour les hommes. Effectivement, selon l'auteur, une sorcière formelle est une femme qui fait du mal aux autres personnes, en les blessant ou en leur donnant la mort, c'est-à-dire une femme qui effectue un maléfice[10].

S'il semble ici clair que Masini fait la différence entre la magie, la nécromancie, les pratiques superstitieuses (qui sont donc masculines) et les sortilèges et maléfices (qui semblerait donc féminins), son explication est incomplète, puisqu'un sortilège *ad amorem* peut tout à fait être (et il l'est souvent), superstitieux. Il s'agit donc d'un problème de genre : les femmes pensent et sont « convaincues » de faire de la magie, mais ce n'est pas toujours le cas ; tandis que les hommes en sont conscients, et pactisent toujours avec le démon.

Cependant, comme nous l'avons dit, si cette pratique inquiète beaucoup, elle n'est que très peu présente dans les archives vénitiennes, pour les procès contre les hommes.

On retrouve un peu plus souvent certaines incantations mentionnant des noms de démons, mais d'où le Diable est absent[11].

Par exemple, on sait des dépositions contre Giacomo Paruel en 1687 qu'il connait un secret qui lui permet de faire entrer un « esprit » dans un anneau, dans le but d'obtenir ce qu'il veut[12], car il est en possession d'un livre qui lui indique ce genre de recettes. Bien évidemment, ce n'est pas la seule accusation qui est faite contre lui, car, comme nous le savons, plusieurs accusations se font généralement simultanément. D'ailleurs, l'esprit de

---

[10] « *E strega formale dee riputarsi, ed è colei, c'havrà fatto patto col Demonio, &, apostatando dalla Fede, co' suoi maleficij, o sortilegij danneggiato una, o piu persone in guisa, che ne sia loro seguita per cotali maleficij, o sotilegij la morte; & se non la morte, almeno infermità, divortij, impotenza al generare, o detrimento notabile a gli animali, biade, o altri frutti della terra* » (*idem*.)

[11] Pour Venise, voir Laura J. McGough, « Demons, nature, or God? Witchcraft accusations and the French disease in early modern Venice », *Bulletin of the History of Medicine* (2006): pp.219-46. Pour l'Italie d'une manière générale, voir David Gentilcore, *Healers and Healing in Early Modern Italy* (Manchester University Press, 1998): pp.156-176 ; Darryll Grantley et Nina Taunton, *The Body in Late Medieval and Early Modern Culture* (Ashgate, 2000). pp. 131-41. William Stephens, "Habeas Corpus: Demonic Bodies in Ficino, Psellus, and *Malleus maleficarum*", édité par Julia L. Hairston et Walter Stephens, *The Body in Early Modern Italy* (JHU Press, 2010): pp. 74-91 (surtout pp.78-82). La question du diable et des démons regarde surtout le problème de la possession à l'époque, et ainsi de la maladie, touchant le corps des victimes. Il s'agit en effet moins d'un problème d'appeler les esprits avec des incantations.

[12] ASV, *Savi*, b.124, procès contre Giacomo Paruel. Témoignage de Anna Maria Baiardo du 15 juillet 1687 : « *Paroel, e q(ue)sto un giorno mi mostro essendo in cucina, un libro manoscritto, in goflio grande di molte carte s(opr)a q(ua)le viddi alcuni segni, et esso mi disse, mostrandomi aprerto d(et)to libro; Vedete qui vi è un modo di far un an(n)ello, e legarci entro un spirito, per mezo del q(ua)le si poteva haver quel tanto si havesse voluto* »

ce procès n'est pas désigné comme méchant ou gentil, seulement, l'Inquisition ne retient généralement que le mot « d'esprit », qui est lié à l'enfer. Toujours est-il que Giacomo n'est pas seulement un professionnel des forces démoniaques, mais il utilise également les forces divines, puisque la première accusation contre lui est en réalité le fait d'avoir fait baptiser une *carta* en même temps qu'un nouveau-né, dans le but de lui donner des pouvoirs surnaturels[13]. Il n'y a donc pas vraiment de distinctions de faites chez les pratiquants de sorcellerie : ils utilisent les forces démoniaques comme les forces divines, l'important étant le succès de l'opération, et pas vraiment les modes d'opérer.

Par conséquent, la deuxième force surnaturelle utilisée, par opposition à la force infernale, est donc le domaine du divin. Elle se divise en deux manières différentes, d'après moi, jugées avec une sévérité différente[14].

Dans un premier temps, jugés « moins graves » par le tribunal, nous retrouvons l'usage d'incantations aux figures sacrées, principalement aux saints, dans le but d'arriver à des fins personnelles. Ici, tout du moins pour les Vénitiens, la limite entre la dévotion personnelle et la tentative de sortilège est très floue, et il semblerait que les individus soient confus. Naturellement, nous ne pouvons pas exactement savoir à quel point ils peuvent confondre dévotion et sorcellerie, puisqu'il s'agit là de leur défense devant le juge : plus ils se montrent naïfs, plus leur peine sera légère, car le tribunal cherche avant tout à connaitre leur intention. Ce genre de sortilèges « innocents » se retrouvent principalement dans les *carte del ben voler*, que nous avons vues dans le chapitre 2.

En effet, ces *carte* sont très souvent au nom de Saint Hélène, ou parfois de la Sainte Trinité[15]. Le problème de cette pratique réside dans le fait que pour réussir à se faire apprécier de toutes les personnes autour de soi, les personnes utilisant ce type de sortilège devraient réussir à *forcer* le libre arbitre des individus. Ce thème du libre arbitre est très cher à la théologie catholique, et c'est un des fondements de la doctrine. Il est impossible de pouvoir forcer les personnes, dans leurs pensées comme dans leurs actes, et invoquer un nom sacré pour le faire va à l'encontre de cette idéologie.

---

[13] ASV, *Savi*, b.124, *ibid*. Témoignage d'Orsetta Candian du 8 juillet 1687 : « *An(n)a M(ari)a diede una carta manoscritta à d(et)to Giac(om)o Paroel, q(ua)le d'accordo con d(et)ta Anna lo posero s(opr)a una creaturina femina figlia di d(et)ta Cat(eri)na Schiavonetta, q(ua)ndo fù portata a battezare* »

[14] Il s'agit finalement d'une manière de faire dans les deux cas qui est retenue par le tribunal comme superstitieuse et hérétique.

[15] Sur ce genre de scongiuri, voir Maria Pia Fantini, « Tra poesia e magia: antiche formule di scongiuro (secoli XVI-XVII) », *Studi storici* 46, n° 3 (2005): pp.749-0.

On retrouve un type de sortilège assez similaire aux *carte del ben voler* dans le cas contre Giorgio Pupa et Marco Forte, en 1673[16]. Le premier est accusé par le second d'être un sorcier, mais il semblerait aux vues des déclarations du premier accusé que ce soit Marco le vrai sorcier, puisqu'il lui a enseigné un sortilège *ad amorem*. Une feuille explicative, donnée par Giorgio Pupa nous permet de connaitre la recette exacte du sortilège : il suffit de prendre une grenouille verte, la tuer, la laisser dans une boite se faire manger par les fourmis jusqu'aux os. Une fois les os restants, il faut les mettre sous l'autel d'une église, pour qu'une messe soit dite sur ces os, et par conséquent pour les consacrer. Une fois cette première opération faite, il faut sélectionner un os et le faire tremper dans l'huile sainte, le réduire en poudre et le mettre dans une feuille. Il faut enfin réussir à faire regarder l'os pas la femme désirée, et prononcer « *osa mea, carne mea* » trois fois lorsque celle-ci pose ses yeux sur l'os[17]. Ici, nous trouvons donc deux actions surnaturelles qui devraient s'effectuer sur les os : la consécration (par ailleurs à la méconnaissance du prêtre qui célèbre la messe), et l'huile sainte, qui donnerait alors une deuxième « couche » de pouvoir surnaturel à l'os choisi.

De la même manière, certains sortilèges utilisés pour obtenir de l'argent sont du même type que les *carte del ben voler*.

On les retrouve par exemple dans un procès de 1643, contre Giovanni de Cappi et les frère Morosini[18], qui ont tenté un sortilège pour obtenir le nom du noble qui aurait gagné les élections, dans le but de parier, et ainsi de gagner de l'argent.

Le sortilège était assez simple, et diffusé en Italie, puisqu'il s'agissait du sortilège dit « de la carafe », où une jeune fille vierge devait regarder dans le fond d'une carafe, dans laquelle se trouvaient une écriture et de l'eau d'un puits. Cette jeune fille, qui grâce à sa pureté pouvait en principe voir des choses que les autres personnes ne peuvent pas voir, devait voir apparaitre dans le fond de cette carafe une figure, qui lui aurait alors indiqué le nom du gagnant des élections.

Nous pourrions nommer ce genre de pratiques plutôt « superstitieuses » (bien qu'hérétiques), et dépendant parfois d'erreurs commises par les fidèles. En effet, s'il existe beaucoup de miracles pour les chrétiens de l'époque moderne, il est difficile de

[16] ASV, *Savi*, b.116.

[17] Au dos du document on trouve l'inscription suivante : « ± *Regnata* ± *chas* ± *nitronha* ±± *Jacl* ±±± *E F P K V S F* ± *D* ± *nee exsci hunt V N V N // Ales e balse banacis* », les croix et le semi-latin permettant surement de donner plus de crédibilité à la recette du sortilège.

[18] ASV, *Savi*, b.100.

faire la différence entre les pouvoirs reconnus par l'Eglise à un Saint, et une pratique superstitieuse[19].

La deuxième manière de pratiquer la sorcellerie en utilisant le divin est bien sûr l'abus de sacrement. Crime très grave, qui constitue la majorité des cas de sorcellerie masculine à partir de la deuxième moitié du XVIIe siècle, il s'agit d'utiliser un des sacrements de la religion catholique (quasiment uniquement le baptême et la consécration pour les cas de sorcellerie) pour donner un pouvoir surnaturel à l'objet voulu.

Cette tendance à utiliser les rites catholiques est très intéressante, puisqu'elle confirme que les différents fidèles ont compris l'importance et le pouvoir de ces sacrements. Cependant, cette utilisation est erronée, et très grave pour les autorités religieuses.

On remarque dans ces cas qu'un prêtre est très souvent impliqué, et toujours lorsqu'il s'agit d'un baptême. En effet, les baptêmes d'aimants qui, comme nous l'avons déjà vu, sont monnaie courante dans la Venise de l'époque moderne, requièrent la présence d'un prêtre qui est conscient de baptiser un objet. L'abus de consécration, en revanche, est parfois « fait » par les laïcs eux-mêmes, exécutant certains rites au moment de la consécration lors de la messe.

C'est par exemple encore le cas dans le procès contre les frères Morosini et Giovanni de Cappi qui a lieu en 1643[20]. Giovanni de Capi raconte en effet qu'il connaissait un sortilège pour gagner au jeu de la *basetta* : il suffisait d'avoir un médaillon, et de « lui faire dire une messe dessus », c'est-à-dire l'amener avec soi lors d'une messe, et ensuite dire certaines oraisons particulières lorsque le prêtre consacre l'hostie. Dans le raisonnement des Vénitiens que l'on retrouve dans les procès, cette action permet ainsi de prendre le pouvoir surnaturel de la consécration, mais en le mettant dans ce cas sur le médaillon, les oraisons servant à détailler le but de ce procédé. En quelques sortes, il s'agirait alors de voler le pouvoir que le prêtre en principe confère à l'hostie, en l'insérant à la place dans un objet, souvent de la vie quotidienne. Cette manière de faire permet aux laïcs de prendre par conséquent un certain pouvoir, et se fait sans le consentement du prêtre récitant la messe.

Il ne s'agit cependant pas de la technique la plus utilisée, puisque d'une manière générale, il semble assez facile de trouver un prêtre à Venise qui accepte de consacrer des objets

[19] Saint Hélène est encore utilisée aujourd'hui comme Sainte à qui confier ses envies de trouver l'amour, par exemple…

[20] ASV, *Savi, idem.*

dans le but d'effectuer un sortilège. En effet, nous trouvons tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles des témoignages affirmant que les prêtres acceptent bel et bien de consacrer les objets superstitieusement.

Cette manière d'utiliser le surnaturel, directement par les pouvoirs obtenus de l'Eglise elle-même, est vue comme la plus dangereuse par l'Inquisition, puisqu'il s'agit du type de sorcellerie le plus sévèrement puni dans les procès vénitiens.

Pourquoi est-ce si grave ? Il semblerait avant tout qu'il s'agisse d'une sorcellerie puissante, puisqu'elle utilise directement les pouvoirs surnaturels puissants de l'Eglise, c'est une des raisons pour laquelle elle est châtiée aussi sévèrement : on ne peut pas nier la réalité des pouvoirs du Divin, et par conséquent il s'agirait de la sorcellerie la plus menaçante qui puisse exister.

Nous venons donc de voir en quoi la sorcellerie était un usage des pouvoirs surnaturels à la disposition de la population.

Le problème, tout du moins à l'époque, est que ce pouvoir n'est en théorie pas du ressort du commun des mortels. Les personnes l'utilisant pour atteindre des objectifs personnels ne sont pas autorisées à le faire. C'est une pratique illicite.

En effet, l'Eglise catholique a défini ce genre de pratiques comme interdites, puisqu'elles représentent une menace pour l'ordre établi (l'abus de sacrement ne respecte pas les dogmes, et défie les règles établies).

Si les pratiques magiques sont avant tout une menace pour le pouvoir religieux, nous allons maintenant voir comment elles ont représenté également une concurrence à la médecine, mais également à la science lors du siècle des Lumières. Enfin, on analysera comment elles continuent de se poser en concurrentes de la religion, même lors de la fin de leurs persécutions.

Sorcellerie masculine et médecine

Guérir sans licence : une profession féminine ?

Beaucoup d'études ont été menées sur le lien entre sorcellerie, maladie et même possession à l'époque moderne, principalement aux XVIe et XVIIe siècles[21]. Il a en effet

[21] Par exemple en Angleterre, où les adjectifs « possédé » et « ensorcelé » ont quasiment le même sens. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1971): p.478. Judith Bonzol a également noté l'importance des accusations de sorcellerie, pour des problèmes de santé qui seraient dus à des possessions (Judith Bonzol, « The medical diagnosis of demonic possession in an Early

été montré à plusieurs reprises que beaucoup de femmes accusées de sorcellerie, dans diverses zones d'Europe, s'avéraient être des guérisseuses[22]. Or, pour les différents juges du début de l'époque moderne, mais aussi pour la population en général, si une femme est capable de guérir les individus de la société, elle est aussi capable de leur faire du mal[23]. De plus, il a été également constaté que les femmes qui étaient accusées devant les divers tribunaux s'avéraient être celles qui n'avaient pas réussi à guérir une personne, se faisant alors accuser d'avoir créé le mal.

La sorcellerie est l'une des formes pour trouver l'implication des femmes avec la médecine dans les sources historiques. En effet, si les sources officielles ont tendance à montrer que la médecine est une affaire d'hommes, les historien.enne.s ont pu constater que les femmes y étaient tout aussi présentes[24].

Nous trouvons le même cas de figure à Venise : il existe des femmes qui proposent leurs services de guérisseuses. Les dynamiques d'accusation contre elles sont les mêmes que dans les autres régions européennes : lorsqu'elles n'arrivent pas à guérir un patient, elles sont alors accusées de sorcellerie[25]. Cependant, leur persécution n'est pas aussi forte qu'au Nord de l'Europe, et nous pouvons plutôt les comparer aux charlatans que l'on trouve à Venise : elles proposent des remèdes miracles, qui ne fonctionnent pas, mais

---

Modern English community », *Parergon* 26, nº 1 (2009): pp.115-40.; John Gordon Visconti, *The Secrets of Health; Views on Healing from the Everyday Level to the Printing Presses in Early Modern Venice 1500-1650*, these de doctorat (The Pennsylvania State University, 2009).

Pour l'Italie en particulier, voir Gianna Pomata, *La promessa di guarigione: malati e curatori in antico regime : Bologna XVI-XVIII secolo* (Rome/Bari : Laterza, 1994); David Gentilcore, *op.cit.* ; Sandra Cavallo et David Gentilcore, *Spaces, Objects and Identities in Early Modern Italian Medicine* (John Wiley & Sons, 2009)..

La théorie médicale de Galien est encore forte chez les médecins des XVe jusqu'au XVIIe siècle, et celle-ci permet aux premiers physiciens d'utiliser cette idée des humeurs qui permettraient de faire entrer les démons dans les corps des individus.

[22] Il existe bien évidemment des exceptions, comme au Danemark, où les guérisseurs et guérisseuses sont rarement lié.e.s à des affaires de sorcellerie. Voir T Timothy R. Tangherlini, « " How do you know she's a witch?": Witches, Cunning Folk, and Competition in Denmark », *Western Folklore* 59, nº 3/4 (2000): pp.279-303..

[23] Domizia Weber, *Sanare e maleficiare. Guaritrici, streghe e medicina a Modena nel XVI secolo* (Roma: Carocci, 2011).

[24] Mary E. Fissell, « Introduction: Women, health, and healing in early modern Europe », *Bulletin of the History of Medicine* (2008): p.6. L'autrice affirme également que les mots des physiciens de l'époque à propos des guérisseuses sont trompeurs, et ne représentent pas forcément l'avis de toute la société.

Lisa Smith a cependant montré que les hommes participaient également à la médecine plus « privée » (c'est-à-dire pour leur foyer), et surtout au XVIIIe siècle, en France et en Angleterre, et montre, par son analyse, que parmi les tâches d'un chef de foyer, l'homme doit prendre soin de sa famille, et se doit donc de guérir les siens. (Lisa Smith, « The relative duties of a man: Domestic medicine in England and France, ca. 1685–1740 », *Journal of Family History* 31, nº 3 (2006): pp.237-56.).

[25] Lippi et Domizia Weber, « Witchcraft, Medicine and Society in Early Modern Europe », *Archiwum Historii i Filozofii Medycyny* 75 (2012): pp.68-73.

elles sont rarement accusées d'avoir blessé quelqu'un, ou même d'avoir tué[26]. La santé, au moins à Venise, était un argument sérieux à la fois pour l'Eglise comme pour le gouvernement. En effet, les *Provveditori alla Sanità* se chargeaient d'accepter les requêtes de certains guérisseurs, pour pouvoir commercialiser leurs remèdes contre un mal précis.[27]

Comme l'a montré Jonathan Seitz, il est difficile pour les inquisiteurs de prouver que la mort d'une personne a été due à une cause non naturelle, et le tribunal a tendance à faire venir des experts, des physiciens, pour préciser si la mort a été naturelle ou non[28]. Cependant, pour au moins une certaine partie des Vénitiens, une maladie qui pouvait avoir des causes naturelles pouvait également être causée par un maléfice ; ils ne font pas la différence, comme le font l'inquisiteur et le physicien, entre maladies naturelles et surnaturelles[29]. A l'époque, la certitude pour montrer qu'une mort était surnaturelle est de ne pas pouvoir prouver qu'elle est naturelle.

Dans un traité connu de 1603, dit « d'erreurs populaires », le médecin Scipione Mercurio explique sa colère contre les personnes qui consultent diverses sortes de personnages pour se guérir, qui ne sont pas des médecins[30]. Son traité, divisé en différents chapitres et clairement misogyne, s'attarde sur la figure des charlatans[31], des astrologues[32], des sorciers et sorcières[33], et explique pourquoi il ne faut pas les consulter. Pour lui, la consultation de charlatans et d'astrologues est grave car ils ne savent pas guérir : ils utilisent donc des remèdes qui sont inutiles.

A propos des charlatans, l'auteur est clair puisqu'il affirme qu'ils ne peuvent pas guérir les personnes malades : « *i loro medicamenti, e rimadij non possono far effetto*

---

[26] Sur le charlatanisme, voir David Gentilcore, Medical Charlatanism in Early Modern Italy (Oxford : Oxford University Press, 2006). On constate également le même procédé en France. (Sharon T. Strocchia, « Introduction: Women and healthcare in early modern Europe », *Renaissance Studies* 28, n° 4 (2014): pp.496-514.)

[27] Laura J. McGough, *op. cit.* ; Jane Stevens Crawshaw, « Families, medical secrets and public health in early modern Venice », *Renaissance Studies* 28, n° 4 (2014): pp.597-618 ; Sabrina Minuzzi, *Sul filo dei segreti: farmacopea, libri e pratiche terapeutiche a Venezia in età moderna* (Milan: Edizioni Unicopli, 2016).

[28] Jonathan Seitz, *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice* (New York: Cambridge University Press, 2011), principalement pp.149-195 ; Laura J. McGough, *op. cit*.

[29] C'est également ce qu'a trouvé Laura J. McGough dans son étude des accusations de sorcellerie dans les cas de syphilis. *idem*., p.221.

[30] Scipione Mercurio, *De gli errori popolari d'Italia*, Venise, 1603.

[31] "*3. Dell'origine, qualitadi, et inganni de' Ciarlatani*", "*4. De i costumi de' Ciarlatani*" ou encore "*5. De gli inganni de i Ciarlatani*". (*ibid*.)

[32] "*9. Dell'error, che si commette à creder à gli Astrologi nell'infermità de' suoi ammalati*" (*ibid*.)

[33] "*13. Dell'error, che si commette nelle malattie à ricorrere da i Malefici, o' Streghe*" (*ibid*.)

alcuno »[34]. Pour ce qui est des astrologues, Mercurio s'applique à expliquer pourquoi ils ne peuvent pas prédire le futur, et ainsi prédire la fin ou non d'une maladie. En effet, le médecin explique qu'il est mieux de consulter un physicien plutôt que de rendre visite à un astrologue :« *il quale [medico] con più certezza di tutti gli Astrologi del Mondo ti saprà predir le cose future appartenenti al male* »[35].

Cependant, le recours à des sorcières est encore plus grave selon le médecin, car elles utilisent de la magie diabolique, « *E percio' questi rifiutando il Dio vero, e dispreggiando la sua providenza* »[36] : la personne qui demande la guérison et/ou celle qui se fait guérir sont donc en grave danger d'après le médecin. Notons également que d'après notre auteur, qui pratique « l'art diabolique », c'est-à-dire la magie interdite, peut être un homme comme une femme, puisqu'il parle également de « *malefici* », de « *stregoni* » ou de « *maghi* ».

Il s'agit donc pour le médecin de prouver pourquoi il est indispensable pour les individus de consulter des médecins, et non des personnes non qualifiées.

Le changement de relation entre médecine et sorcellerie se fait principalement à partir de la fin du XVIIe siècle. Comme l'a souligné Stuart Clark, ce n'est qu'à la fin de ce siècle que la classe médicale, et plus largement intellectuelle, a décidé d'abandonner par exemple l'idée que la possession démoniaque était possible[37], ce qui marque un changement important dans le traitement du lien entre magie et médecine.

Lorsqu'il s'agit de sorcellerie masculine, on retrouve bien évidemment comme préoccupation des Vénitiens la santé, mais la concurrence à la médecine se fait d'une autre manière que chez les femmes.

En effet, comme nous l'avons désormais souvent répété, la sorcellerie masculine a un caractère plus intellectuel, et les hommes proposant des remèdes miraculeux à bas prix sont considérés comme des charlatans, puisqu'ils ne soignent pas les personnes de la même manière que les femmes. Nous l'avons également souligné un certain nombre de fois : les pratiques sont tout à fait genrées. Quand une spécialité est associée à une femme,

---

[34] *Ibid*.
[35] *Ibid*., p.200.
[36] *Ibid*., p.203.
[37] Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1999): p.390-91.

elle ne peut pas être associée à un homme. En d'autres termes : la guérison ne fait que très peu partie des spécialités des sorciers à Venise[38].
On note cependant quelques exceptions, comme cette dénonciation datant de 1691, contre Domenico Gallo, qui mentionne un homme guérisseur :

> « *Do parte à q(ue)sto S(antiss)imo Trib(una)le come nella mia Parrochia vive un tal D(ome)nico Gallo, contadino d'anni 50 in c(irc)a, q(ua)le va* ***segnando li am(m)alati d'ogni sorte****, non sò in qual forma. Et havendo segnato diversi putti, specialm(en)te un figlio di Andrea Marian della Torri di Caligo, et uno di Tomio Bano Pegoraro,* ***sono morti*** *[…]* »[39]

Dans ce cas précis, on note une très forte similarité avec les femmes *segnatrici*, et on remarque également le même schéma que pour les femmes guérisseuses : des enfants sont morts après qu'il les ait « signés » d'un signe de la croix, c'est pourquoi il est dénoncé. Domenico aurait affirmé à celui qui l'accuse que la mort des enfants n'était pas sa faute, mais la cause d'un maléfice d'une sorcière, Domenica Vinsentin. Si nous retrouvons dans ce cas les mêmes dynamiques qu'une accusation similaire contre une femme, on ne peut s'empêcher de remarquer un élément qui le différencie : le tribunal ne commence pas de procès après la dénonciation. En effet, les accusations amenées par le dénonciateur ne semblent pas assez convaincantes aux yeux du tribunal.

Giulio Camillo Leoni : astrologue, médecin et sorcier

Un autre cas encore plus intéressant est celui de l'astrologue Giulio Camillo Leoni. Accusé à trois reprises au Saint Office (en 1653, 1667 et 1675)[40] pour différents types de sorcellerie, il semble être connu comme un guérisseur. Plus qu'un guérisseur, l'accusé se présente d'ailleurs comme « *medico* » à l'inquisiteur[41].

---

[38] On trouve un cas à Venise, qui date de l'époque de la peste, où un homme aurait promis la guérison, grâce à de la sorcellerie, à un autre homme, mais nous savons désormais que les périodes de forte épidémie sont hors du temps, et doivent être analysés avec un regard spécifique.
[39] ASV, *Savi*, b.126.
[40] ASV, b.120.
[41] Interrogatoire de Giulio Camillo Leoni, 20 octobre 1654. *Idem*.

Si son cas est plutôt exceptionnel, même si l'astrologie est liée à la médecine à l'époque[42], il nous permet de voir quelles dynamiques, mais surtout quel type de concurrence, une figure comme Giulio Camillo peut représenter vis-à-vis de la médecine.

Sa première accusation remonte au 2 novembre 1653 à propos de faits de prédiction du futur, et de guérisons, le tout contre paiement. Son premier interrogatoire se déroule de la sorte :

> « *Ints : Se sapi, o si possi imaginar la ca(usa) p(er)che sia stato chiamato à q(ue)sto S(anto) Off(ici)o*
>
> *Rt: Non saprei, se non fosse p(er)che io medico esternam(en)te*
>
> *Ints : che dica che medicam(en)to esterno usi lui nel medicare.*
>
> *Rt : Mi vaglio d'ogni sorte d'herbe, et grassi humano, d'a(n)i(m)ali, ogli, con f la qualità de mali.*
>
> *Ints : Se oltre il medicar esteriorm(en)te come hà detto facci altra proffessione.*
>
> *Rt: Insegno anco gram(m)atica à fig(lio)li, et attendo all'Astrologia giudiciaria.*
>
> *Ints : Se con occ(asi)one di attender a l'Astrologia faccia insieme natività de homeni, e donne.*
>
> *Rt: io non vado tant'alto, mà la mia Astrologia è di veder linee della mano, l'ascendente della fronte, e non altro.*
>
> *Ints: Se con occ(asi)one di medicar esteriorm(en)te habbi anco medicato mali di stregarie, e dica che sorte di medicam(en)ti habbi usato.*
>
> *Rt: Non ho mai medicato p(er) stregarie, e maleficij p(er) non esser mia p(ro)fess(ion)e.*
>
> *Et dettoli come appar in processo, che trovandosi inferma certa don(n)a di q(ue)sta città, et in essa habitante, habbi medicato la d(et)ta p(er) stregarie.*

[42] Nicholas Jardine, « The places of astronomy in early-modern culture », *Journal for the History of Astronomy* 29, nº 1 (1998): pp.49-62.. Les juifs sont souvent accusés d'être à la fois des soigneurs et des astrologues : Giancarlo Lacerenza, « Medicina, Astronomia, Astrologia », in *Ebrei, una storia italiana. I primi mille anni*, par Anna Foa, Giancarlo Lacerenza, et Daniele Jalla, Electa, 2017.

Rt: Al p(rese)nte si trova inferma una tal donna à S(an) Luca mantenuta da un pistor, che visitai, et con q(ue)sta occ(asi)one la ricercai se havesse havuto spavento, mi rispose più spaventi, e particolarm(en)te p(er) haver veduto am(m)azzar uno, che li causo' l'infermità che da 13 anni la tiene nel letto. Io li risposi se erasi confessata, e co(mun)icata, disse de si, li repplicai di novo facesse il si(mi)le, che poi non haverei mancato d'aiutarla con li medicam(en)ti, aggiungendoli anco procurasse farsi segnare con le reliquie, e massime con la crocetta di S(an) Antonino. Un'altra volta ritornato da lei mi disse haversifatto segnare, e cosi dopoi p(er) il corso di un mese la visitai un giorno si' l'altro no in c(irc)a, et li applicai p(er) il male ipocondriaco bagno di fior di Spagna, oglio rosado, violado, quint'essense, aque cordiali.

Et dettoli che habbi in altro tempo, loco medicato altra persona di strigarie, e maleficij come in processo.

Rt: In q(ue)sto sa il mio pre(te) confessore fra Venturin da S(an) Franc(esc)o dalla Vigna se io medico mali di stregarie, e maleficij, ma ben si se havero' medicato altre persone havero' medicato p(er) mali ipocondriaci, non p(er) stregarie. »

Par conséquent, ce que ferait Leoni ne serait que très peu différent de ce que font les guérisseuses d'une manière générale : il semble utiliser des remèdes naturels, le tout en ayant foi que le divin pourra aider à la guérison de sa patiente[43]. Ici notre accusé insiste sur différents points : il fait de la médecine « externe » (dans le sens où il ne fait rien ingérer à ses patients), il ne soigne pas les cas de personnes ensorcelées, et il conseille la patiente dont il parle dans son interrogatoire d'effectuer certains rites catholiques pour obtenir la guérison[44].

[43] « *there was also a high degree of purely natural (as opposed to supernatural) medicine involved, as well as some very genuine and orthodox faith in the ability and willingness of the Christian God to answer prayer for the sick* » (Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650* (Basil Blackwell, 1989).

[44] Depuis la bulle papale de 1566, l'Eglise demande aux physiciens de s'assurer que les malades se soient confessés avant d'être traités (cité dans David Gentilcore, *Healers and Healing, op. cit.*, p.11). Leoni montre donc sa bonne foi catholique à l'inquisiteur.

On constate également que l'inquisiteur est préoccupé par la question de la femme qu'il a guérie : l'a-t-il guérie car elle était ensorcelée ? Si c'est le cas, alors l'accusé est en danger puisque la question des ensorcelés est du ressort de l'Eglise, et/ou de la médecine. Cependant, malgré les accusations qui pèsent contre lui, Giulio Camillo affirme que selon lui sa patiente n'était pas ensorcelée, mais souffrait simplement d'un mal hypocondriaque.

Une autre accusation est faite contre lui lors de son procès suivant en 1667 : Giacomo Modino se présente devant le tribunal le 20 septembre 1667, en affirmant qu'il aurait contacté l'Astrologue (sur les conseils d'une amie de la Giudecca) pour aider à la guérison de sa femme :

> « *quando vidde l'inf(imit)a [di mia moglie] disse ch'era fatturata, e che a lui darà l'animo di liberarla* »[45]

Giacomo lui donna alors de l'argent, dans l'espoir de voir son épouse guérir, et Giulio Camillo débuta le traitement, à base d'onguents et de substances mises dans un bain qu'il fallait que l'épouse prenne à plusieurs reprises dans une *spezieria* du Ghetto. L'astrologue lui aurait promis qu'en sept jours elle aurait été guérie, or, elle est décédée en l'espace de 14 jours :

> « *mà in 15 g(ior)ni ella è morta, e gli mi disse che non essendo guarita in quei 7 g(ior)ni, era buon segno p(er)che negl'altri sette sarebbe guarita ma morse* »[46].

Si Giovanni Giacomo se présente au Saint Office, c'est parce qu'il a été poussé par son confesseur, mais également car le traitement proposé par Leoni n'a pas suffi à guérir sa femme.

Cependant, à part les accusations, et certaines parties de ses interrogatoires, les trois procès de Leoni se concentrent en réalité plus sur sa capacité à prédire l'avenir, et sur les sortilèges qu'il vend aux autres habitants. Il faut remarquer qu'il semble détenir

[45] ASV, *Savi*, *ibid*., déposition de Giacomo Modinon, 20 septembre 1667.
[46] *Idem*.

une certaine réputation puisque les témoins et les accusateurs contre lui proviennent parfois d'autres quartiers de la ville (voir figure 1)[47].

[47] Or, sur cette carte nous observons uniquement les personnes interrogées par le tribunal. On imagine aisément que des personnes encore plus lointaines aient entendu parler des traitements de Giulio Camillo, comme par exemple l'amie de Giuseppe Giacomo cité ci-dessus, qui habite à la Giudecca.

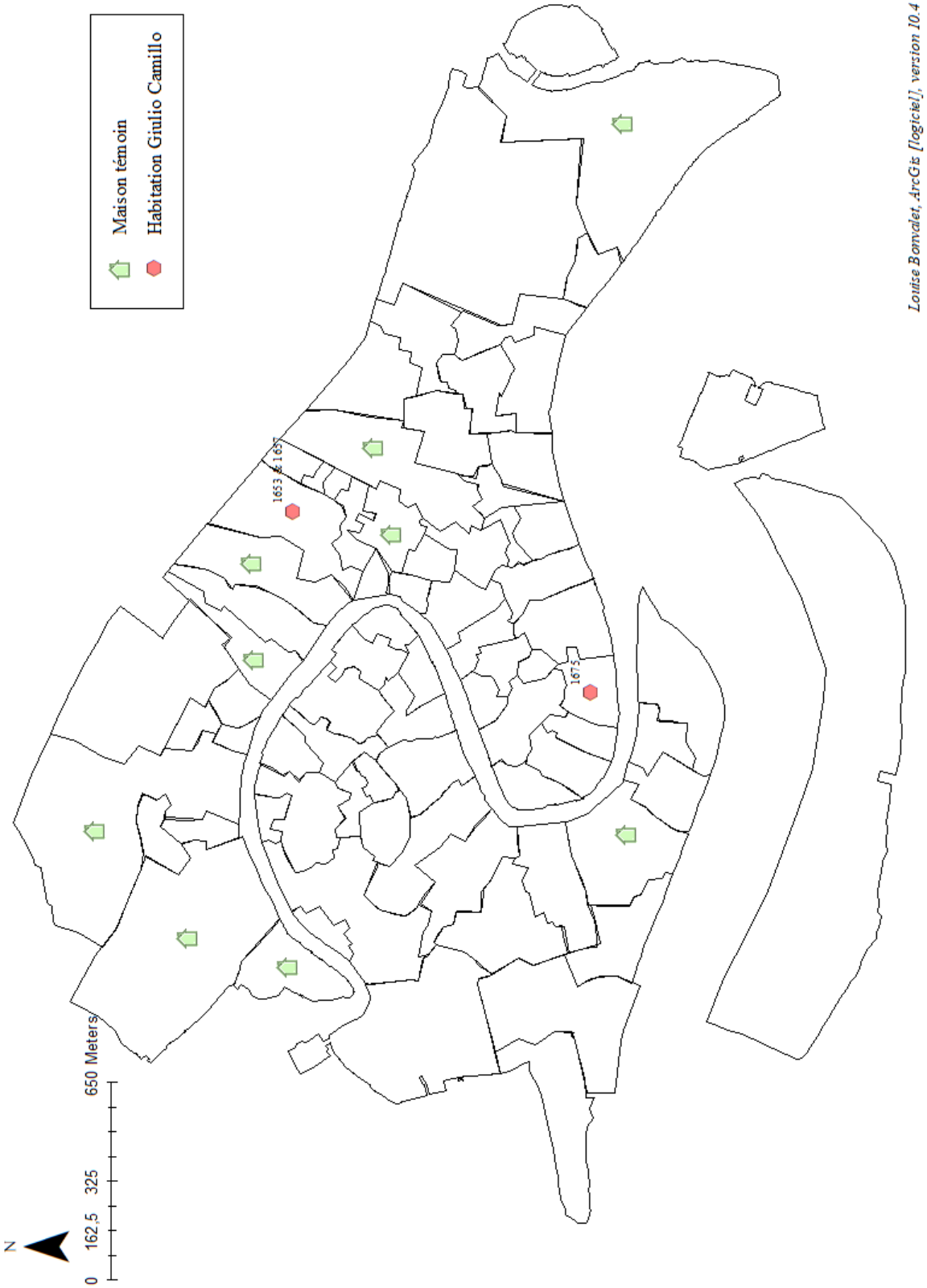

Figure 28: *Lieux d'habitations des individus dans le procès contre Giulio Camillo Leoni*

Le cas Leoni est donc très similaire aux cas que l'on peut trouver de guérisseuses : il détient une réputation assez forte, puisque des individus de différentes paroisses connaissent ses talents, et même s'il affirme le contraire, il semblerait qu'il sache guérir les personnes ensorcelées, ce qui l'amène à être accusé d'avoir fait du mal à une personne. Cependant, le Saint Office retient plutôt les accusations d'astrologie, plus que de guérison.

Leonai, tout comme Domenico Gallo, restent cependant des exceptions, et ne sont que très peu représentatifs des cas de sorcellerie masculine : peu guérissent réellement.

Mieux vaut prévenir que guérir ?

Cependant, si l'on trouve peu d'hommes guérisseurs, cela ne signifie pas que les sorciers ne s'intéressent pas à certaines questions de santé. La différence que nous notons réside dans le fait que les hommes qui utilisent la sorcellerie qui relève de la santé, pour eux ou pour une autre personne, ont tendance à prévenir les maux, plutôt que de tenter de les guérir.

On le note avant tout dans la volonté de se protéger de certains maux : les blessures d'armes pour les soldats, mais également dans la volonté de se protéger des maladies d'une manière générale (et parfois même du mal que les autres peuvent faire).

Comme nous l'avons vu lors de notre deuxième chapitre, les moines font partie intégrante de notre corpus d'accusés. Pour les questions de guérison et de protection, c'est donc sans surprise que nous les retrouvons.

Du côté des guérisons, les hommes d'Eglise sont évidemment légalement autorisés à pratiquer : dans les cas par exemple de possession ou d'ensorcellement, ce sont eux qui doivent agir, et principalement les exorcistes. En théorie, la protection qu'ils proposent est celle de la prière, et de l'enseignement. Cependant, cela ne suffit pas pour certains, tout du moins au niveau concret.

Nous trouvons par exemple le cas de l'ex-frère Gabriele Valier, jugé en 1639 à Venise[48]. Son cas est spécial, puisque s'il est prêtre au moment des faits dont on l'accuse, il a quitté les ordres pour devenir militaire.

[48] ASV, *Savi*, b.96

Il est accusé le 19 juillet 1639 par Vittoria Formi de Murano, qui apporte au Saint Office une pièce à conviction : une « *scripturam ad amorem in pergameno* »[49] écrite de la main du moine, avec certains mots écrits avec du sang. Vittoria l'accuse entre autres d'être un spécialiste de la vente de ces *carte del ben voler*, ainsi que d'échantillon d'huile sainte : nous sommes donc face à un personnage qui vend ses services. Son accusatrice affirme qu'il « *fece questa professione di carte* »[50]. Malheureusement pour notre accusé, plusieurs témoins confirmeront la version de Vittoria : il a écrit cette *carta dal ben voler* devant différents témoins[51].

Le 31 janvier, Gabriele Valier est interrogé pour la première fois, et nie avoir écrit lui-même ces *carte*. Il raconte cependant qu'une certaine Lucietta, désormais morte, lui en aurait donné une, et qu'il l'aurait « prêtée » à différentes personnes qui en avaient besoin, mais il confirme qu'il n'a rien fait par lui-même. Lors de son deuxième interrogatoire le 7 février suivant, il change légèrement de version et raconte qu'il a copié une *carta* pour Vittoria, qui avait la copie originale. Il affirme que c'est une *carta del ben voler*, qui protège également des blessures des armes à feu.

Le 29 mars 1640, après la phase défensive, et quasiment un an depuis le début du procès, le tribunal émet la sentence : Gabriele doit faire un an de prison aménagée dans son ancien monastère, duquel il ne pourra pas sortir pendant un an.

Plus que le procès en lui-même, il est intéressant de regarder la consistance de la *carta* faite par Gabriele, et les motivations de Vittoria pour en désirer une, protégeant également contre les armes à feu.

Dans sa dénonciation orale, Vittoria explique que la *carta* qu'elle détient aurait été faite pour sa sœur. Elle en avait eu une également, mais elle la lui a été volée. Elle n'explique pas ses motivations, qui semblent par conséquent être la peur qu'il lui arrive un mal, ou que quelqu'un la blesse, mais elle raconte que Valier aurait écrit certains mots avec le sang des sœurs, et qu'il aurait ensuite fait dire plusieurs messes sur la *carta*, et l'aurait baptisée neuf fois. Elle est venue à connaissance de cette possibilité d'acheter au moine une *carta* directement lors d'une discussion qu'elle a eue avec lui, lorsqu'elle habitait dans la maison d'une certaine Marina Foscarina. Les différentes consécrations de la carte

[49] *Idem*, dénonciation de Vittoria Formi, 19 juillet 1639.
[50] *Idem*.
[51] Témoignages de Giovanni Baptista Genuna du 14 novembre 1639, de Marina Foscarina du 24 novembre 1639 et de Franceschina Formi du 19 janvier 1640.

semblent certaines, puisque cette même Marina Foscarina interrogée par le tribunal affirme qu'elle a vu opérer le moine deux ou trois fois chez elle.

Lors de son interrogatoire, Franceschina Formi, quant à elle, explique qu'elle a entendu parler du commerce du moine par sa sœur. Il semblerait donc que Vittoria ait été la plus intéressée, d'autant plus que Franceschina montre sa perplexité face à l'usage de ce genre d'enchantements : « *No, che non credo, ne mai ho cio' creduto, anzi mio fr(ate)llo ne haveva, e con tutto cio fù ammazzato* »[52], même si elle affirme qu'elle a porté la *carta* sur soi pendant quelques jours.

Pourquoi les deux sœurs ont-elles cherché à être protégées ? Un élément de réponse peut être trouvé dans la défense de l'avocat de Gabriele Valier : il semblerait qu'elles soient courtisanes toutes les deux. Seulement un témoin de la défense le confirme, les autres affirmant ne pas savoir quelle est leur profession. Si les deux femmes sont courtisanes[53], on peut alors comprendre leur peur d'être blessées : il s'agit d'une profession brutale pour les femmes, qui peuvent être facilement soumises à la violence des hommes.

De la même manière, Gabriele Valier confesse également avoir porté sur lui ce genre de *carta*, que le tribunal décrit comme une *carta* pour faire venir les femmes à lui. Cependant, notre accusé réplique que le but de la *carta* était de se protéger des blessures :

> « *Non è lecito altam(en)te. E se le ho portate adosso, le ho portate adosso non per farmi voler bene, ma solo p(er) non esser offeso. Et questo non ho pensato che fosse male, perche havendo parlato con tanti religiosi o mostrata, quali o non sono qua, o non mi ricordo li loro nomi, ma ne anco delli absenti non mi ricordo, perche glie la mostrano secondo che semi rapr(ese)ntava l'occ(asi)one, non mi dicevano altro, ne mi facevano scropolo.* »[54]

Par conséquent, notre accusé cherchait à ne pas être « offensé », et d'après lui, certains religieux, dont il ne sait plus les noms, lui auraient affirmé que cette *carta* pouvait être utilisée de manière licite.

---

[52] Déclaration de Franceschina Formi, 19 janvier 1640.

[53] Pour une synthèse de l'histoire de la prostitution à Venise, voir Giovanni Scarabello, *Meretrices: storia della prostituzione a Venezia tra il XIII e il XVIII secolo* (Venise: Supernova, 2006).

[54] Interrogatoire de Gabriele Valier du 7 février 1640.

Il est maintenant intéressant de voir le contenu de cette *carta*, et pourquoi certaines personnes lui ont attribué un certain pouvoir.

La carta de Gabriele est en réalité une incantation à divers personnages divins, et beaucoup de saints, qui devraient aider la personne détentrice du document à obtenir ce qu'elle veut, et dans notre cas, étant une *carta del ben voler*, à se faire apprécier de certaines personnes et surtout être protégée des différents maux qui pourraient arriver, comme le montre l'extrait suivant :

> « *vi prego S(igno)r mio che mi doni dono e gracia che tutte le persone van in mio aiuto e persone appresso Iddio e tutte le persone del mondo e tutte quelle persone che mi parlano personalm(en)te si dentro in casa come fuori di casa, cosi in via come fuori di via cosi in mare come in terra e in qual si voglia loro, si mangiando bevendo dormendo vigilando mai non lassar di niente di me.* »[55]

Cette incantation n'oublie aucune situation et demande, entre autres, à Dieu de prévenir les maux possibles venant d'autres personnes. La carta exhorte également différents saints de l'aider, comme Saint Jean-Baptiste ou encore la Sainte Croix.

On constate donc ici une volonté de prévenir les maux avant même qu'ils arrivent : on cherche avant tout la protection. Il semblerait en effet que du côté des pratiques masculines, majoritairement liées à la présence du clergé pouvant manipuler le surnaturel, on cherche leur utilisation pour éviter un mal qui semble plus ou moins imminent.

Pour les soldats, comme nous l'avons déjà souligné, il s'agit de ne pas se faire blesser par les armes, et principalement les armes à feux qui créent un sentiment de peur. Pour les courtisanes comme Vittoria et Franceschina, on se protège des gens : on a peur qu'un mal provienne des autres, et on cherche à se défendre de ces autres. C'est également le cas pour Gabriele, qui détient une réputation terrible, et qui, comme il l'affirme lui-même, a des ennemis « capitaux » qui pourraient le mettre en danger. La sorcellerie masculine semble donc anticiper ces problèmes.

[55] Pièce à conviction, b.96. Voir fig.34 pour le verso de la *carta*.

On retrouve également dans un autre procès plus tardif la peur que « quelque chose de mal » arrive : c'est le cas d'une protagoniste dans le procès contre le prêtre Giuseppe Bertignoni jugé en 1718 pour abus de sacrement[56].

Il est accusé d'avoir consacré, pendant une messe qu'il célébrait, une image de Sainte Véronique pliée, dans laquelle se trouvaient quelques poils roux. Cette image, appelée « *santino* », lui avait été donnée par une femme allemande, Giovanna Caterina Stuterheim. Celle-ci ne sera pas condamnée, tandis que le tribunal se concentre sur la figure du prêtre, et sur la question de sa volonté et sa conscience à consacrer une pièce superstitieuse.

Cependant, il est intéressant de voir les explications de la femme à l'inquisiteur : à quoi servait cette image, d'où provenait-elle et pourquoi en avait-elle besoin ? Celle-ci explique qu'elle a par le passé rencontré une pèlerine allemande, qui lui avait montré différents objets dédiés à la dévotion, comme des images, des textes ou encore des poudres. Giovanna Caterina raconte qu'elle avait choisi l'image de Sainte Véronique, et que la pèlerine lui ajouta quelques poils provenant d'un crucifix d'Allemagne où les poils du Christ poussent miraculeusement chaque année[57]. L'inconnue lui aurait alors expliqué qu'il fallait faire célébrer une messe sur l'image avec les poils, et ensuite la garder sur soi en guise de protection : ce sortilège permettait de se protéger des « disgrâces »[58], comme celles « d'eau », « de feu », « de peur » et de « mort soudaine ». Il semblerait que nous trouvions ici quatre grandes angoisses que les personnes pouvaient alors avoir à l'époque moderne à Venise.

Si Giovanna Caterina n'a pas fait célébrer la messe directement, elle affirme l'avoir fait plus tard, pour les raisons suivantes :

> « *stando io nella mia camera, dove vi era un baullo, viddi che sotto il d(ett)o baulo vi era una cosa, che si moveva, che secondo la mia apprensione mi pareva come un serpente, ma poi si trovò che sotto il*

[56] ASV, *Savi*, b138.

[57] « *alcuni peli di color rosicio, dicendomi che erano peli della barba, e della testa d'un cristo miracoloso in Germania, senza dirmi di qual luogo preciso, che ogni anno si tagliano della barba e testa del med(esi)mo Cristo, e che ogn'anno crescono* » (comparution de Giovanna Caterina Stuterheim, 21 juillet 1718, *ibid*.).

[58] « *e che doppo la d(ett)a messa celebrata portando tutte le robbe sud(et)te adosso, la persona, che li porta adosso, è* ***libera di ogni disgrazia*** *come sarebbe dire di acqua, di fuoco, di paura e di morte improvisa* » (*idem*.)

d(ett)o baullo vi era un gattina che moveva una corda, che era sotto il med(esi)mo baullo, il che più à me causò una paura grande, cosiche habbi qualche accidente dal q(ua)le me ne liberai con certa acqua datami dalle donne mie di casa. Riflettendo alla paura havuta, mi venne in mente di haver nel sud(et)to arme la carta pred(ett)a con dentro il santino e peli prenominati, e p(er) liberarmi altre volte di tali paure, risolsi di far celebrar la messa »[59]

L'explication de la femme est donc la suivante : elle a eu peur d'avoir peur, et voulant éviter ces terreurs, elle a décidé de tester le sortilège qu'elle avait acheté à l'autre femme allemande.

Cette peur d'être blessé ou de tomber malade nous prouve l'anxiété de souffrir, et peut-être le sentiment de ne pas pouvoir être guéri si quelque chose se passe. Ces méthodes de prévoir un mal plutôt que de le guérir semblent cependant faciles aux individus : il « suffit » généralement, comme nous l'avons vu, de consacrer ou baptiser un objet qu'il faut porter sur soi. Il s'agirait plutôt d'une espérance, et d'une pratique qui rassure les individus qui l'utilisent. Nous l'avons souligné : il semble facile à Venise de trouver un prêtre qui accepterait de célébrer une messe ou un baptême dans le but d'exécuter un sortilège. Cependant, cette prévoyance a une différence notoire avec le recours à des guérisseuses : la conscience d'effectuer (ou de faire effectuer quand on fait appel à un prêtre) un sortilège, ou bien un abus de sacrement. Il s'agit, comme nous l'avons fait remarquer, d'une pratique illicite, et il existe donc un risque. Mais il semblerait que les Vénitiens soient tout à fait prêts à courir le risque de se retrouver devant le tribunal.

La facilité semble, comme pour le cas de la sorcellerie féminine, le choix premier des populations : l'accessibilité prime[60]. Cependant, du côté masculin, il ne s'agit pas d'une concurrence directe à la médecine, dans la mesure où elle ne propose pas vraiment le même produit. Comme nous l'avons souligné, nous trouvons très peu de cas de guérisseurs à Venise, et les peu qui peuvent l'être sont souvent liés à l'astrologie.

---

[59] *Idem*.

[60] Judith Bonzol, *op. cit*. p.125 ; Vincenzo Lavenia, « Superstizione, medicina, malattie sacre: l'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e il Seicento », in *Magia, Superstizione, Religione. Una questione di confini*, éd. par Marina Caffiero (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015), 33-66.

Cependant, elle demeure une certaine concurrente, puisqu'elle propose des remèdes là où la médecine pourrait faillir par la suite. Il s'agit par conséquent de prévenir les différents maux plutôt que de les guérir.

Une concurrente pour la religion ?

Avant toute chose, les pratiques de magie et de sorcellerie sont les concurrentes, mais à la fois le produit, de la religion. La sorcellerie que nous étudions ici menace en effet la religion en ceci qu'elle utilise les moyens créés par celle-ci pour obtenir des résultats, en théorie, plus rapides : elle est une concurrente directe.

> « Il y a d'autres rites, au contraire, qui sont régulièrement magiques. Ce sont les maléfices. Nous les voyons ainsi qualifiés constamment par le droit et la religion. Illicites, ils sont expressément prohibés et punis. Ici l'interdiction marque, d'une façon formelle, l'antagonisme du rite magique et du rite religieux »[61].

En remplaçant le mot « maléfice » utilisé par Marcel Mauss par « sortilège », nous trouvons une vive description de ce que l'on peut constater à Venise.

En effet, dans la ville, le rite magique se différencie de celui religieux par le fait qu'il est interdit par l'Eglise, même s'il utilise des procédés similaires. C'est en effet le nœud central des pratiques que l'on retrouve chez les hommes à Venise : les hommes utilisent les rites réservés à la religion.

En reprenant par exemple le cas de l'astrologue Giulio Camillo Leoni : une fois le doute sur la guérison de personnes ensorcelées passé, le tribunal se concentre avant tout sur les prédictions du futur. En effet, comme nous l'avons souligné au cours des chapitres précédents, le tribunal vénitien n'accorde que peu d'intérêt aux cas de maléfice, l'ensorcellement étant un maléfice. La certaine incrédulité régnante à propos de personnes victimes de maléfices, qui peuvent exister, mais qui sont rares, permettent donc à l'inquisiteur de ne pas s'attarder sur ces accusations, d'autant plus que l'astrologue explique soigner ses patients avec des bains, et affirmait ne pas croire à un

[61] M. MAUSS, p.12.

ensorcellement. La prédiction du futur est cependant plus grave aux yeux de l'inquisiteur, car elle est interdite par Rome.

Les usages des sacrements : officiels et officieux

Les élections politiques des nobles n'occupaient pas uniquement le temps des patriciens, mais bien de tous les Vénitiens. Nous l'avons montré dans le chapitre 2, beaucoup d'individus cherchent à gagner de l'argent, par différents moyens. Pour certains d'entre eux, cet argent peut provenir des paris qui sont faits sur les élections.

C'est le cas du servant Nicoletto Longatti, jugé en 1675 par le tribunal vénitien[62]. Il est accusé le 2 avril 1675 par une connaissance d'avoir utilisé une hostie consacrée pour l'insérer dans la manche de son patron, pour qu'il soit alors élu aux élections.

Pour effectuer tout cela, il n'était bien évidemment pas seul : il a eu recours à un prêtre, un certain Andrea officiant à San Barnaba, qu'il aurait emmené à l'église du Saint Sépulcre pour lui faire dire une messe, et ainsi récupérer une hostie consacrée, qu'il aurait donc cousu dans la manche du noble. Les différents témoignages montrent que le jeune serviteur a été aidé par d'autres personnes, différents hommes voulant également faire gagner son patron aux élections, dans le but de parier sur son nom.

Le tribunal cherche pendant plusieurs mois les différents complices, pour comprendre la responsabilité de chacun : le procès dure près de deux années. Si le prêtre est emprisonné dans un premier temps pour être interrogé à plusieurs reprises, il finira par être relâché, après avoir montré qu'il n'était finalement pas impliqué dans cet abus de sacrement : il affirme avoir uniquement dit la messe, comme le veut sa profession de prêtre.

Cependant, le sort réservé au jeune Nicoletto est différent, puisqu'il doit effectuer sept ans de prison, ainsi qu'une pénitence publique, après avoir été même *torturé* lors de ses interrogatoires. En tant que laïc, son usage non seulement d'objet consacré, et pas n'importe quel objet puisqu'il s'agit du corps du Christ est totalement interdit par les autorités religieuses, et sa punition en est la preuve.

L'abus de sacrement est donc le niveau maximal de sortilège, au niveau de la gravité, que l'on peut retrouver chez les hommes, car il concerne les hommes d'Eglise et les rites catholiques.

[62] ASV, *Savi*, b.119.

Cette pratique est cependant très intéressante, puisqu'elle montre que la menace contre l'Eglise se trouve au sein même de cette Eglise : ce sont ses clercs et ses fidèles qui la pratiquent, en utilisant ce qu'ils connaissent déjà. Et dans l'absolu, cela n'a rien d'incongru : tout le monde a compris que les sacrements ont une valeur religieuse importante, ainsi qu'un pouvoir surnaturel. Mais les pratiquants de cette sorcellerie ne laissent pas ces pratiques dans le domaine du sacré, comme le veut l'Eglise, ayant le monopole du sacré et des idées religieuses[63]. Bien au contraire, ils les lient à des éléments profanes, leur donnant ainsi un pouvoir surnaturel qui les aide.

Cette association entre sacré et profane dans les pratiques magiques, nous la retrouvons dans beaucoup de cas. En effet, il existe certaines superstitions[64] qui s'associent à des rites catholiques bien définis.

Le couple que forment Bartolomeo dal Maino et son épouse Meneghina le démontre : l'association de croyances profanes et de croyances religieuses peut se faire sans problème lorsque l'on est spécialiste de la sorcellerie. Le couple, accusé en 1723[65], semble spécialiste des *carta del ben voler*, comme on en trouve assez régulièrement. Comme nous l'avions souligné dans le cas contre Gabriele Valier ci-dessus, ces *carte* représentent tout un commerce, et ne promettent pas uniquement l'amour, mais aussi le bien, et la protection contre quelconque mal.

Le couple dal Maino est connu pour faire célébrer plusieurs messes sur leurs *carte* (leur accusatrice ne se rappelle pas exactement, mais ils le font cinq, sept ou neuf fois sur la même *carta*)[66]. Mais cette consécration ne suffisant pas à donner du pouvoir à leurs *carte*, il est connu que le couple les faisait baptiser et les induisait d'huile sainte. Par conséquent : les époux utilisent plusieurs procédés sacrés pour donner un pouvoir surnaturel à leur marchandise. Cependant, cela ne suffit pas pour les faire fonctionner, car les *carte* doivent être utilisées à un moment précis : lors du premier quart de lune. Ce détail calendaire ne semble pas avoir de rapport avec le calendrier catholique : il ne s'agit en effet pas de moment spécial de l'année liturgique, mais bien d'un moment spécial du cycle lunaire. Et ce cycle lunaire influerait sur l'efficacité du sortilège que propose le

[63] Le « monopole du pouvoir symbolique » comme l'a défini Pierre Bourdieu. Pierre Bourdieu, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales* (1977) : pp.405-11.
[64] Au sens où on l'entend aujourd'hui, et non pas le sens religieux que ce terme pouvait avoir à l'époque.
[65] ASV, *Savi*, b.139.
[66] *Idem*., dénonciation d'Elisabetta Stafetti, 13 juillet 1723, f1v.

couple : on retrouve donc un mélange entre croyances catholiques, et croyance de l'influence de la nature sur le surnaturel.

Au-delà de la gravité des abus de sacrement, son danger repose dans le fait qu'il est finalement accessible à beaucoup de personnes. En effet, la cité lagunaire est remplie d'églises, de monastères et d'hommes d'Eglise, et la lecture des procès nous montre que les prêtres sont très accessibles pour les habitants.

Pour remédier à ce problème, le pouvoir religieux a donc deux solutions : punir plus sévèrement les hommes qui se rendent coupable de ce genre de fait, mais également tenter de punir plus de clercs, en réussissant à les faire dénoncer. Ce n'est pas un hasard si au début du XVIIIe siècle le patriarche de Venise informe Rome qu'il tiendra une réunion extraordinaire avec les confesseurs de la ville pour leur rappeler qu'ils n'ont pas le droit d'absoudre les personnes qui viendraient leur raconter des faits d'abus de sacrement[67]. Sans le refus de l'absolution, l'Eglise ne peut pas juger ces abus de sacrements, et en restant impunis, ils constituent la menace de toujours se propager de plus en plus, comme un virus. Pour contrôler ce virus, il faut donc guérir ceux déjà malades, repérer tous les malades et tenter de prévenir la contamination.

La magie hébraïque

Statistiquement, peu d'hommes de confession juive sont jugés directement pour des faits de sorcellerie, tout du moins aux XVIIe et XVIIIe siècles : trois procès uniquement sont dirigés premièrement contre des hommes de confession juive[68].

Cependant, on retrouve très souvent des éléments du judaïsme dans les sortilèges que peuvent utiliser les hommes, et le *ghetto* est un endroit important de magie, selon les Vénitiens, et nous trouvons également souvent la mention (ou les mentions) de personnes juives dans les témoignages et les accusations. Rappelons Giulio Camillo Leoni qui affirme durant son interrogatoire avoir envoyé sa patiente prendre un bain dans le ghetto pour la soigner, dans une pharmacie. Comme nous pouvons le voir sur la carte (fig.28),

[67] « *Da me punto à notizia per via exgiudiziale, che in questa città di Ven(ezi)a vi siano casi notevilissimi, anche con abuso di sacramenti, et altri pessissimi delitti, spettanti al S(anto) Off(ici)o […] che questo Monsig(no)r ill(ustrissi)mo Patriarca ha chiamato à se tutti li confessori la metà del mese di Gen(nai)o prossimo* » (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, fond *Trinity College*, b.32, ms.1272, f.182)

[68] Il s'agit de Beniamin Abendana (b90), Isaac Levi (b108) et Niccolo' Saracca, qui est en réalité un nouveau converti à la religion catholique (b138). Lorsque l'on parle d'accusation directe, il s'agit des premières dénonciations faites qui peuvent – ou non – faire débuter un procès. En d'autres termes, il s'agit de dénonciation de premier ordre contre ces hommes.

ni l'accusé, ni les témoins n'habitent dans le ghetto, et il existe d'autres pharmacies dans la cité lagunaire[69]. Cependant, c'est bel et bien dans le ghetto que l'Astrologue envoie sa patiente. Et cela est dû à une longue tradition, « la légende de la sorcellerie hébraïque »[70] ; en effet, on constate que la religion juive détient un aspect magique dans la ville, et pas uniquement dans les procès contre les hommes[71].

Par leur religion et leur tradition, les juifs ont donc certaines connaissances de magie pour les habitants[72], et on le note par exemple dans le procès contre Francesco Summacampagna en 1716[73]. Celui-ci vient se dénoncer, et dénonce par la même occasion ses complices. Il explique qu'il cherchait un sortilège pour gagner de l'argent, et qu'une femme lui aurait donné un secret écrit, où il était question d'invoquer un « esprit familier » pour se faire dire où se trouvait de l'argent. A la fin de ce secret, il était cependant notifié que si le sortilège ne fonctionnait pas, il fallait se procurer une copie de la *Clavicule de Salomon*. Comme il avait essayé le sortilège et qu'il n'avait pas fonctionné, il raconte qu'il est donc allé tout naturellement dans le ghetto, pour trouver une copie de l'ouvrage, qu'il acheta à un homme juif d'une quarantaine d'année.

De la même manière, l'accusation contre Beniamin Abendana est significative, et résume en quelques lignes les pratiques principales que les Vénitiens associent aux juifs :

> « *… Beniamin Abendana hebreo col mezo di sue figure, e segnuoli fa particolar professione di saper le cose future, che hanno da venire come di morte, di mutatione di fortune, e del stato delle persone e tanto del male quanto del bene, e questo, a in casa sua una quantità de libri di tal professione di geomantia et altre scienze*

---

[69] Filippo De Vivo, « Pharmacies as centres of communication in early modern Venice », in *Renaissance Studies* vol. 21, nº 4 (Wiley Online Library, 2007): pp.505-521.

[70] "la leggenda della stregoneria ebraica" (Marina Caffiero, *Legami pericolosi: ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria* (Turin: Einaudi, 2012): p.121)

[71] « *La magia simpatica si basa, come si sa, su un procedimento ' logico ' molto semplice, l'accostamento per paragone o metafora di due termini, secondo la formula del così ... come, e a Venezia ebrei e cose ebraiche diventano spesso elementi indispensabili di alcuni riti magici*. » (Marisa Milani, « Indovini ebrei e streghe cristiane nella Venezia dell'ultimo'500 », *Lares* (1987): p.211.) Marisa Milani a en effet montré dans son article l'association qui s'opère entre les hommes juifs et les femmes chrétiennes pour effectuer certains rites magiques.

Notons également que les juifs sont jugés devant l'Inquisition non pas parce qu'ils font partie d'une autre confession, mais plutôt lorsqu'ils offensent la foi catholique, en qualité d' « infidèles ».

[72] Voir par exemple l'œuvre du vénitien Giulio Morosini, *Via della fede* (1683) dédiée aux missionnaires et prédicateurs dans laquelle il dénonce les « superstitions » des hébreux. Un peu plus tardif, voir également *Riti, e costumi degli ebrei confutati* (1736) de Paolo Sebastiano Medici (Tous deux cités dans Marina Caffiero, *op. cit*., pp.79-80)

[73] ASV, *Savi*, b138.

reprolate. Si e anco lasciato intender, che quando Dio vuol dispensar del bene va a trovar altri, mà quando vuol dispensar del male, va a trovarlo lui, et altre parole, che p(er) modestia tralascio… »[74]

Cette déposition, apportée le 12 décembre 1634 par Alessandro Betto est celle d'un autre juif : Emmanuele Papo, habitant du *ghetto vecchio*. La dénonciation contient même deux noms de témoins, juifs également, qui pourraient témoigner contre Beniamin. Cependant, malgré les accusations graves contre lui, et typiques des savoirs que l'on accorde aux juifs, le tribunal de l'Inquisition ne décide pas de commencer un procès.

Pourtant, nous retrouvons bien les prédictions du futur, l'usage de signes et figures étranges, et d'une manière générale le fait de savoir des choses secrètes. C'est en effet généralement ce que l'on retrouve dans l'idée des personnes de confession juive chez les Vénitiens, mais d'une manière générale en Italie[75].

L'association du ghetto à la magie peut être vue comme dangereuse par le pouvoir religieux (et le pouvoir de manière générale), dans la mesure où il créé un lien entre la communauté juive et le reste de la population, chrétienne. Comme l'a noté Daniel Jütte, « *Magic is a prime example of how the economy of secrets functioned and what made it attractive. In par tic u lar, magic created zones of contact between the Christian majority and the Jewish minority in important ways. […] the practice of magic often created niches for intense and trusting contact between Jews and Christians.* »[76]. On constate en effet qu'une relation de confiance se crée ainsi entre catholique et juifs, quasiment une relation de producteur à client. Le cas de Summacampagna le démontre : le sortilège qu'il avait tenté n'a pas fonctionné, et pour être sûr de réussir, il décide de se rendre dans le ghetto, là où les spécialistes se trouvent. En effet, il ne va pas dans le ghetto car il connaitrait une personne en particulier qui détiendrait une copie de l'ouvrage qu'il cherche ; il va dans le ghetto, car il sait qu'il y aura forcément au moins un individu qui l'a en sa possession, car, par leur religion, ils sont spécialistes de ces pratiques magiques. Ce stéréotype du juif spécialiste de sorcellerie place donc les juifs d'une manière générale en concurrence avec le pouvoir religieux, puisque tous deux détiennent, aux yeux des

[74] ASV, *Savi*, b90, deposition du 12 décembre 1634.

[75] Voir Marina Caffiero, *op.cit*, pp.78-180 ; Federico Barbierato, *Nella stanza dei circoli: Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII* (Milan: S. Bonnard, 2002): pp.304-327.

[76] Daniel Jütte, *The Age of Secrecy: Jews, Christians, and the Economy of Secrets, 1400–1800* (Yale University Press, 2015): p.86.

Vénitiens, le savoir d'un service surnaturel. En effet, sur le marché du savoir surnaturel, et par conséquent des pouvoirs surnaturels, si l'Eglise entend détenir le monopole, le ghetto de Venise y est une place concurrente dangereuse. Et, nous l'avons vu, vouloir obtenir le monopole du surnaturel à l'Eglise est considéré comme une hérésie, c'est pourquoi le tribunal de l'Inquisition doit se charger de la punition de ses fidèles qui continuent de se rendre dans le ghetto.

Pourtant, le pouvoir du roi Salomon, à qui est attribué entre autres la *Clavicula Salomonis*[77], livre de magie le plus utilisé à Venise, est reconnu depuis le Moyen-âge[78]. La *Clavicula Salomonis*, traduite comme la *Petite clé de Salomon*, est un livre regroupant plusieurs « recettes » de sortilèges, qu'un individu pourrait utiliser à sa guise en suivant les instructions. Livre de magie par excellence, il est mis à l'*Index* dès 1559.

A Venise, on le retrouve, souvent partiellement, dans les pièces à conviction des procès, où, lorsque des perquisitions sont faites, le capitaine du Saint Office apporte les manuscrits dans lesquels on peut retrouver ces différentes « recettes ». Un manuscrit entier, non daté, se trouve dans les Archives d'Etat de Venise[79]. L'auteur du manuscrit, anonyme, y indique qu'il lui est parvenu une copie en langue vulgaire de la *Petite Clé*, et qu'il ne peut accepter autant d'inexactitudes, d'où le fait qu'il ait choisi de l'écrire lui-même, avec l'aide d'un professeur d'astrologie, dans le but de clarifier et de se rapprocher au plus de l'œuvre originale[80].

La définition de la magie selon le traducteur de l'œuvre est intéressante, et rejoint l'idée « intellectuelle » de la sorcellerie masculine, et, dans ce cas, juive.

---

[77] Sur ce livre et les livres de magie à Venise aux XVIIe et XVIIIe siècle, voir Federico Barbierato, *op. cit.* La Clavicula a également été trouvée en usage dans d'autres zones européennes, comme par exemple la Normandie (William Monter, « Toads and Eucharists: The male witches of Normandy, 1564-1660 », *French Historical Studies* (1997) : pp.563-95.)

[78] Des inscriptions sur différents objets à propos de Salomon lui donnaient déjà au Moyen âge un caractère magique. Allegra Iafrate, « Opus Salomonis: Sorting Out Solomon's Scattered Treasure », *Medieval encounters* vol. 22, n° 4 (Brill, 2016): pp.326-378.

[79] ASV, *Miscellanea atti diversi manoscritti*, b.41, "Libro di magia detta la Clavicola di Salomone".

[80] *Idem*. « *Essendo pervenuta alle mi mani l'opera chiamata Clavicola di Salomone tradotta dall'Idiona hebraico in lingua vulgare da Abraham Colorno sono restato pieno di meraviglia in vedere una tanta opera cosi scorretta, e piena d'errori tanto nelli nomi hebraici e caldei, quanto Arabici, et latini, si che non ho potuto dissimulare che più per avanti dagl'intesignti sia detto volume visto in cosi mal stato anzi ho stimato bene so S.S.I.E Antrerpiente Filosofo, e professore d'Astrologia d'emedare la detta opera con dichiarare le cose oscure, et compire alle cose che mancavano, et ampliarla in mti lo chi pregando po' quelli alle cui mani essa persenira, che ne faviano gran stima perche iui trovaranno il modo più facile, che mai pavti sia visto, insieme con mte dichiarationi di tutta l'arte magica, e tutti i secretti d'essa manifestati, procurando per tanto, che quest'opera non sia vista da igarvanti, imporo' che non lue dar le perle ai bruttie fù sta sano e godi gl'anni d'Hettore, dando lode eterna al sommo Dio* » (f1r-v).

> « *Sappi benigno lettore, che la Magia è piena d'altri is(tess)i misterij, et cognitione di tutta la natura et in che modo le cose siano fa(tte) se differenti, et in qual modo s'uniscono. Quindi è che da tal cognitione producono mirabili effetti, unendo le virtù delle cose per applicationi riceadevoli, le quali sono m(ol)to dificili et prostade ne s'acquistano se non con longhissimo et accurato studio.* »[81]

En effet, la définition qu'il propose est celle d'une magie naturelle, qui, par les différents mélanges qui peuvent être effectués avec les éléments de la nature, produit des effets incroyables, que l'on peut atteindre uniquement grâce à une étude longue et importante.

L'auteur divise alors son ouvrage en deux grandes parties : dans un premier temps il s'attarde sur la théorie des diverses pratiques de magie, pour ensuite passer à la pratique. Or, cette deuxième partie nous intéresse d'autant plus pour comprendre l'intérêt des Vénitiens envers cette magie hébraïque.

[81] *Ibid.*, f1v.

Figure 29 *: pentacle de la* Clavicula Salomonis *pour « allumer » l'amour de la personne désirée* [82]

On constate sur cet exemple (fig.29) un mélange de deux écritures auxquelles il est facile d'attribuer un pouvoir surnaturel : l'hébraïque (ou pseudo-hébraïque) dans le centre du cercle, accompagnant la figure géométrique, et le latin qui forme le contour du pentacle, accompagné d'une étoile de David. Le mélange judéo-chrétien, et les signes particuliers qu'il comporte ne font pas de doute pour les personnes qui peuvent observer cet extrait : il est clair qu'il s'agit d'un rituel pour effectuer de la magie, et il est également clair pour les Vénitiens que les fournisseurs de ce type de magie ne peuvent être que les hommes.

Si le ghetto, par sa situation géographique et sa fermeture chaque soir, peut se présenter comme une forteresse, on peut voir dans nos procès qu'il n'est pas impénétrable pour les catholiques qui y cherchent des sortilèges, et une connaissance plus ancestrale de la magie et de la sorcellerie. En reprenant l'idée de clientèle et de producteur, on peut

[82] Sous le pentacle on peut lire l'explication suivante : "*Vale questo pentacolo p(er) nome Iod […] vale solam(en)te mostrato ad alcuno ad accendere il suo amore, invocando l'Angelo Monachijel in giorno et hora di giove la p(ri)ma overo ottava*", *idem*.

en effet constater que le ghetto représente alors un marché important des savoirs du surnaturel juif, et les Vénitiens qui ne se tournent pas vers la sorcellerie avec abus de sacrements ont ce deuxième marché, juif, pour tenter de réussir leurs sortilèges, ou, dans la plupart des cas de sorciers juifs, se faire lire le futur[83].

Ce que l'on peut constater cependant de cette présence juive, c'est qu'elle ne nous montre que des hommes. En effet, les Vénitiens ont tendance à se diriger vers un homme de confession juive pour leurs besoins magiques, et beaucoup moins vers les femmes. Naturellement, il n'est pas question de nier l'implication des femmes juives dans le processus magique ou de sorcellerie. Mais cette quasi-absence des sources nous fait penser qu'elles sont plus invisibles que leurs compagnons, et il est alors impossible pour nous de savoir quelles étaient leurs pratiques, si elles en avaient.

Comme on a pu le constater chez les Vénitiens catholiques, les pratiques féminines et masculines sont assez différentes, même si leur objectif reste le même. Il se pourrait donc que le même processus s'opère du côté juif. Le point commun que nous retrouvons ici réside principalement dans le fait que les pratiques des hommes juifs sont finalement intellectuelles, puisqu'elles requièrent l'usage de livres, d'écritures « étranges et compliquées », et des savoirs secrets dont ils ont seuls la connaissance. Et ce savoir n'est associé qu'aux hommes, et à l'instar des sorciers catholiques, ce sont à la fois les hommes et les femmes qui demandent leurs services, mais c'est bel et bien la figure *masculine* qui représente la figure de référence.

Cette association, et les pratiques des juifs, représentent donc une menace pour le pouvoir religieux catholique. Cette fois-ci, il ne s'agit plus d'utiliser des rites orthodoxes pour effectuer des pratiques hérétiques : pis, il s'agit d'utiliser des rites d'une religion déjà persécutée et interdite, pour faire des sortilèges hérétiques. Il s'agit donc d'une concurrence directe qu'il faut endiguer[84].

---

[83] Cette réputation des juifs spécialistes de magie à Venise aurait d'ailleurs dépassé les frontières de la République, puisque Rübezahl, un géant des montagnes selon la légende, serait en fait un sorcier juif de Venise (D. JÜTTE, *op. cit*., p.87)

[84] Une des formes de dangers que l'on peut noter est d'ailleurs l'homicide rituel dont sont accusés les juifs. Accusés pendant des siècles d'enlever et de tuer des nouveau-nés pour boire leur sang, c'est une idée qui revient souvent dans l'histoire, et qui a également touché Venise à la fin du XVe siècle (voir Riccardo Calimani, *Storia del ghetto di Venezia*, (Milan: AMondadori, 1995) : pp.32-34). L'historiographie a beaucoup débattu de cette accusation d'homicide rituel. Voir Alessandra Maria Veronese, « Paradigmi culturali nelle accuse di omicidio rituale », in S*hem nelle tende di Yaphet. Ebrei ed ebraismo nei luoghi, nelle lingue e nelle culture degli altri* (Pise : PUP, 2019) ; Marina Caffiero, « Alle origini dell'antisemitismo politico. L'accusa di omicidio rituale nel sei-settecento tra autodifesa degli ebrei e pronunciamenti papali », *Collection de l'Ecole française de Rome* vol. 306 (Ecole française de Rome, 2003): pp.25-59 ; Nicola

En conséquence, par les pratiques qu'elle utilise, la sorcellerie masculine est un réel danger pour le pouvoir religieux. Elle se place en concurrence directe avec le catholicisme car elle propose des solutions rapides, et l'espoir d'une meilleure vie instantanée. Ce n'est pas le cas de la religion catholique, qui définit la vie plus comme une souffrance pour être certain d'accéder à une meilleure vie après la mort. L'argument est donc le même : la promesse d'une meilleure vie, mais les modes de l'obtenir et le temps pour l'obtenir sont différents, et les Vénitiens, comme tous les individus se dirigeants vers la sorcellerie, ont tendance à choisir la solution la plus simple à trouver.
Il s'agit également parfois de se diriger vers certaines espérances que la religion n'a pas pu combler, comme nous l'avons vu dans les cas de protection, avant même qu'un mal n'arrive.

Le siècle des Lumières et la sorcellerie

Les pratiques masculines à Venise au XVIIIe siècle : une évolution ?

Le XVIIIe siècle, souvent associé au progrès et à l'avènement de la science, qui marque un moment décisif dans le « désenchantement du monde » ne semble pas propice à la sorcellerie, et encore moins à sa persécution.
Si en effet, la deuxième moitié du XVIIIe siècle ne connait quasiment pas de procès pour sorcellerie à Venise, dû à la baisse d'intérêt de la part de l'Eglise, et surement de la population, mais encore plus de l'affaiblissement du pouvoir du Saint Office, on note tout de même des procès dignes d'intérêt au début du siècle.
Que font les sorciers au XVIIIe ? Si nous avons déjà donné un élément de réponse précédemment, regarder les buts et les techniques utilisées peut nous donner une réponse plus complète. En d'autres termes : cherche-t-on la même chose au XVIIIe siècle qu'au XVIIe siècle ? A-t-on besoin de la même sorcellerie avec l'avancée de la science et la métamorphose de la République de Venise ?
On dénombre 122 procès pour sorcellerie au XVIIIe siècle[85], ce qui fait en moyenne moins d'un par année. Les graphiques ci-dessous (fig.30 et fig.31) nous montrent la

Cusumano, « Ricerche sull'accusa di omicidio rituale nel Settecento », *Storiografia*, vol. 21 (1992): pp.63-90.
[85] Strictement parlé, c'est-à-dire entre 1700 et 1797.

répartition sur la période, et comme nous pouvons le constater, la majeure partie de nos procès se concentre sur le premier quart du siècle.

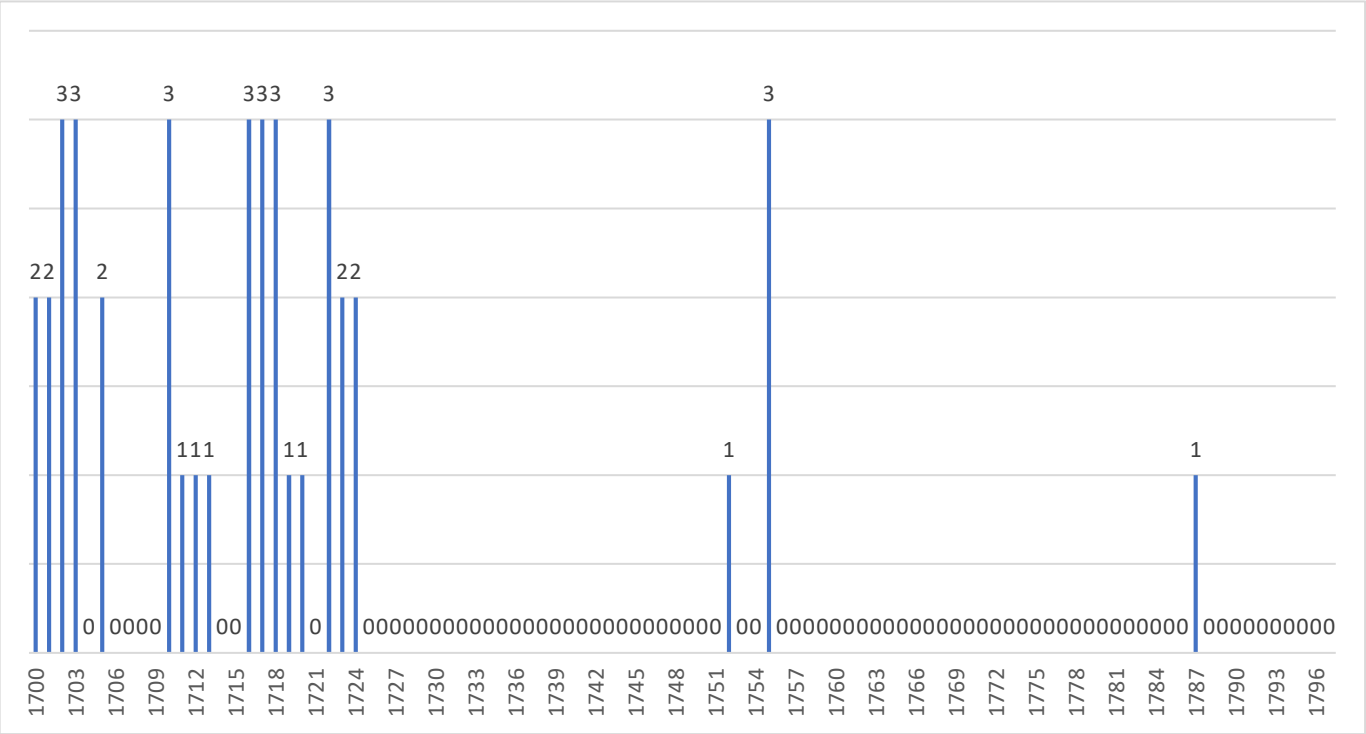

Figure 30 *: Procès pour sorcellerie masculine au XVIIIe siècle, 41 procès*

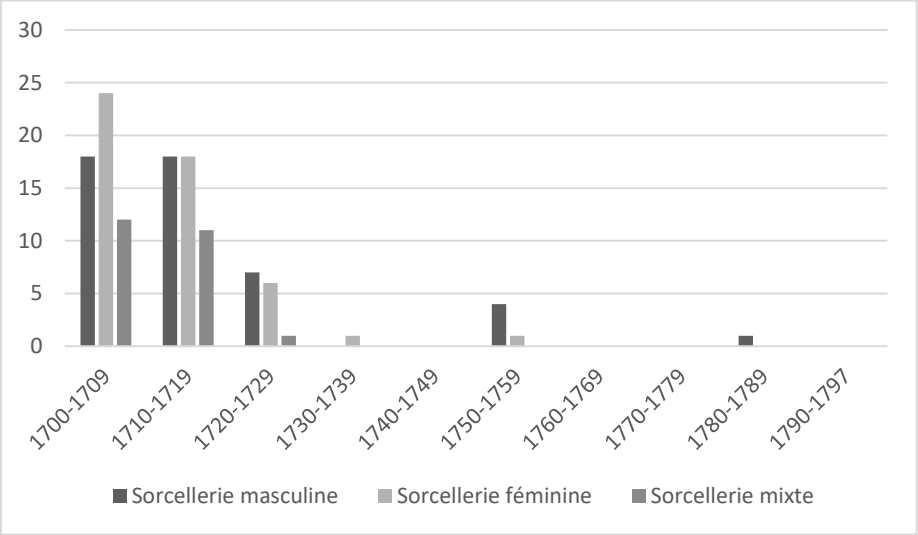

Figure 31 *: Procès pour sorcellerie au XVIIIe siècle, 122 procès*

Il y a donc très peu de procès pour sorcellerie pendant le XVIIIe siècle, mais également peu de procès en général qui se déroulent devant l'Inquisition. Cependant, on constate un certain regain des autres procès pour hérésie à partir des années 1750, qui culminent dans

la décennie 1770 (fig.5). Si le tribunal juge les autres cas d'hérésie, on constate cependant que la sorcellerie n'est plus le sujet principal pour l'Inquisition.

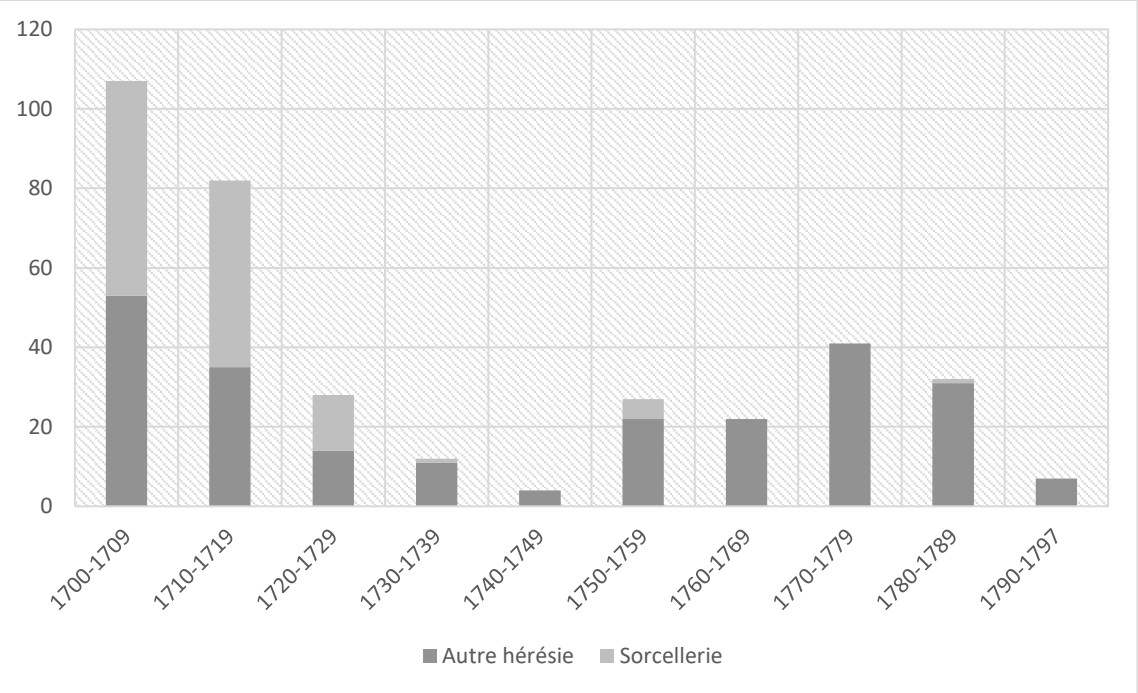

***Figure 32** : Procès de l'Inquisition vénitienne au XVIIIe siècle, 362 procès*

D'une manière générale, on constate que les procès contre au moins un homme prennent le dessus sur les procès contre uniquement les femmes. En d'autres termes, on constate une masculinisation de la sorcellerie au XVIIIe siècle (fig.4). De nouveau, ce n'est qu'un fait que très peu surprenant : les pratiques étant considérées comme plus intellectuelles et plus graves chez les hommes, ce sont celles que l'on retrouve en effet le plus. Les religieux continuent d'être la profession la plus représentée, puisqu'ils sont un tiers des accusés entre 1700 et 1787[86].

De plus, rappelons, comme l'avait déjà souligné la littérature du siècle précédent, que la réalité des actions des femmes était mise en doute par les auteurs. De plus, si les femmes avaient tendance à avoir des pratiques jugées superstitieuses, les hommes, quant à eux, sont plus souvent accusés de pratiques hérétiques. Il est donc normal de retrouver ces crimes, plus graves, encore jugés au XVIIIe siècle.

Nous pourrions affirmer que le début du XVIIIe siècle n'est finalement que la fin du long XVIIe siècle, puisqu'en regardant le but des différentes pratiques de magie et de

[86] Pour la magie effectuée par les hommes d'Eglise, voir chapitre suivant. Également, voir Lynn Wood, "Clerical Magic", in *Encyclopedia of Witchcraft: The western tradition* vol.4, édité par Richard M. Golden (Santa Barbara : ABC-CLIO, 2006): pp.197-198.

sorcellerie, on constate, malgré la longue durée de notre approche, que finalement les objectifs n'ont pas changé, et restent ceux principaux : l'amour, la santé, et surtout l'argent (fig.33).

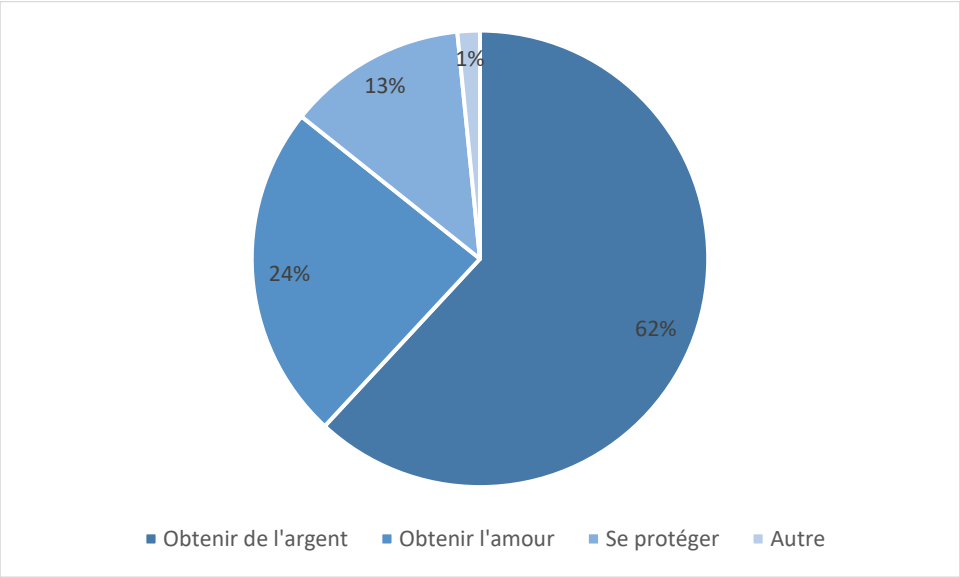

Figure 33 *: objectifs de la sorcellerie au XVIIIe siècle*

Nous parlons ici d'obtenir de l'argent au travers divers sortilèges, et non grâce à l'alchimie ou autre procédé jugé plus « scientifique ». En effet, nous constatons que quasiment tous les procès de ce siècle utilisent des procédés qui requièrent l'abus d'un ou plusieurs sacrements.

L'obtention de l'argent se fait majoritairement au travers des différents jeux : la *pizia*, la *bassetta* ou encore les jeux de cartes. Les hommes que l'on retrouve dans les procès sont en effet avides de gagner aux jeux, occupation qui semble faire partie intégrante de leur vie. Et dans l'espoir de gagner, et par conséquent de gagner de l'argent, ils ont tendance à utiliser des objets qui ont été consacrés ou baptisés, les portant sur eux lors du jeu. D'ailleurs, de la même manière que pour les dénonciations de sorcellerie liées à la guérison, on retrouve le fait que les hommes viennent dénoncer ou se dénoncer lorsque le sortilège n'a pas fonctionné. En effet, on ne trouve jamais un individu venant dénoncer une magie qui aurait fonctionné.

Si le tribunal de l'Inquisition perd de son pouvoir au XVIIIe siècle, on constate cependant que les individus continuent d'utiliser le sacré, autrement dit, les forces surnaturelles.

Dans les mentalités, la religion reste tout aussi importante, et les idées forgées depuis deux siècles sont ancrées dans les esprits : la consécration et le baptême ont un pouvoir très fort, ce qui pousse les Vénitiens à vouloir les utiliser pour eux. L'aspect diabolique concret, déjà peu présent à Venise, est absent dans ce XVIIIe siècle, et on le constate également avec les autres procès pour hérésie. Les propos hérétiques et l'abus de la confession sont les deux accusations principales.

Les avancées scientifiques, commencées dès le XVIIe siècle, ne changent pas le fait que les Vénitiens cherchent dans leur vie quotidienne à être rassurés des différentes craintes qu'ils peuvent avoir : une mauvaise santé, ou ne pas trouver l'amour. Pour ce qui est de l'argent, même la science n'aide pas les individus, et vouloir en obtenir plus peut être simplement un moyen d'améliorer sa propre vie.

En d'autres termes, les usages de sorcellerie et de magie au XVIIIe siècle ne sont pas en inadéquation avec leur temps, loin de là. Elles sont le fruit d'une culture catholique et d'une culture citadine : le développement des jeux allant avec l'ouverture de la ville[87].

Notons cependant que cette baisse du nombre de procès n'est pas forcément synonyme de baisse de la croyance en la sorcellerie, tout du moins dans la population. Si la persécution de la sorcellerie s'essouffle, c'est avant tout parce que la réalité des actes de sorcellerie est discutée par les différents intellectuels[88], mais il est plus difficile de savoir si les Vénitiens croyaient réellement moins en la sorcellerie.

De plus, la lecture des procès nous montre comment la notion de « croire » est assez versatile : beaucoup de personnes interrogées au long du siècle affirment ne pas croire en les sortilèges qu'ils tentent, même s'ils essaient.

Magie et concurrence aux Lumières ?

En reprenant l'ouvrage de Tartarotti que nous avons déjà étudié lors du chapitre 1, il est intéressant pour nous de s'attarder à la distinction entre sorcellerie et magie.

---

[87] A propos de l'interdiction des jeux, voir Paolo Cozzo, « " Aliquando necessarium" Gioco e dimensione ludica nella cultura ecclesiastica di età moderna », in *La ronde : giostre, esercizi cavallereschi e loisir in Francia e Piemonte fra Medioevo e Ottocento : atti del Convegno internazionale di studi*, Museo storico dell'Arma di cavalleria di Pinerolo, 15-17 giugno 2006 (Florence: Olschki, 2010): pp.83-95. Pour l'espace urbain au XVIIIe siècle, voir : Tiziana Plebani, « Socialità, conversazioni e casini nella Venezia del secondo Settecento », in *Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento* (Venezia: Marsilio, 2004): pp.153-76.; *id*., Tiziana Plebani, « Lo spazio urbano del Settecento a Venezia e l'agency delle donne », in *Les figures du féminin « en rupture » à Venise,* (Université de Toulouse : 2016).

[88] Riccarda Suitner, éd., *Gli Illuministi e i demoni* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2019).

Comme nous l'avons montré lors du premier chapitre, Tartarotti cherche à explique *scientifiquement* comment le vol des sorcières n'est pas possible, et c'est une tâche qu'il accomplit sans trop de problème.

Cependant, un chapitre de l'ouvrage est remarquable pour notre étude : le chapitre 13 du deuxième livre qui s'intitule : « *Del Venefizio e della magia, come dalla Stregheria si distinguano, e delle pene di questi delitti* ».[89] Il s'agit ici de l'argument majeur de Tartarotti : il fait la distinction entre la sorcellerie et la magie, et si la première n'existe pas d'après lui et ses démonstrations, la deuxième est bel et bien réelle.

> *« Lo stesso non può dirsi della magia diabolica, l'effetto della quale è tutto operazion del Demonio. Ella può definirsi una cognizione di cose superstiziose, come parole, versi, caratteri, immagini, segni, ed altre cerimonie, mediante le quali ottiene il Mago l'intento… »*[90]

Voici donc la phrase explicative de la magie, par conséquent différente de la sorcellerie. Cette différenciation, d'après Luciano Parinetto, est due au fait que la sorcellerie et la magie ont toujours été traitées de manière différente, la première étant pour les ignorants, tandis que la deuxième était réservée au monde intellectuel[91]. En traitant ces deux pratiques de la même manière, Tartarotti les définirait comme la même chose, et il s'avère qu'il ne peut pas renier la différence de la magie intellectuelle avec la sorcellerie populaire[92].

On constate également que, comme l'inquisiteur Masini dans son *Sacro Arsenale*, Tartarotti associe la magie aux hommes, et la sorcellerie aux femmes, et comme un siècle

---

[89] Girolamo Tartarotti, *Del congresso notturno delle Lammie libri tre* (Venise: A spese di Giambatista Pasquali libraro e stampatore in Venezia, 1749): partie II, chapitre XII, p.159.

[90] *Ibid*., p.160.

[91] Luciano Parinetto, *I lumi e le streghe: una polemica italiana intorno al 1750* (Colibrì, 1998): p.107.

[92] Dans un fragment non édité de son ouvrage, Tartarotti a d'ailleurs écrit cela : « *Dopodiché si avrà distinto fra Streghe, Maghe, Venefiche, si farà osservare che concendendo le Maghe e le Venefiche, e negando solo le Streghe, ed il congresso notturno, non bisogna credere si neghi poco. Dice Bartolomeo Spina contro il Ponzinibio che sul supposto di questo Congresso gl'Inquisitori condannavano all'ultimo supplizio gl'inimici della fede. M Delrio che lavora sopra gli stessi principi ha una conclusione di questa natura… Distrutto questo congresso notturno cade a terra tutta la Demonolatreia di Niccolò Remigio che sopra quello è fabbricata e le loro conclusioni in questa materia* » (*Notandi da inserire dove sembri meglio*, raccolta Ms. 49 14 (27), Biblioteca Civica di Rovereto. Cité dans Luciano Parinetto, *ibid*., p.106)

plus tôt dans l'ouvrage de l'inquisiteur, il condamne fortement la magie, mais explique que la sorcellerie n'existe pas[93].

On retrouve ici une idée qui s'assimile finalement aux traités de démonologie des siècles passés, et également une idée assez italienne de la sorcellerie et de la magie. Si les raisons de cette séparation entre les deux pratiques ont été expliquées par les historiens de diverses manières, comme le besoin de ne pas se montrer totalement incrédule face aux accusations et aux persécutions de l'Eglise pour ne pas tomber dans l'hérésie, ou encore la formation qu'a eu Tartarottti, certains ont également souligné l'incompatibilité de son raisonnement érudit et de l'expérimentation philosophico-scientifique avec l'argument de la magie.

Toujours est-il qu'en faisant cette différentiation, Tartarotti se place dans l'interprétation genrée des pratiques, comme ses prédécesseurs, et il est très intéressant de voir qu'un penseur du XVIIIe siècle crée un débat aussi important pour l'époque, à partir de cette différenciation genrée.

La définition donnée par Tartarotti semble de premier abord expliquer les pratiques que l'on retrouve à Venise : ce sont des hommes, par conséquent ils exécutent de la magie, ce qui est interdit. Les modes superstitieux, les mots, les vers ou encore les caractères spécifiques sont typiques des différentes *carte* que l'on retrouve dans les pièces à conviction de nos procès. Cependant, la suite de la définition correspond beaucoup moins à ce que nos sorciers – ou plutôt mages, comme les a définis Tartarotti – vénitiens peuvent formuler ;

> « *... non perché di lor natura atte sieno a produr tal effetto, ma perché in virtù del patto o espresso o tacito, che ha col Demonio, opera questi tutti quelli apparenti miracoli; la qual arte, secondo la varietà degli effetti, e diverso modo di produrgli, in più classi è poi stata dagli Autori divisa. Ho detto apparenti miracoli, poiché sebbene i miracoli de' Maghi superano la natura particolare dell'uomo, che a tanto non arriva, non superano però la natura universale, e rispetto al Demonio, dotato di maggior sapere, e*

[93] Bien évidemment, l'argumentation de la non-existence de la magie n'est pas la même chez l'inquisiteur que chez le penseur.

attività dell'uomo, e che per via puramente naturale operam non sono se non cose naturali: laddove il vero miracolo è un'operazione alle forze della natura universale superiore, il qual perciò da altri che da Dio non può prodursi. »[94]

L'association au diable et aux faux miracles qu'il peut produire ne convient plus aux pratiques vénitiennes, puisque, comme nous l'avons déjà souligné, les pratiques sont liées au pouvoir divin, et non pas au pouvoir diabolique.

C'est cette différenciation entre magie et sorcellerie, et tout le débat qui en découle qui montre à quel point les pratiques masculines sont problématiques pour l'époque, et non seulement pour le pouvoir religieux, mais également pour les Lumières. Comment expliquer scientifiquement que la magie n'existe pas non plus, alors qu'elle est en principe l'œuvre du diable, et qu'elle est une pratique masculine ? Par son caractère surnaturel, la sorcellerie masculine devient alors concurrente de la science, puisqu'elle permet d'obtenir certaines choses qui ne sont pas possibles dans le monde uniquement naturel.

Le milieu du XVIIIe siècle marque donc un certain tournant dans la pensée intellectuelle, à propos de la sorcellerie. Si à Venise les procès de l'Inquisition pour sorcellerie n'ont plus lieu, il existe encore des zones géographiquement proches qui continuent alors de persécuter ces pratiques[95].

Ce débat sur la sorcellerie, la magie, et leur persécution ne se limite évidemment pas à la péninsule italienne, car l'on sait par exemple que les travaux de Maffei et Tartarotti sont cités dans les années 1770 en Bavière, dans un débat allemand sur la sorcellerie[96].

Finalement, on se rend compte que deux aspects de la sorcellerie sont en ce XVIIIe siècles concurrents de la pensée des Lumières.

---

[94] Girolamo Tartarotti, *op. cit.*, p.89.

[95] Par exemple en Bavière, ou pour le XVIIIe siècle on compte une centaine de bûchers. Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts: A Global History* (Wiley, 2004): pp.188-195.

[96] Les idées sont discutées par Jordan Simon et Ferdinand Sterzinger. Franco Venturi, *Settecento riformatore/1 Da Muratori a Beccaria* (Turin: Einaudi, 1969), cité dans Mario Rosa, « Lumi, stregoneria e magia nell'Italia del Settecento », *Storia d'Italia. Annali 25: Esoterismo* (2010): pp.359-73. De plus, Les deux ouvrages, *Difesa di Cecilia Faragò inquisita di fattucchieria* de Giuseppe Raffaelli publié en 1775, et *Arte magica dileguata* de Scipione Maffei de 1783 ont également eu une portée importante, puisqu'on les retrouve traduits au Portugal. Cláudio DeNipoti et Magnus Roberto de Mello Pereira, « Feitiçaria e iluminismo: traduções e estratégias editoriais em Portugal no Século XVIII », *Revista Maracanan* 10, nº 10 (2014): pp.48-63.

D'un côté, avec la polémique entre Tartarotti et les différents auteurs, on constate que la croyance en certaines pratiques, comme le sabbat, ou le pouvoir que donnerait le diable à ses adeptes, va à l'encontre du raisonnement rationaliste. De l'autre côté, sa persécution va encore plus à l'encontre des idées philosophiques.

Peut-on cependant parler de dédiabolisation pour ce XVIIIe siècle en Italie ? Il est assez difficile d'utiliser ce mot, alors que déjà dès le XVIIe siècle différents écrits soulignent l'incapacité du diable à donner autant de pouvoirs aux sorcières. De plus, dans la pratique, comme nous le montrent les procès vénitiens, le diable n'est que très peu présent d'une manière générale, et encore plus dans les procès masculins. Cependant, nier l'existence du Diable a des conséquences importantes vis-à-vis des doctrines catholiques : il en revient à nier l'existence de Dieu. Mais par ses moyens surnaturels, la magie se place en concurrente de la science.

Le dernier procès vénitien pour sorcellerie

Même si cela peut sembler assez curieux, le dernier procès pour sorcellerie qui se déroule à Venise est, de manière ironique, contre un homme, et qui plus est contre un homme d'Eglise. Il a lieu en 1787, soit dix ans exactement avant la chute de la République, et également de l'Inquisition, et est à l'image de beaucoup de procès qui ont pu le précéder : un moine est accusé d'abus de sacrements.

La dénonciation est anonyme, et avait été envoyée d'abord aux *Esecutori contro la Bestemmia*, qui l'ont envoyé à l'Inquisition, l'accusé étant un clerc, et étant déjà passé devant les *Esecutori* à plusieurs reprises, le tribunal décide qu'il est désormais du ressort de l'Inquisition de traiter de ce cas. Le greffier du Saint Office a défini le cas comme « *de sortilegiis cum abusu sacramentorum* »[97], dont voici la dénonciation, faite le 5 juin 1787 :

> « *Don Alvise Covianeo da S(an) Pietro dalla Brazza che per tre, o quattro volte fù soggetto al Magi(strat)o Ecc(ellentissi)mo alla Bestemia, e che l'ultima volta di queste fu retento ai tre porti, e che ora si denomina, e spacia non con sopra detto nome ma con quello di D(on) Alvise Maria Natali, come rilevavano dal proprio disesso, non che dalle sagrestie delle rispetive chiese, che ora celebra, e che anteriormente celebrava al*

[97] ASV, *Savi*, b150.

Sepolcro, questo violando i decreti divini deflora il vergineo, e femineo sesso con preservativi, che non possia restar incinta, o pure d'abortire il bambino, ***valendosi in cio' di incenso muschio ongia di Mula e della erba, che serve consacrare le Chiese, di esserne forma un specifico unitamente che poi ripore sopra la mensa del altare in tempo della celebratione****, di più recitando per giorni 15 cinque pater, e cinque Ave con tre Salve Regine, quali poi cosi consacrate pende alla parte media del corpo riposte in un Agnus Dei. Di tali generi in un Armeron di Nochera alto per un uomo in più colti ritroveranno moltiplici de su' accenati preservativi, de quali ne dispensò e dispensa, come pure di più fedi falsi procaciatosi in più vilaggi, e da dove poi fu desvocato come bestemiatore, profanatore delle sacre leggi, e perverso dispensiere di tali iniquità. Dicesi che ora domicilia dietro la Chiesa di S(an) Maurizio ove in questa sua abitazione, e in questo luogo rinoveranno tali malefici ingredienti, e di moltiplici iniquità contrarie alle leggi divine ed umane. Per tener rimorso di consienza, e per ordine di un ministro di dio, à cui svelò in confessione tali deliquente fu obbligato parteciparlo in tal modo à questo Ecc(ellentissi)mo Officio per otenere l'assolutione delle tre scorse mancanze.* »[98]

Le prêtre est par conséquent accusé de prendre des substances utilisées pour consacrer les églises, ainsi que des prières. Si cette dénonciation est assez confuse, nous pouvons tout de même constater qu'il s'agit d'un abus de sacrement, et de prières, dans le but d'utiliser l'onguent qu'il créé en guise de préservatif, pour pouvoir avoir des relations sexuelles avec des femmes et des personnes vierges.

Les accusations sont très graves, puisqu'au-delà des abus du sacrements de la messe et des prières, le prêtre aurait des relations sexuelles avec différentes personnes. Le tribunal décide donc de commencer la phase informative et d'interroger des témoins : deux viennent témoigner, et affirment ne rien savoir à propos du prêtre Alvise et de ses pratiques de sorcellerie. C'est pourquoi le procès s'arrête dès le 23 juillet après les deux interrogatoires. Cette fin soudaine du procès, malgré la dénonciation, est avant tout due

[98] *Idem*.

au fait que les témoins ne confirment pas la version du dénonciateur, et le tribunal suit le protocole qu'il a pu suivre tout au long des siècles de son existence. Il représente en quelques sortes des décennies de procès faits contre les clercs, et s'assimile beaucoup à tout ce qui a été fait auparavant.

En conséquence, la sorcellerie s'est toujours retrouvée en conflit avec différentes disciplines et idéologies. Dans une société où chaque savoir se trouve sur un marché, la sorcellerie est en concurrence avec la médecine. Nous avons en effet vu que si la sorcellerie masculine est différente de celle féminine lorsqu'il s'agit de la santé de ses clients ou de ses pratiquants, elle reste tout de même une concurrente à la médecine, qui se développe au cours des XVIIe et XVIIIe siècles. Les pratiques masculines proposent en effet de protéger leurs pratiquants ou leurs acheteurs, de manière à ne pas avoir recours à la médecine par la suite.

Bien évidemment, la sorcellerie est avant tout concurrente de la religion chrétienne, bien que créée par cette même religion. Le XVIIIe siècle, qui représente un moment crucial dans la baisse de pouvoir de l'Eglise catholique sur les nations, représente la baisse des persécutions de la sorcellerie dans la majorité des Etats européens. Les pratiques des sorciers, en proposant des moyens empruntés aux rites catholiques, proposent à leurs adhérents une réponse plus rapide aux problèmes du quotidien, soit l'argent, l'amour et la santé.

A partir du siècle des Lumières, la sorcellerie se pose également en concurrente de la pensée rationnelle, comme le démontre le débat italien qui a lieu à partir de la moitié du siècle.

Les pratiques de sorcellerie sont donc une menace pour diverses disciplines, et son contrôle apparait important et décisif jusqu'au XVIIIe siècle. Si en ce siècle des Lumières beaucoup de voix s'élèvent contre sa persécution, il reste tout de même important pour les penseurs de démontrer l'inutilité de sa persécution, mais également l'inutilité de ses pratiques, que la population continue malgré tout d'utiliser.

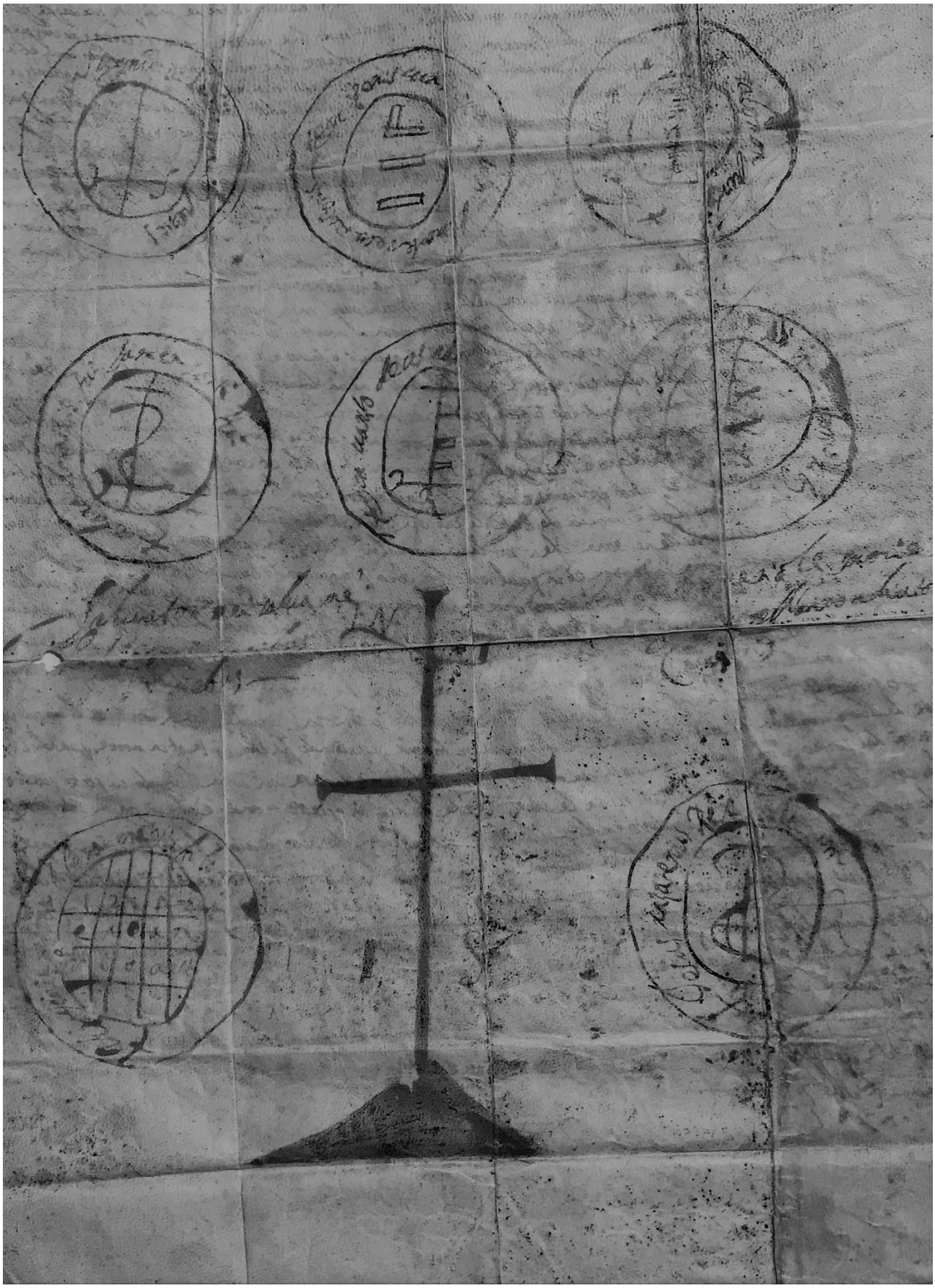

Figure 34 *: verso de la carta del ben voler de Gabriele Valier*

Chapitre 5 : Genres et statuts religieux

> « *Those clerics were certainly 'male', but where they 'men'? [...] What 'gender' did they then have? The question immediately challenges historians. The norm is to refer to two genders – or to none. Men and women present and obvious polarity whose opposition allows an immediate and automatic allocation to one to the other. Yet the temptation to see 'sex' and 'gender' as equivalent, and to assume that where there are only two sexes there can only be two genders, imposes a false simplicity on the issues.* »[1]

Nous avons tenté tout au long de cette étude de s'attarder sur le problème des genres et des rapports de force qui existent entre ceux-ci. Il est désormais nécessaire de s'attarder sur la présence notable des hommes d'Eglise[2] dans les pages de procès, pour comprendre quel lien il est possible de faire entre clergé et genre.

La magie sacrée

Certains historiens ont trouvé dans la sorcellerie qu'ils ont étudié des restes de rites païens dans les sorts utilisés par les individus[3]. Nous l'avons montré dans le chapitre

---

[1] Robert N. Swanson, « Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation », in *Masculinity in medieval Europe* (Routledge, 1999): p.160.

[2] Sur la composition du clergé à l'époque moderne, beaucoup d'ouvrages ont été publiés. Voir entre autres Mario Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna* (Roma-Bari : Laterza, 2006).

[3] Rappelons Carlo Ginzburg, qui, dans son étude des *benandanti*, avait montré comment les réunions nocturnes des accusés s'assimilaient au rite agraire de Diane, remontant à l'Antiquité. Carlo Ginzburg, *I benandanti: ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Turin : Einaudi, 1966). Idée qui provient du *Canon Episcopi* (EVA LARA ALBEROLA, « La brujería medieval y el Malleus Maleficarum en la narrativa histórica hispánica contemporánea », *Magia, brujería, Inquisición* (2019) ; Tamar Herzig, « Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia », *Non lasciar vivere la malefica : le streghe nei trattati e nei processi : secoli XIV-XVII* (2009) : pp.1000-1030) ; « Une religion appelle magiques les restes d'anciens cultes avant même que ceux-ci aient cessé, d'être pratiqués religieusement » (Henri HUBERT et Marcel MAUSS, « ESQUISSE D'UNE THÉORIE GÉNÉRALE DE LA MAGIE », *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925) 7 (1902): p. 10)

2, on constate qu'à Venise certains individus n'hésitent pas à mélanger des rites catholiques avec certains éléments plus « superstitieux », tout du moins non sacrés, à l'instar de l'heure de la journée, le lieu ou encore en donnant des pouvoirs précis à la lune et aux planètes. La *Clavicula Salomonis* est un exemple majeur de ce mélange entre rite religieux (en l'occurrence juif) et rite « naturel » (c'est-à-dire qui se base sur des éléments de la nature). Cependant, la sorcellerie que nous retrouvons dans les procès masculins est plutôt pragmatique, et elle utilise de manière considérable le sacré.

L'un des principaux problèmes auxquels doivent faire face les différents inquisiteurs du tribunal vénitien, est avant tout la confusion de certains entre le licite et l'illicite, et surtout entre religion et magie ou superstition. Comme pour tous les concepts religieux, l'idée de superstition ne cesse d'évoluer au fil des siècles, et est constamment redéfinie. Mais il est clair que l'ignorance, lorsque le tribunal choisit de la constater, est punie de manière différente.

Au début du XVIIe siècle, Eliseo Masini estime que l'ignorance de certains individus à propos de ce qui est superstitieux et ne l'est pas doit être certes punie par le tribunal de l'Inquisition, mais de manière différente de l'hérésie[4]. C'est ce que nous rencontrons dans le tribunal vénitien : selon les critères de l'inquisiteur, s'il y a preuve d'ignorance, alors l'accusé a moins de risque de se faire punir, lorsqu'il est laïc.

La magie sacrée est donc cette pratique qu'ont les hommes d'utiliser les rites et les objets de la religion dans leurs sortilèges. Il peut s'agir d'huile sainte, d'eau bénite, mais encore d'hostie consacrée, ou bien l'usage des sacrements sur des objets. Tous ces rites ont un sens, à la fois pour l'Eglise catholique et pour ses fidèles. Par exemple, en prenant l'exemple du baptême : il s'agit du sacrement qui représente un rite de passage. Avec le baptême, les hommes et les femmes rentrent dans la communauté catholique : ils s'insèrent donc dans un groupe, et font partie du Royaume de Dieu. En utilisant ce baptême sur des objets, comme des aimants, comme c'est le cas la plupart du temps, il s'agit de donner cet aspect spécifique à l'objet en question. Un aimant qui est baptisé obtient donc un certain pouvoir, celui de faire partie de la Chrétienté. Lorsque le prêtre effectue le sacrement, il détient à ce moment précis un pouvoir spécial, surnaturel, qui lui

[4] « *S'alcuno per ignoranza caderà in heresia, avvenga che no si punisca, come heretico, dee però rivocare gli errori suoi semplicemente, & senza conditione.* » (Eliseo Masini, *Sacro arsenale, overo Prattica dell'officio della S. Inquisitione ampliata*, per Giuseppe Pavoni, 1625, p.324). Voir Michaela Valente, « Superstitione, heresia e ignorantia, Teoria e prassi inquisitoriale in alcuni casi di maleficia », in *Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (sec. XVI-XIX)* (Rome : Carocci, 2015): p. 71.

a été délivré par l'Eglise catholique. Et ce moment précis, qui s'exerce dans les divers sacrements, est exactement ce que recherchent les Vénitiens : ils savent pertinemment qu'il y existe un pouvoir surnaturel provenant du divin, qu'ils cherchent à exploiter comme ils le peuvent.

Les pratiques superstitieuses, c'est-à-dire qui interprètent mal ou qui utilisent de manière erronée des objets sacrés, se transforment en cas de suspicion d'hérésie voire d'hérésie lorsqu'il s'agit d'abus de sacrements. Cette omniprésence du sacré et des abus des rites catholiques dans les procès amène le tribunal à juger également les hommes d'Eglise, responsables de ces abus. En effet, il n'est pas surprenant que beaucoup de Vénitiens partent à la recherche de moines ou de prêtres, dans le but de les aider dans leur quête d'un surnaturel non officiel. Ce qui explique pourquoi nous trouvons dans les procès masculins une très grande majorité d'hommes d'église : ils représentent 40% des accusés[5].

Cette accaparation du moment précis où le pouvoir surnaturel venant de Dieu est délivré se voit par exemple dans le procès contre le prêtre Giovanni Francesco Roy[6] en 1696. Son dénonciateur explique comment il a procédé, d'après un témoin qui lui a raconté la scène :

> « *osservò che sotto il corporale vi era un mazzo di carte, e che nell'atto della consec(ratio)ne dell'Hostia, d(et)to prete si inchinò più dell'ord(ina)rio, e tenendo l'istessa Ostia assai ellevata, si perve che proferisse le parole della consecrat(io)ne più tosto s(opr)a il corporale, ove erano le carte, che s(opr)a l'istessa ostia. E nel piegare il corporale dopo la communione, osservò parim(en)te che d(et)to prete, ripose d(et)to mazzo di carte o nel calice, o entro lo stesso corporale*. »[7]

Giovanni Francesco a donc consacré un jeu de carte entier, au moment où il disait la messe. Il apparait dans la suite du procès qu'il a fait cela dans le but de jouer avec ces cartes, alors consacrées, et de pouvoir gagner. La finalité de ce procédé était assurément de gagner de l'argent, en étant victorieux au jeu de cartes. L'objectif était donc de donner un pouvoir surnaturel (dans ce cas, de chance) aux cartes pour être certain de pouvoir gagner.

---

[5] Sur toute la période de notre étude.
[6] ASV, *Savi*, b.128.
[7] *Idem*., f1r. Dénonciation de Pietro Francesco Bertagna.

Il y a donc une assimilation très forte des rites et des procédés catholiques, qui sont utilisés pour des fins différentes. Il ne s'agit plus dans ce cas de transformer le pain en corps du Chirst, mais de transformer le jeu de cartes ordinaire en jeu de cartes gagnant à tous les coups. L'idée de la métaphore sacrée est donc présente, et modifiée « légèrement » pour obtenir autre chose que le corps du Christ : il s'agit alors d'un transfert.

Cette présence considérable d'hommes d'Eglise nous montre dans un premier temps que le sacré représente une part non négligeable des pratiques utilisées par les Vénitiens. Mais cela nous montre également que les professionnels de la foi peinent à rester en dehors des travers hérétiques. Venise n'est pas un cas à part pour cette présence de clercs dans la sorcellerie, et elle nous démontre la difficulté de faire la distinction entre le sacré et le profane pour toutes les couches de la population[8]. La baisse du nombre de procès pour sorcellerie à partir du XVIIIe siècle n'indique cependant pas que cette difficulté de distinction s'affaiblit : les condamnations à mort pour abus de sacrement au début du XVIIIe siècle[9] nous prouvent qu'il est encore difficile pour les Vénitiens de ne pas utiliser le sacré pour la sorcellerie. De nouveau, cette baisse des dénonciations peut être expliquée par différentes causes, y compris l'affaiblissement du pouvoir de l'Inquisition.

En conséquence, la présence d'autant d'ecclésiastiques dans les procès n'est donc pas surprenante, puisque la magie utilisée par les Vénitiens est liée au sacré. Ils sont en possession des pouvoirs surnaturels nécessaires, mais également plus simplement des objets. Lorsqu'un homme ou une femme cherche à se procurer une hostie, ou de l'huile

---

[8] Matteo Duni avait déjà étudié les prêtres sorciers à Modène au XVIe siècle. *« Quel che a noi adesso appare come una peculiarità della fisionomia culturale e professionale di quei (non pochi) religiosi che […] dicevano messa e praticavano la stregoneria senza reale soluzione di continuità, era anzitutto un riflesso di un aspetto più generale del fenomeno religioso tra tardo medioevo e prima età moderna, ossia la dimensione sostanzialmente magica nella quale il cristianesimo era vissuto o, per meglio dire, l'inesistenza, agli occhi della gran parte dei fedeli, di confini netti tra la sfera della religione e quella della magia* » (Matteo Duni, « Esorcisti o stregoni ? Identità professionale del clero e Inquisizione a Modena nel primo Cinquecento », *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 115, nº 1 (2003): p. 264). Voir également Tamar Herzig, « The demons and the friars: illicit magic and mendicant rivalry in Renaissance Bologna », Renaissance *Quarterly*, vol. 64, nº 4 (Cambridge University Press, 2011): pp. 1025-1058.
La présence d'un prêtre dans une étude de cas du Parlement de Normandie faite par William Monter nous laisse à penser que les prêtres sont également accusés de sorcellerie. (William Monter, « Toads and Eucharists: The male witches of Normandy, 1564-1660 », *French Historical Studies* (1997): pp.563-595.). Sur la fine limite entre sacré et profane, voir également Jonathan Sheehan, « Sacred and Profane: Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century », *Past & Present*, vol. 192, nº 1 (Oxford Academic, 2006): pp.35-66.

[9] Fabiana Veronese, « "L'orrore del sacrilegio". Abusi di sacramenti, pratiche magiche e condanne a morte a Venezia nel primo ventennio del Settecento », *Studi Veneziani* LII (2006): pp.1000-1078.

sainte il ou elle n'a d'autres choix que de se tourner vers un homme d'Eglise, car ce sont les ecclésiastiques qui en sont détenteurs.

Ce genre de sorcellerie est sensée, puisqu'elle utilise simplement les rites du quotidien catholique, auxquels les Vénitiens ont accès en permanence. C'est ce genre de magie qui est cependant la plus punie par le tribunal : pourquoi est-elle si dangereuse aux yeux de l'autorité religieuse ?

Elle est si menaçante car son utilisation remet en cause l'équilibre sur lequel se pose l'autorité catholique. Laisser utiliser ses propres rites, réservés en principes à certaines personnes et certaines circonstances précises, pour amener à l'utilisation erronée encore plus généralisée serait alors une erreur. De plus, ces pratiques mettent au premier plan les hommes d'Eglise, comme nous allons désormais le voir au travès de différents cas, alors qu'ils sont censés représenter un modèle moral et religieux. Le discours de l'ignorance prônée par Masini ne s'applique pas à ces hommes ecclésiastiques, puisqu'ils doivent être le vecteur de l'éducation catholique.

Les prêtres sorciers

Le lien entre clergé et pratiques magiques et/ou diaboliques n'est pas seulement reconnaissable dans la ville de Venise, puisque certaines recherches ont montré qu'il existait dans d'autres zones européennes[10]. Nous trouvons différents cas de figure où les prêtres se retrouvent accusés, mais la majeure partie des procès où ils se trouvent sont des procès de groupe où ils sont dénoncés par d'autres.

En effet, seulement 15% des hommes d'Eglise viennent s'auto-dénoncer, tandis que quasiment tous les autres sont dénoncés par la ou les personnes qu'ils ont aidé(es), et quelques-uns par un témoin de la scène. En d'autres termes : la comparution spontanée est assez rare chez les prêtres et les moines, alors qu'elle est une pratique beaucoup plus courante chez les hommes laïcs, et nous allons maintenant voir pourquoi.

[10] Marina Romanello, « CULTI MAGICI E STREGONERIA DEL CLERO FRIULANO (1670 - 1700) », *Lares* vol. 36, nº ¾ (1970 : pp.341-371 ; Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle: une analyse de psychologie historique* (Paris : Plon, 1968). De plus, les études anthropologiques sur la sorcellerie contemporaine montrent également ce lien fort entre figure religieuse et sorcellerie.
Rappelons également tous les cas de possessions dans les monastères féminins (Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (Julliard, 1970). Le rapport avec le diabolique chez le clergé féminin est différent, dans la mesure où il semblerait que les femmes subissent plus facilement les possessions du diable. Alors que les religieuses ont tendance à subir le diabolique, les hommes d'église ont plus tendance à le contrôler.

Giorgio de Benedetti : le prêtre seul

Pour commencer cette analyse, il semble juste d'analyser dans un premier temps le cas d'un jeune religieux, qui vient se dénoncer après avoir parlé avec son confesseur de ce qu'il avait pu faire. Le cas Giorgio de Benedetti[11], s'il forme un bon exemple des pratiques des hommes ecclésiastiques, reste cependant une certaine exception dans sa morphologie.

Le 28 décembre 1642, un jeune clerc vénitien de 19 ans, Giorgio de Benedetti, de l'église de San Beneto dans le quartier de San Marco, se présente au domicile de l'inquisiteur vénitien. S'étant présenté devant son confesseur habituel auparavant, celui-ci lui avait refusé l'absolution, et lui avait demandé d'aller raconter ses méfaits à l'Inquisition pour résoudre ce problème. Le *zago*[12] se rend donc chez le juge, muni d'une feuille sur laquelle il raconte toutes les expérimentations qu'il a pu tenter lors des derniers mois. Au total, il affirme avoir essayé six « secrets » différents, cinq pour se faire aimer d'une femme ou plusieurs femmes (dont on ne connaitra jamais le ou les noms), et un autre pour gagner de l'argent au jeu de l'oie.

Son premier méfait est de s'être oint les lèvres d'huile sainte pour embrasser la femme qu'il désirait, sans qu'elle ne le sache. Il affirme s'être oint à plusieurs reprises pour le faire, mais il n'a trouvé qu'une seule occasion d'embrasser cette femme. Il avoue avoir pris lui-même l'huile dans le baptistère de son église et, d'après ses dires, il aurait appris à faire cela grâce à un certain Carlo Ghisardi, orfèvre à Rialto, lors d'une discussion qu'il a eue avec lui dans sa boutique[13]. Après un mois en possession de l'huile, Zorzi est allé la remettre dans son église, de nouveau sans être vu de personne.

Il avoue avoir ensuite touché une femme (il n'indique pas s'il s'agit d'une autre ou de la même que précédemment) avec de l'eau de couleur rouge mélangée à une certaine plante, la *verbena,* en prononçant les paroles suivantes « *Se tu es Deus in celis, ego sum Deus in terris* ». La « concoction » lui avait été préparée par le prêtre Giuseppe Lanza, de l'église de Sant'Angelo, qui, apparemment, avait déjà fait cette expérimentation pour son compte

---

[11] ASV, *Savi all'eresia*, b.98, Zorzi de Benedetti.

[12] Jeune clerc des ordres mineurs n'étant pas encore sacerdoce, mais qui sert la messe. « *Cherico* o *chierico*, quegli che ha solo la tonsura o anche gli ordini minori – A Padova si chiamano zaghi que' giovanetti che servono alle messe nelle chiese », Giuseppe Boerio, *Dizionario del dialetto veneziano di Giuseppe Boerio* (Venise: coi tipi di Andrea Santini e figlio, 1829): p.804, "zago".

[13] « *M'insegno' questo esperimento dell'oglio santo detto Carlo alla sua propria bottega in Rialto alle colonade […] con occasione di parlar di queste cose ad amorem* », *ibid.*, interrogatoire de Giorgio du 15 janvier 1643.

par le passé. Le jeune Giorgio affirme que si le prêtre le lui a donné, c'est parce qu'ils avaient discuté dans la rue « d'amour de femmes »[14].

De la même manière, il confesse avoir prononcé les paroles de l'eucharistie (*Hoc est enim corpus meum*) au visage d'une femme, le tout à plusieurs reprises, de manière à la faire tomber amoureuse de lui. Il a appris ce sortilège d'un certain Gian Maria Colombi, un marchand habitant sur une place voisine, chez qui il se trouvait avec son ami le prêtre Giacomo Tanaghi, de l'église de San Paternian. Ce même Gian Maria lui a enseigné une autre incantation à réciter face à une femme, toujours en référence à l'eucharistie, que Giorgio a essayé huit fois, encore une fois sans succès.

Par la même occasion, Giorgio a pu copier une oraison de Saint Daniel, très utilisée parmi les Vénitiens voulant créer un amour. L'accusé savait que ce genre de conjuration servaient *ad amorem*, car le prêtre Giovanni de l'église de San Giminian le lui avait dit.

Enfin, le dernier sortilège *ad amorem* consistait à réciter certains mots le soir avant de dormir, pour empêcher la femme de dormir, brûlée par son amour pour lui. Giorgio explique qu'il fallait réciter les mots suivants : « *Bona sera ombra mia, bona serra sorella mia son regno da te questa notte per giocare le 9 botte, va a dar alla (signora) la mala notte acciò non possa dormir per me questa notte* », le tout tourné vers son ombre. De nouveau, c'est son ami Gian Maria qui le lui a appris, et ce dernier affirmera par la suite qu'il a su cette oraison par sa voisine, lorsqu'il était jeune.

Le dernier chef dont Giorgio s'accuse concerne sa volonté de gagner au jeu (dans le but de gagner de l'argent) : il suffisait de porter une corde utilisée lors des pendaisons[15] consacrée sur lui pendant qu'il jouait.

Le jeune clerc pourra repartir chez lui sans faire de prison, avec comme punition de devoir abjurer et de devoir faire pénitence, malgré ses abus de sacrements.

Nous voyons dans les différents sortilèges qu'il a pu utiliser une prépondérance des objets et des rituels sacrés, déformés pour atteindre son objectif.

Agissant pour son propre compte, le jeune Giorgio semble être excusé par le tribunal puisqu'il n'est finalement pas condamné, à part à la pénitence et il doit abjurer.

---

[14] *Idem*, comparution spontanée de Giorgio de Benedetti, 28 décembre 1642. "*con occasione che parlavamo di amor di donne*"

[15] "*lazzo d'impicato*"

Contrairement à ce que nous allons voir dans le cas qui suit, le tribunal ici prend en compte divers critères pour émettre sa sentence : la comparution spontanée[16], la jeunesse de l'accusé, ainsi que son agissement qui était uniquement pour lui, et non pas pour une autre personne.

On note d'ores et déjà que le problème de la magie *ad amorem* n'en est pas un pour le tribunal, puisqu'il n'est jamais question de cela. En effet, même lorsque Giorgio mentionne le fait qu'il ait embrassé une femme, l'inquisiteur n'explore par cet argument. L'unique problème de l'inquisiteur est l'abus d'objets sacrés[17].

En dépit de l'abus de sacrement et de la volonté claire de faire de la sorcellerie, le jeune *zago* est alors relâché. L'autre point que nous soulignons est l'inactivité de l'inquisiteur à propos des noms donnés par Giorgio. Il cite en effet différents noms de prêtres, qu'il identifie grâce à leur église : il serait donc aisé pour l'inquisiteur de retrouver ces accusés, mais il n'en fait rien. Même si cela peut nous sembler étrange, il semblerait que l'inexpérience du jeune clerc joue un rôle très important sur la sentence qu'il reçoit. Pourtant, le prête Giovanni qu'il mentionne serait alors un vecteur de diffusion de savoirs hérétiques et superstitieux ; pourquoi ne pas l'interroger ? Il semblerait que l'inexpérience de Giorgio amène l'inquisiteur à être assez réticent sur les noms qu'il a mentionnés : peut-être préfère-t-il penser que le jeune clerc se soit trompé dans ses déclarations.

Il arrive cependant que par moment les décisions de l'inquisiteur restent inexpliquées. Si des tendances générales peuvent être observées, quelques cas exceptionnels existent, dépendant également des changements d'inquisiteurs, qui n'ont pas tous le même caractère, et pas la même manière de procéder.

---

[16] On ne note en effet que deux cas de prêtre venant se dénoncer d'eux-mêmes et se faisant condamner. Il s'agit d'abord de Titurbio di Flora jugée en 1665 et condamné à 5 ans de prison, et à l'interdiction de ses fonctions de prêtre, et de Bartolomeo Vitturi, qui en 1705 écope de 7 ans de prison. Le premier, originaire du royaume de Naples, se dénonce pour avoir baptisé lui-même des pièces de monnaie dans le but d'obtenir de l'argent. Le deuxième est un des accusés du procès dit « du 5 mars » étudié par Fabiana Veronese (Fabiana Veronese, *L'Inquisizione nel secolo dei lumi : il Sant'Uffizio e la Repubblica di Venezia* (New Digital Press, 2017) ; *id.*, « La giurisdizione sulla stregoneria e sui reati diabolici nella repubblica di Venezia (XVIII secolo) », *Società & Storia* (FrancoAngeli Editore, 2013).

[17] Notons également le dernier secret utilisé par Giorgio : il s'agit d'une technique totalement profane, même si elle semble avoir un sens métaphorique. Utiliser une corde qui en principe tue les gens pourrait représenter le pouvoir de tuer son adversaire lors d'un jeu. Par ce sortilège, le *zago* démontre à l'inquisiteur son ignorance totale entre ce qui peut avoir des pouvoirs surnaturels et ce qui ne le fait pas, et c'est peut-être également une autre raison pour laquelle sa peine n'est que peu sévère. C'est d'ailleurs une pratique qu'on ne retrouve dans aucun autre procès contre un homme.

C'est le cas par exemple du prêtre Valerio Ronchi, de l'église de Santo Stefano, accusé en 1651[18] d'avoir consacré une hostie dans le but de gagner au jeu de la *pizia*. Accusé par un de ses complices, plusieurs prêtres témoignent en sa défaveur, y compris le confesseur de l'église, qui le décrit de la sorte : « *è un poco vivoto, come sarebbe à dire gli piacciono le compagnie de gioveni dal bon tempo per i magazeni, e vive con poco rispetto dell'habito di religioso*»[19]. Un mandat d'arrêt est lancé contre lui le 7 septembre 1651, et l'accusé es interrogé le 1er décembre, le 14 décembre puis le 9 janvier. Bien évidemment, il nie les faits qui lui sont reprochés, et le 14 mars le tribunal le relaxe, estimant qu'il avait déjà passé assez de temps en prison, en l'obligeant à se confesser, à cause de son vice de jouer à la *pizia*.

Par conséquent, le prêtre est emprisonné pendant 5 mois dans les prisons du Saint Office, avant de pouvoir ressortir libre, sans n'être déclaré ni hérétique, ni suspect d'hérésie. Les témoignages contre lui, à part son accusation, ne l'incriminent pas directement d'avoir consacré une hostie pour gagner à la *pizia*, cependant tout le monde affirme qu'il vit une mauvaise vie de religieux, et qu'il joue beaucoup. Or, nous savons que depuis le concile de Trente les jeux sont interdits pour le clergé[20]. Bien sûr, la peine de Valerio est plus sévère que celle donnée à Giorgio,

D'autres cas comme celui de Valerio Ronchi se trouvent dans les archives de l'Inquisition, et il est donc parfois difficile de comprendre les raisons qui poussent l'inquisiteur à poursuivre une enquête ou à condamner sévèrement. Mais nous pouvons cependant émettre l'hypothèse suivante : si le statut religieux rend plus sévère le tribunal, l'expérience dans le métier (autrement dit l'âge), et l'usage strictement personnel semblent être des circonstances atténuantes pour les clercs qui utilisent la magie, même si elle est sacrée.

Seulement, nous allons maintenant voir que lorsqu'il s'agit de sorcellerie en groupe, ou tout du moins opérée pour une autre personne, le traitement des ecclésiastiques est différent.

---

[18] ASV, *Savi*, b.106.

[19] *Idem*., f.5v

[20] Voir les *Decreta de vita et honestate Clericorum* (canon I de la session XXII). A propos du clergé et des jeux, voir Paolo Cozzo, « " Aliquando necessarium" Gioco e dimensione ludica nella cultura ecclesiastica di età moderna », in *La ronde : giostre, esercizi cavallereschi e loisir in Francia e Piemonte fra Medioevo e Ottocento : atti del Convegno internazionale di studi, Museo storico dell'Arma di cavalleria di Pinerolo, 15-17 giugno 2006* (Florence : Olschki, 2010): pp.83-95. Sur les jeux à Venise, voir Alberto Fiorin, « Ritrovi di gioco nella Venezia settecentesca », *Studi Veneziani* (1987): pp.213-245.

Le prêtre et la femme

Un cas déjà vu auparavant nous montre la claire différence de traitement entre les prêtres et les femmes lorsqu'ils agissent ensemble.

Le prêtre Giuseppe Bertignone, mentionné dans les chapitres 2 et 4, représente le cas d'une grande différence de traitement dans un procès entre un prêtre et une femme. Comme nous l'avons dit, il est accusé d'avoir consacré un objet superstitieux qui servait à la protection magique.

Le cas est intéressant, puisque le déroulé du procès, et l'interrogatoire des deux accusés – Giuseppe Bertignone et Giovanna Caterina, la femme à qui il a rendu un service – nous montre que le prêtre a effectué la consécration à son insu : il pensait qu'il s'agissait d'une simple image de dévotion. Les deux personnages concordent sur cette version des faits : le prêtre ne savait pas qu'il consacrait un objet superstitieux.

Malgré la défense du prêtre, insistant assidument sur le fait qu'il a été trompé par Giovanna Caterina puisqu'il ne savait rien du caractère superstitieux de l'objet, et refusant d'ailleurs une défense d'un avocat[21], s'en remettant aux mains de Dieu, il est condamné à rester en prison plus d'un an avant que sa sentence ne soit émise. Le tribunal décide après 14 mois d'incarcération de le libérer, en le reconnaissant tout de même coupable. De son côté, Giovanna Caterina repart libre après sa comparution, sans devoir abjurer.

Comment peut-on expliquer cette différence de traitement ? Si Giovanna Caterina explique son ignorance au sujet de la gravité de son acte, le prêtre tente la même explication.

Cependant, il semblerait que l'ignorance du prêtre ne fonctionne pas pour l'inquisiteur car, à la différence du jeune Giorgio de Benedetti, le père Giuseppe a une expérience de prêtre assez longue : il a 55 ans. Par conséquence, son ignorance est remise en question par l'inquisiteur, puisqu'en tant qu'homme d'Eglise, il aurait dû vérifier avant de consacrer l'image de saint que lui avait fournie la femme.

C'est ce que reproche le tribunal à beaucoup de prêtres qui sont ensuite condamnés : par leur expérience et leur statut, ils ne devraient pas commettre ce genre d'erreurs. L'abus de sacrement est alors perçu comme un abus de la confiance qui leur est donnée.

---

[21] « *Havendo già parlato coll'Avvocato de rei di q(ue)sto S(ant) O(fficio) circa il dire contra la mia propria confess(ion)e, dico e risolvo di non dir cosa alcuna contro la med(esi)ma mia confess(ion)e poiche quel tanto che ho detto nei miei costituti, il tutto è vero. Solo mi resta supplicar questo S(anto) Tribunale affinche si compiaccia di usar pietà, e misericordia, del che lo prego con tutta sommissione* » (ASV, *Savi*, b.138)

Les femmes, à l'instar de Giovanna Caterina, peuvent, quant à elles, proposer la défense de l'ignorance sans trop d'insistance, puisque les stéréotypes de l'époque vont dans ce sens.

De nouveau, il s'agit d'une tendance générale, mais il est clair que les femmes se retrouvent moins condamnées que les hommes lorsqu'elles pratiquent la magie avec eux, encore plus lorsqu'il s'agit d'un sortilège effectué avec l'aide d'un prêtre. Le tribunal raisonne de la manière suivante : même si une femme est l'instigatrice d'un sort en particulier, le devoir du prêtre ou du moine est avant tout de refuser l'offre de la personne, dans le but de montrer l'exemple. En faisant le contraire, le prêtre va à l'encontre de ses devoirs de religieux, et c'est le premier à devoir être puni, puisque si ce sont les hommes d'Eglise qui montrent le mauvais exemple, l'Eglise perd la crédibilité de ceux qui la représentent. C'est pourquoi une peine plus sévère semble plus adéquate d'après le raisonnement du tribunal.

On constate alors un décalage considérable entre le traitement des femmes et des hommes d'Eglise, lié dans un premier temps au traitement différencié des genres, mais également de la place dans la hiérarchie religieuse. En son statut de prêtre, Giuseppe Bertignone aurait dû contrôler ce que lui demandait la femme, car il s'insère dans toute la dynamique d'éducation et de contrôle voulue par l'Eglise catholique. En échouant à cette tâche, le tribunal préfère le punir.

Les ecclésiastiques en groupe

Il semble dorénavant nécessaire de s'attarder sur cette différence de traitement entre les hommes ecclésiastiques, et le reste de la population. Nous notons en effet, à la lecture des procès, trois grades de traitement différents.

Le procès qui a lieu en 1684 contre le moine Basilio della Barba, le prêtre Antoniello Epifani et le fromager Domenico Cimegotto[22] nous montre clairement la position du tribunal vis-à-vis des hommes.

Le procès commence en réalité à Ferrara, le 13 décembre 1684, où un certain Cesare Romanaci du Royaume de Naples, vient expliquer qu'en passant par Venise une année, il avait discuté avec le fromager Domenico de secrets pour effectuer de la magie *ad*

[22] ASV, *Savi*, b.124.

amorem. En réalité, Cesare détenait déjà des secrets écrits sur lui lorsqu'il est arrivé à Venise, mais il n'avait personne pour les exécuter[23].

En effet, la feuille en sa possession expliquait qu'il fallait baptiser un aimant dans le but de « *farsi voler bene* »[24]. Si les deux hommes pouvaient se procurer l'aimant facilement, le baptême ne pouvait être fait qu'uniquement que par un prêtre. Ils sont arrivés tous deux à la conclusion que l'individu en mesure de pouvoir les aider était le prêtre Basilio du monastère de l'île du Santo Spirito[25]. En réalité, le sortilège que possède Cesare est un peu plus compliqué qu'un « simple » baptême sur un aimant, puisqu'il faut en réalité : dire huit ou neuf messes sur l'aimant (dont la messe de Noël, dont celle de l'Esprit Saint, et d'autres messes de différentes fêtes catholiques), il faut également plonger l'aimant dans l'eau bénite de neuf églises différentes, le tout en récitant certaines paroles. Uniquement après tout ce processus, l'aimant doit être baptisé « *con tutte le ceremonie* » par une personne dotée de raison[26], avec les cierges faits d'une cire spéciale. Une fois le baptême effectué, l'aimant devait être enterré sur le bord d'une route, lors d'un coucher de soleil d'un dimanche soir, de nouveau accompagné de certaines paroles précises. Il fallait ensuite récupérer l'aimant le lundi matin, en récitant les mêmes mots.

Le 20 mars de l'année suivante, Domenico Cimegotto se présente de lui-même au tribunal vénitien[27], et rajoute à la version de Cesare qu'ils avaient déjà tenté le sortilège avec un autre prêtre, napolitain, par le passé, mais qu'il avait perdu la confiance envers cette personne, car il avait posé l'aimant sous l'autel au moment de la messe, et non pas sur l'autel pour le consacrer. C'est de cette manière qu'ils ont trouvé le prêtre Basilio. Domenico affirme avoir payé le prêtre pour ses services, et indique à l'inquisiteur qu'il a servi de parrain pour trois bouts d'aimant lors du baptême. Il explique également qu'il est allé à Trévise avec un autre prêtre, le père Antonello, pour enterrer l'aimant le dimanche soir, le frère Basilio n'acceptant pas de sortir de Venise.

---

[23] "*mi ritrovavo in Venetia, et havendo io certe carte ove erano alcuni segreti supersticiosi […] e comunicai questo secretto ad un tal Dom(eni)co Cimigotto Bresciano, che vende il formaggio a S(an) Biaggio di Castello, il quale mi disse che mettessimo in esecutione il d(etto) secretto, io ci acconsenti*" (*idem.*, f1r).

[24] "Se faire bien aimer"

[25] "*e poi dissi al d(etto) Cimigotto che bisognava trovar un sacerdote, che facesse la funzione, e concludessimo che sarebbe stato buono un tal pre(te) Basilio dalla Barba […] e faceva di stanza nel convento di S(anto) Spirito*" (*idem.*)

[26] "*con le quali si batteza una creatura ragionevole*" (*idem.*)

[27] Quant à ses raisons, nous n'avons pas d'informations. Le tribunal vénitien avait été en effet prévenu du cas de Ferrara, grâce à une lettre du 30 décembre 1684. Le 13 mars suivant, le Saint Office de Venise décide d'ouvrir un procès, jugeant le délit grave. Il est donc troublant que Domenico se présente exactement une semaine plus tard.

Cependant, Domenico affirme qu'il est tombé malade après ce sortilège, et qu'il a alors pensé qu'il s'agissait d'une punition divine de ce qu'il avait fait[28]. Dès qu'il s'est senti mieux, il a brûlé tous les objets qu'il avait utilisé pour le baptême. Après ces déclarations, le tribunal le fait abjurer et lui impose de faire pénitence ; Domenico repart libre chez lui. Le tribunal émet un mandat d'arrêt contre Basilio et Antonino.

L'interrogatoire de Basilio, le 5 avril 1685, nous apprend qu'il avait également gardé un morceau d'aimant, pour l'utiliser pour lui. Malgré cela, le moine se défend en affirmant qu'il n'a pas effectué exactement tous les rites que les deux hommes lui avaient demandé de faire, les trompant parfois sur le caractère sacré des objets qu'il utilisait. Malheureusement pour lui, sa défense spontanée ne suffit pas au tribunal, qui décide de commencer la phase défensive du procès.

Le prêtre Antonello se défend d'une manière assez différente : il ne nie pas avoir consacrer une feuille à la demande de Cesare et de Domenico, mais il affirme l'avoir fait car il leur devait un service, et parce que c'est un homme qui tient ses promesses[29]. Il insiste également sur le fait qu'il a exercé tout cela contre sa volonté, et qu'il l'a fait en ayant surtout peur des deux laïcs : il est conscient qu'il s'agissait de choses interdites, et il n'avait en aucun cas l'intention de le faire[30].

Les deux ecclésiastiques présentent ensuite leur défense, aidés par leurs avocats, mais les témoignages à décharge ne suffisent pas à l'inquisiteur, qui décide de torturer légèrement les deux accusés : il n'en obtient rien.

Le 31 juillet, la sentence tombe d'abord pour Basilio qui est reconnu coupable d'être « hautement suspect d'hérésie » pour avoir cru qu'il était possible de baptiser un objet non doté de raison, et pour avoir abusé de sacrements pour pratiquer des sortilèges. Pour le punir, il se voit octroyer cinq années de prison, avec pénitences obligatoires chaque semaine, en plus de devoir abjurer. Le prêtre Antonello se voit condamner à trois ans de prison, avec pénitences également, le 9 août 1685.

---

[28] « *Dopo di che io mi am(m)alai, e attribui la causa della mia infermità al d(et)to grave delitto da me com(m)esso* » (*ibid*., f7v)

[29] « *e perché io p(rim)a li havevo promesso, non hebbi andimento di rivocar le promesse* » (interrogatoire d'Antonello Epifani, 8 mai 1685, *idem*.)

[30] « *io ho fatto la sud(et)ta fontione contro mia volontà, et anco con qualche rimore de sud(et)ti, q(ua)ndo non havessi voluto acconsentirvi, et io certo non hebbi mai intent(io)ne di acconsentire à simil oprat(io)ne, quale stimavo cattiva, ma la feci p(er)ché non potevo far di meno per l'impegno nel qual mi ritrovavo* » (*idem*.)

Tout comme dans le cas contre Giuseppe Bertignone, les hommes d'Eglise de ce procès se voient condamnés malgré leur tentative de montrer qu'ils n'avaient pas eu la volonté de vraiment abuser de sacrements dans le but d'effectuer des sortilèges. Le fait qu'ils continuent de nier pendant leur torture ne les a pas aidés, car ils sont condamnés tous les deux.

On remarque également que les deux autres mis en cause dans ce procès, et principalement Domenico Cimegotto, ne sont pas inquiétés, et cela est assez significatif du traitement « de défaveur » dont sont victimes les deux religieux. En effet, il apparait clair lors des procès que nous avons que les laïcs sont très souvent les instigateurs des sortilèges : sans eux, Antonello et Basilio n'auraient pas été inquiétés[31]. Le problème que posent nos deux accusés réside dans le fait qu'ils font partie du clergé, et par leur statut, ils ne devraient pas agir de la sorte.

Le clergé est donc, d'une manière collective, érigé au rang de sorcier. Effectivement, dans l'imaginaire commun, il semblerait qu'un homme d'Eglise, le plus souvent capable de consacrer des objets, soit perçu comme une figure importante de la communauté. Bien sûr, le prêtre devrait être avant tout le guide moral de la société. Mais la lecture des procès nous montre que le prêtre est souvent élevé au rang d'expert du surnaturel. Il est évident que pour les Vénitiens les prêtres ont cette aura de connaissances et de pouvoirs supérieurs aux laïcs.

Ces religieux sont une figure d'autorité : à la fois car elle a été imposée par le pouvoir religieux, au fil des rites et des dogmes qu'elle a créés, mais également car ils sont reconnus par la population en tant que tesl. « S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par arguments »[32] : de cette manière, les hommes d'Eglise, par leur position dans la hiérarchie religieuse, deviennent aux yeux de la population des figures d'autorité dans le domaine du surnaturel, et par conséquent de la magie.

Finalement, cette autorité découle de l'autorité religieuse de Rome et du pouvoir qu'elle a mis en place. Il s'agit du même mécanisme que l'on peut déceler au sein des procès

[31] Bien évidemment, il ne s'agit pas ici de dire que le prêtre et le moine ne pratiquaient pas la sorcellerie avant la dénonciation de Cesare et Domenico. D'ailleurs, on note à l'explication de ces deux derniers que Basilio avait déjà une réputation de faiseur de sorcellerie avant, puisqu'ils décident d'aller le trouver : cela signifie qu'il le faisait déjà par le passé, car les deux laïcs « en avaient entendu parler ».

[32] Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité? », in *La crise de la culture* (Paris : Gallimard, 1972): pp.121-185.

pour sorcellerie : les Vénitiens ont compris l'importance du surnaturel, et de surcroit de qui est capable de l'utiliser. Lorsque survient un problème dans la vie quotidienne que la population n'arrive pas à résoudre par elle-même, il existe alors une solution : s'adresser à un sage, une personne qui détient plus de connaissances[33]. Le prêtre est la solution encore plus puissante, puisqu'il ne détient pas uniquement les connaissances humaines, mais a également accès aux connaissances divines. C'est pourquoi il est reconnu comme une des figures d'autorité de la sorcellerie par la population[34].

Si cela suffit à expliquer pourquoi les Vénitiens se tournent de manière constante vers les moines et les prêtres lorsqu'il s'agit de sorcellerie, il n'est alors pas encore compréhensible comment ces mêmes prêtres acceptent d'effectuer certains sortilèges, pour eux comme pour les autres.

Un siècle est en effet passé depuis le Concile de Trente, et les idées de la Contreréforme semblent pour autant bien implantées dans la société. Cependant, le problème de ces prêtres ne réside pas dans le fait qu'ils croient en effet à la sorcellerie et aux pouvoirs des sortilèges qu'ils tentent avec les objets sacrés, puisqu'elle est réelle pour l'autorité religieuse. De la même manière que la population laïque, ayant à disposition des moyens pour améliorer leur quotidien, certains n'hésitent donc pas à les utiliser pour leurs propres objectifs. Nous le voyons par exemple dans le cas contre Basilio della Barba mentionné ci-dessus : il obtient pour lui un morceau d'aimant, et il est également payé par les deux autres pour accomplir des rites qu'il a les pouvoirs de faire, bien qu'illicites. S'il ne s'était pas fait dénoncer, il aurait gagné beaucoup à avoir fait tout cela.

Par conséquent, il ne semblerait pas tant que les hommes d'Eglise né réussissent pas à faire la différence entre le sacré et le profane, mais plutôt entre le licite et l'illicite. Il est vrai qu'il arrive par moment que les hommes mélangent certains aspects sacrés et profanes, mais les prêtres ont tendance à généralement abuser du sacrement de la messe ou du baptême, sans vraiment se préoccuper des détails profanes autour. Par exemple, dans le procès contre le moine della Barba, on constate que celui-ci ne participe pas au processus d'enterrement de l'aimant baptisé. Sa participation au sortilège, qui est la plus

[33] La magie, définie par Malinowski, "appare sempre in quel le fasi dell'azione umana in cui la conoscenza non basta all'uomo" (Bronislaw Malinowski, Huntington Cairns, et Gianfranco Faina, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi* (Milan: Feltrinelli, 1974): p.204)

[34] Sur le rôle légendaire et mythique du prêtre, voir Caltagirone Fabrizio, « LI PAGÜRI: LEGGENDE E MAGIA IN VAL TARTANO », in *Lares*, vol. 64, nº 4, 1998, p. 531-546 ; Pirovano Massimo, « La figura del prete nelle leggende di magia », *La Ricerca Folklorica* (1997): pp.95-102.

grave pour le tribunal, ce sont les sacrements qu'il effectue. Même si le prêtre Antonello se joint aux deux autres pour enterrer l'aimant, il ne s'agit pas là d'un rite vraiment païen. La route étant de nouveau une métaphore[35], représentant le passage, il n'est pas vraiment sacrilège d'effectuer ce rituel, surtout à l'époque moderne.

Nier la force surnaturelle des sacrements serait un comportement hérétique, et remettrait en question toute l'idéologie catholique. Le problème réside donc dans l'usage de ce surnaturel, qui, en théorie, seuls les hommes d'Eglise peuvent manipuler. Et le choix par le tribunal de punir plus sévèrement ces manipulateurs est tout à fait sensé, puisque sans eux, beaucoup de tentatives de sorcellerie n'auraient pas lieu.

Quand les experts s'unissent : prêtres et prostituées

Nous l'avions mentionné dans le chapitre 2, il existe deux professions principalement liées à la sorcellerie. Chez les hommes, ce sont les prêtres qui sont jugés experts du surnaturel, tandis que chez les femmes, les prostituées sont perçues comme les spécialistes de la *magie ad amorem*. Parfois, les deux « spécialistes » unissent leurs connaissances pour produire des sortilèges encore plus puissants.

Qu'est-ce qui a poussé le prêtre Virginio Montealbani[36], lors du Carnaval de l'année 1662, à s'unir avec une prostituée pour faire de la magie ? Son explication est l'amour. En effet, il explique qu'il voulait faire tomber amoureuse de lui une certaine Signora Clera Conti.

En réalité, c'est elle qui était venue le trouver : elle voulait qu'il lui donne les paroles de la consécration du pain et du vin, pour un sortilège *ad amorem*. Ce sacrement, de réconciliation, permet également d'après la femme de remettre de l'amour entre deux personnes, ou tout du moins de les faire se réconcilier. Pour lui faire plaisir, le prêtre lui écrit alors les paroles du sacrement, sur lesquelles il dit plusieurs messes, et qu'il fait ensuite passer dans différents *traghetti*. Cependant, il explique à l'inquisiteur qu'il n'a jamais donné le papier à la Signora, et qu'il l'a brûlé.

N'étant pas resté insensible au charme de la femme, le prêtre cherche cependant à effectuer un sortilège pour qu'elle tombe amoureuse de lui. Or, le premier reflexe qu'a

[35] A propos du caractère métaphorique, je renvoie à la lecture de Julien Bonhomme, « Magie/Sorcellerie », in *Dictionnaire des faits religieux*, éd. par R Azria et D. Hervieu-Léger (Paris: PUF, 2010) : pp.679-685. « Si du point de vue de l'observateur, la magie possède une efficacité symbolique, du point de vue des acteurs, elle est censée avoir une véritable efficacité instrumentale » (p. 685)

[36] ASV, *Savi*, b.110.

notre prêtre est d'aller consulter une prostituée, Cattarina, habitant au Rio della Sensa, pour qu'elle lui vende un sortilège. Ce comportement, pourtant des plus banals pour les Vénitiens avec des problèmes de cœur, peut nous surprendre aujourd'hui : pourquoi un prêtre voudrait-il chercher l'amour d'une femme, et pour ce faire, se rendre chez une prostituée ? Dans les mentalités de l'époque, la prostituée a les connaissances nécessaires pour réussir à créer l'amour, puisqu'il s'agit de sa profession. Plus une prostituée ou une courtisane a de clients, plus elle obtient de l'argent. Par conséquent, pour les vénitiens de l'époque moderne, ce gain de clients passe également par la sorcellerie.

Virginio explique alors que Cattarina lui a donné un morceau de pain, qu'il fallait mettre dans la manche de la femme concernée. Avec la complicité de la servante de la Signora Clera, le prêtre réussit à insérer ce pain dans les vêtements de la femme, « *ma non segui l'effecto* »[37]. Il comprend alors qu'il s'agit d'une arnaque, puisqu'il avait dû donner à la prostituée un *scudo* d'argent en échange du morceau de pain. De nouveau, il semble assez étonnant que le prêtre ne se rende compte de l'inutilité du sortilège qu'à partir du moment où il ne fonctionne pas. Il ne donne pas d'indication sur le morceau de pain donné par Cattarina, mais on peut facilement imaginer qu'il n'avait connu aucun changement de type « surnaturel » puisque c'est la prostituée qui l'a préparé, apparemment sans l'aide d'une autre personne. Malgré tout, le prêtre Virginio y a cru, jusqu'à se rendre compte que la magie n'opérait pas.

N'ayant finalement pas abusé de choses sacrées, puisqu'il admet lui-même qu'il n'a jamais donné le papier à la Signora Clera Conti, le tribunal l'absout, puis lui demande de faire pénitence. Il ne doit pas abjurer, car il reconnait par lui-même qu'il sait qu'il était dans le péché, et demande pardon au tribunal.

Dix ans plus tôt, c'est un autre prêtre qui est dénoncé par un membre de son église : le père Vicenzo Memmo[38] qui, selon les dires de son accusateur, aurait consacré une image de saint noir lorsqu'il disait la messe. L'accusateur ne sait pas exactement à quoi servait cette consécration, mais il a des suspicions sur le fait qu'il s'agisse d'un sortilège pour gagner à la *pizia*, car il sait que son confrère est un joueur. Cela ne l'étonnerait pas d'autant plus qu'il sait que le prêtre Memmo a des relations avec une prostituée du nom d'Isabella, qu'il côtoie depuis environ 20 ans.

---

[37] *Idem*.
[38] ASV, *Savi*, b.106.

Les témoins interrogés racontent avoir vu la même scène que l'accusateur, mais ne mentionnent jamais la prostituée. De la même manière, lorsqu'il est interrogé, l'accusé ne la mentionne pas non plus. Cependant, l'inquisiteur lui demande s'il a pu penser qu'abuser des sacrements pour gagner aux jeux étaient autorisé : le prêtre affirme qu'il savait très bien que ce n'était pas autorisé, mais qu'il ne pensait pas que c'était si grave de le faire. Le prêtre va même plus loin, puisque lorsque l'inquisiteur lui fait savoir qu'il ne le croit pas lorsqu'il affirme avoir été conscient d'effectuer un acte grave, le prêtre répond qu'il ne pensait en effet pas à l'époque qu'il s'agissait d'un péché.
Grâce au choix de l'accusé de se présenter avant que le tribunal ne le convoque, sa sentence est clémente puisqu'il doit uniquement abjurer, et faire pénitence.

Les procès pour sorcellerie nous illustrent donc par moment certains aspects, parfois inattendus, de la vie quotidienne à Venise. En effet, on constate ici qu'il n'est pas rare de voir des prêtres et des prostituées d'abord s'unir pour faire de la magie, mais on observe également qu'ils se côtoient par moment.
L'autre aspect intéressant est avant tout la réaction du tribunal envers ces prêtres qui ont des relations (de tous types) avec les prostituées et les courtisanes. Nous l'avions expliqué auparavant, le tribunal de la foi est également un outil pour le pouvoir de contrôler son clergé. Cependant, si l'éducation religieuse est le plus important pour l'inquisiteur, l'éducation des mœurs semble passer au second plan. Il est vrai que l'Inquisition juge des cas de sollicitation lors des confessions ; mais il s'agit ici de nouveau de problème d'abus de sacrement. En d'autres termes, l'Inquisition vénitienne, aux XVIIe comme au XVIIIe siècle, ne cherche pas à redresser la morale de son clergé, mais uniquement l'orthodoxie. Bien évidemment, les prêtres côtoyant les prostituées en simple amitié n'agissent pas mal, mais ceux qui agissent magiquement avec celles-ci se voient condamner *uniquement* pour leurs abus de sacrement. Enfin, ceux qui admettent avoir voulu faire de la magie *ad amorem* pour eux, autrement dit ceux qui admettent avoir renoncé (ou tout du moins essayé) à leur vœu de chasteté, ne sont pas punis pour cela. Si parfois la réputation d'une vie scandaleuse peut jouer en la défaveur de l'accusé (on note d'ailleurs que très souvent la défense choisit l'argument d'être un « bon chrétien » pour convaincre l'inquisiteur), ce n'est pas le motif pour lequel les prêtres et les moines sont condamnés[39].

[39] Ce qui est étonnant, car le nicolaïsme était une hérésie très grave pendant le Moyen âge. Rappelons par exemple le décret sinodale contre les nicolaïtes du XIIIe siècle, sous le pontificat de Honorius II, qui considère le nicolaisme « *come mal di cuore, e profondato nelle ossa, o non mai potè supprimersi, o*

Les tribunaux de la foi, ou de la conscience, choisissent donc les hérésies à persécuter. Aux XVIIe et XVIIIe siècle, les problèmes liés au non-respect du célibat des hommes d'Eglise ne semblent pas graves pour les différents inquisiteurs, qui préfèrent diriger leurs persécutions vers d'autres types d'hérésie, dont l'abus de sacrement, jugé comme le plus grave. De la même manière, l'Inquisition ne persécute pas les individus de la même manière selon le genre et selon le statut religieux.

Les hommes de foi : un troisième genre ?

Cette différence de traitement entre les trois types de personnes, définis par la société comme tels : femmes, hommes laïcs et hommes ecclésiastiques, est claire. Et étudier le clergé masculin dans une perspective de genre nous aide dans la compréhension de la définition des genres à l'époque moderne.

L'hypothèse sur laquelle est partie cette réflexion était la suivante : si la sorcellerie est un problème de genre, et traité selon le genre, où pouvons-nous placer les hommes d'Eglise dans cette réflexion ? Il était alors question de savoir si la persécution de la magie et de la sorcellerie puisse être uniquement un sujet de genre, comme nous avions démontré que la persécution plus forte des hommes venait de la mentalité sur la différence entre les sexes.

L'idée d'un genre masculin qui ne changerait pas, mais surtout qui serait uniforme est cependant désormais à dépasser ; il est impensable de croire que pour les sociétés, les individus de sexes masculins aient tous les mêmes rôles à suivre[40].

En partant du présupposé que le genre est une compréhension de soi-même, comme l'avait proposé Georgia Warnke en 2007[41], il semble en effet sensé que les individus,

---

suppresso sempre risurse, e sempre più orgogliosamente che prima, con infezione cosi' continua per tutte le Chiese della Cristianità » (cité dans Domenico Bernino, *Istoria di tutte l'eresie* (Venise : Baglioni, 1745): p.186).

« Il celibato dei chierici rappresentava la tangibile testimonianza della funzione sacrificale attribuita ai ministri della Chiesa, la cui natura spiritualmente elevata e superiore a quella dei laici, costituiva una sorta di *trait d'union* tra cielo e terra, tra Dio e uomini. » (Stefania T. Salvi, *« Diabolo suadente »: celibato, matrimonio e concubinato dei chierici tra riforma e controriforma* (Milan : Giuffrè, 2018): p.2).

[40] Dans sa récente étude du genre masculin dans la société contemporaine italienne, Arnaldo Spallaci a noté que « L'idea che gli umini non cambino, quando tutto, in natura e nel mondo sociale, è soggetto ad un processo di mutamento incessante, pare in realtà singolare: "Tutto si trasforma" recita la fondamentale legge delle scienza naturali, incluso il genere umano e quello maschile. » (Arnaldo Spallacci, *Maschi in bilico: Uomini italiani dalla ricostruzione all'era digitale* (Mimesis, 2019: p.11). S'il est clair que les genres sont des entités qui évoluent et qui se modifient avec le temps, et qui dépendent des sociétés, il semble alors difficile de penser que les genres mêmes ne puissent pas connaitre de variations en leur sein : les rôles sociaux liés au sexe évoluent en fonction d'autres facteurs.

[41] « our identities and identifications as men and women are understandings of who and what we are. As such, they are historically "effected" and intelligible parts of only particular interpretive wholes. » (Georgia

s'englobant dans une société, aient une partie d'*agency* dans leur propre définition. Par conséquent, le genre comme identité serait la conséquence des attentes de la société selon le sexe, et la définition personnelle que l'on en fait. Cette définition s'applique à l'époque contemporaine, et le caractère personnel du genre est plus réprimé à l'époque moderne, dans une société où les institutions ont plus d'incidence sur les vies personnelles[42].

Nous l'avons démontré précédemment, le crime de sorcellerie est un problème de genre. Même si nous avons souligné la forte présence masculine dans nos sources vénitiennes, nous avons également montré que cela n'influait pas sur le fait que le sexe féminin soit considéré comme inférieur à celui masculin. Pour la littérature de l'époque, les hommes pratiquent de la magie, tandis que les femmes pratiquent de la sorcellerie. Cette différenciation, uniquement basée sur le sexe des accusé.e.s, nous démontre à quel point le genre est un critère important. Et comme nous l'avons déjà souligné précédemment, pour les élites, si la sorcellerie est un crime féminin, c'est parce que les femmes sont, par nature, plus faibles d'esprit et de corps, et succombent ainsi plus facilement aux tromperies du diable. Et nous constatons donc cette différentiation dans les condamnations faites : les femmes, ayant plus tendance à s'imaginer les événements, et étant plus faible d'esprit, ne sont pas condamnées. Les hommes, quant à eux, jugés plus sains d'esprit et d'une manière générale utilisant des manières plus « intellectuelles » de faire.

En continuant cette analyse, nous notons cependant que les hommes d'Eglise sont encore plus condamnés que les reste de la population, ce qui créerait une hiérarchie entre les femmes, les hommes laïcs et les hommes d'Eglise.

Il est par conséquent légitime de se poser la question suivante : pourquoi existe-t-il une différence de traitement entre les hommes ? Bien évidemment, le premier élément de réponse se trouve dans la profession, et surtout dans la place dans la hiérarchie religieuse : un homme d'Eglise, en principe supérieur au niveau religieux à un homme laïc, ne devrait pas commettre d'erreurs hérétiques telle que la sorcellerie. Il est donc clair que cette différenciation faite par le tribunal dépend de la profession de ces hommes.

Warnke, *After Identity: Rethinking Race, Sex, and Gender* (Cambridge : Cambridge University Press, 2008): p.153).

[42] Genre et sexualité sont très contrôlés à l'époque moderne, notamment par le Saint Office. Tommaso Scaramella, *Tra Stato e costumi. Governo e culture dell'omosessualità a Venezia fra Sei e Settecento*, Thèse de doctorat, 2018 ; Umberto Grassi et alii, *Tribadi, sodomiti, invertite e invertiti, pederasti, femminelle, ermafroditi* (Pise : ETS, 2017).

Cependant, une analyse au travers du spectre du genre soulève d'autres questions. « *Gender is, I would argue, the study of the vexed relationship (around sexuality) between the normative and the psychic, the attempt at once to collectivize fantasy and to use it for some political or social end* »[43] : en reprenant la definition de Joan Wallach-Scott, on constate que le genre a également un objectif politique et social. Cette hiérarchie instaurée entre hommes et femmes, aidée avant tout par le pouvoir religieux, n'est cependant pas aussi dichotomique qu'elle n'y parait, puisqu'au sein même de cette hiérarchie, on peut discerner d'autres groupes d'individus se former, en l'occurrence les hommes d'Eglise.

De nouveau, placer les hommes d'Eglise de manière supérieure aux hommes laïcs a des objectifs sociaux, mais surtout politiques : c'est l'instauration du pouvoir de l'Eglise romaine. Placer les hommes d'Eglise comme les exemples de foi à suivre permet à Rome de se placer comme le pouvoir de référence. Au-delà de ce devoir moral, quelles sont les attentes de la société vis-à-vis de ces hommes d'Eglise ?

On se rend compte que les règles sociales dont dépendent ces hommes d'Eglise ne sont pas les mêmes que celles pour les hommes laïcs. Ils restent des hommes bien évidemment au niveau du sexe biologique, mais leur sexe social est différent : ils ne doivent pas être chef de famille, n'ont pas de foyer à entretenir, font le vœu de chasteté…etc. Tous ces éléments qui les différencient des hommes laïcs ont poussé certains historiens, à l'instar de Robert Swanson, à se questionner sur le genre du clergé masculin[44]. Leurs caractéristiques, ne sont pas viriles, comme celles des laïcs, ce qui a poussé Swanson à décrire le clergé de l'époque médiévale comme « *amasculine* »[45], créant de cette manière un troisième genre. De nouveau, il est clair que leur genre n'est ni masculin, ni féminin.

---

[43] Joan Wallach Scott, « Gender: still a useful category of analysis? », *Diogenes* vol. 57, nº 1 (Londres : SAGE Publications Sage UK, 2010): p.13.

[44] Il n'est en effet pas question du clergé féminin, car même lorsqu'elles dédient leur vie à la religion, leur statut ne change pas vraiment de celui des femmes laïques : elles doivent rester dévotes, sont en quelques sortes mariées à Dieu, et n'ont aucun pouvoir en plus que les autres femmes. De plus, il est très difficile de trouver des religieuses dans nos procès, car il est interdit pour l'inquisiteur de se présenter dans les couvents féminins. Si l'on sait que ces couvents peuvent souvent être source d'événement surnaturels généralement les problèmes sont réglés en interne. Plusieurs cas ont été étudiés, voir par exemple Elena Brambilla, « Corpi invasi e viaggi dell'anima: Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista », *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* vol. 43, nº 2 (2017): pp.57-78 ; Fernanda Alfieri, « The Weight of the Brain. The Catholic Church in the Face of Physiology and Phrenology (First Half of the Nineteenth Century) », *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* vol. 43, nº 2 (2017): pp.57-78 ; Vincenzo Lavenia, « La lunga possessione : il caso del monastero di Santa Grata di Bergamo, 1577-1625 », *Non lasciar vivere la malefica : le streghe nei trattati e nei processi : secoli XIV-XVI*I (Florence : Firenze University Press, 2009): pp.1000-1030 ; Michel de Certeau, *La possession de Loudun* (Paris: Julliard, 1970).

[45] Robert Swanson, *op. cit*. p.165.

Cependant, nous pouvons également souligner le fait qu'à l'époque moderne, et principalement dans les archives de l'Inquisition, nous trouvons des signes de virilité « traditionnelle » dans le comportement de ces hommes. Bien évidemment, nous avons les cas de *solecitatione ad turpia*, qui consistent en l'abus du sacrement de la confession et surtout en l'abus sexuel des femmes[46], mais à partir de nos procès, il suffit de regarder les prêtres qui cherchent l'amour chez certaines femmes, comme mentionné précédemment. Malgré tout, ce genre de comportements sont des entorses aux règles selon lesquelles vivent ces clercs, et ce n'est en principe pas le comportement auquel la société s'attend. C'est la raison pour laquelle nous les retrouvons dans des sources judiciaires : il s'agirait, en théorie, d'une déviance.

Bien évidemment, si nous parlons ici de troisième genre, nous sommes bien conscients que les condamnations plus sévères envers les hommes d'Eglise sont tout d'abord à cause de leur statut professionnel, mais aussi car il s'agit des seuls individus capables d'exécuter des sacrements. En les punissant plus sévèrement, le tribunal envoie un message à tous les prêtres et moines de la ville, montrant que l'abus de sacrement est puni de manière sévère.

Cette stratégie ne semble pourtant pas vraiment porter ses fruits, puisque nous retrouvons des abus de sacrements jusqu'au XVIIIe siècle. Cependant, c'est cette même profession ecclésiastique qui donne à ces hommes un genre différent, et par conséquent des attentes sociales différentes.

Pour autant, on constate que nos prêtres ne sont par exemple jamais condamnés pour avoir tenté la magie *ad amorem*, malgré leur vœu de chasteté et de célibat, mais bien pour avoir effectué des rites hérétiques. Par conséquent, le tribunal romain ne juge pas nécessaire de punir son clergé sur cet aspect en particulier.

En conclusion, lorsqu'il s'agit de sorcellerie et de magie, si des hommes d'Eglise sont inculpés, il y a quasiment dans tous les cas un problème d'abus de sacrement, ou d'abus d'objets sacrés[47]. C'est la raison pour laquelle nous retrouvons les ecclésiastiques

---

[46] Giovanni Romeo, *L'Inquisizione nell'Italia moderna* (Rome-Bari : Laterza, 2011): p.74 ; Pierroberto Scaramella, « Medici e confessori, medicina del corpo, medicina dell'anima », *Studi Storici* vol. 40, nº 2 (1999): pp.613-627.

[47] Voir Michele Mancino et Giovanni Romeo, *Clero criminale: l'onore della Chiesa e i delitti degli ecclesiastici nell'Italia della controriforma* (Rome-Bari : Laterza, 2013).

jugés de manière plus sévère par le tribunal : car ils effectuent un crime qui est simplement plus grave, et qui est condamnable de la peine de mort.

Ces condamnations ne sont par conséquent pas des à leur genre « spécial », mais bien à leur profession, et aux capacités que donne cette profession. On constate d'ailleurs que les condamnations sont plus sévères lorsque l'inquisiteur juge que le prêtre ou le moine a agi pour quelqu'un. En effet, en regardant le procès contre le Giorgio de Benedetti étudié ci-dessus, ou encore celui contre Valerio Ronchi, nous constatons qu'ils ne sont pas condamnés, à part l'abjuration et la pénitence, ils ne reçoivent aucune autre peine.

Or, dans le cas contre le prêtre Giuseppe Bertignone et Giovanna Caterina, même si la volonté d'abuser de la messe de la part du prêtre n'est pas vraiment prouvée, le prêtre est condamné à la prison. Tandis que Giorgio de Benedetti avait bel et bien démontré sa volonté d'effectuer des sortilèges, Giuseppe montre que ce n'est pas son cas. Cependant, la déposition d'autres prêtres présents dans l'église, et celle du sacristain affirmant qu'il avait l'air nerveux joue en sa défaveur.

Enfin, dans notre dernier cas de figure où le procès ne concerne que des hommes, laïcs et ecclésiastiques, on constate en effet une nette différence de traitement, qui va dans le sens des procès que nous avions vu précédemment : un homme d'Eglise est toujours condamné plus sévèrement que les autres personnes laïques présentes dans le procès.

Le prisme du genre, bien qu'il ne doive pas être le seul élément d'analyse que nous devons prendre en compte, nous a aidé ici à comprendre que la condamnation plus forte des hommes d'Eglise est due à leur statut dans la hiérarchie ecclésiastique. Leur forte présence est due à leurs pouvoirs surnaturels, recherchés à la fois par la population, mais également utilisé par ces clercs eux-mêmes, démontrant ainsi que la distinction entre licite et illicite n'est pas claire, même au XVIIIe siècle. Les pouvoirs sacrés de la religion catholique sont bien compris par la population, mais sont déformés.

S'il est tout à fait sensé d'estimer le clergé comme un troisième genre, ou tout du moins d'un genre dans le genre masculin, cette explication genrée n'est pas directement liée avec les condamnations plus sévères du tribunal. Le clergé est condamné plus sévèrement car son statut professionnel et religieux devrait l'empêcher d'avoir des comportements hérétiques ou suspects d'hérésie. L'échec de l'interprétation grâce au genre nous a donc permis de voir que le statut religieux joue un rôle important dans la persécution de la sorcellerie, plus que le statut social.

Même si nous avons vu que l'inquisiteur cherche avant tout les confessions des accusés, encore plus lorsqu'il s'agit de religieux, nous avons également démontré que nier les faits ne suffit pas pour eux.

On remarque également à la lecture des procès que les hommes d'Eglise sont quasiment toujours les derniers à être appelés lors de la phase offensive du procès. En effet, l'inquisiteur cherche avant tout à réunir le plus de témoins possibles avant de considérer le prêtre ou le moine comme accusé. Il ressort cependant des procès que deux conditions semblent être jugées atténuantes selon le juge : l'expérience dans le métier de religieux, et l'utilisation personnelle de la sorcellerie. Le prêtre est en effet une figure publique, et lorsqu'il accepte d'aider les Vénitiens dans leur quête d'amour ou de chance d'une manière illégale, il fait perdre à l'Eglise sa crédibilité.

Chapitre 6 : « *La mia conscienza è netta di q(ues)to, et hò detto la verità certissimo* ». L'affaire Bartolomeo Vestini & Elena Zanessi. La confession, police de l'Eglise

> *« la doctrine catholique s'efforcera d'écarter tout soupçon de « pélagianisme » (on ne peut pas effacer son péché à coups de mérites) tout en maintenant l'idée d'une coopération de l'homme à son salut. Dans le même temps, la pastorale se fera plus « judiciaire ». Le concile de Trente parle du « tribunal de la pénitence » là où le concile de Latran IV présentait le prêtre comme un « médecin » »*[1]

Le XVIIe siècle, comme l'a rappelé Paolo Prodi, a été le siècle de la conscience[2]. Le début de l'époque moderne, marqué par le Concile de Trente en Occident, a vu l'Eglise s'imposer encore plus comme modèle de conscience, avec comme motivation première la répression du péché. L'Inquisition est un tribunal de la conscience[3] : créée pour éradiquer l'hérésie, elle se présente comme un organe sauveur de l'âme des pécheurs. En effet, même si l'Inquisition punit ses coupables – bien que les coupables de sorcellerie soient peu sévèrement punis – elle le fait finalement pour le bien de leur âme, et lorsqu'elle condamne à mort[4], c'est parce qu'elle estime qu'on ne peut plus rien faire pour sauver leur âme. En cherchant plus à corriger que punir, dans les cas de magie et de sorcellerie, l'Inquisition semblerait être l'initiatrice de la dénégation théorique de Foucault[5]. En effet, lorsque l'Inquisition traite de sorcellerie, elle a tendance à avant tout

---

[1] François Euvé, « Une brève histoire du péché », *Revue d'ethique et de theologie morale* n° 301, nº 1 (17 juin 2019): p.18.
[2] Paolo Prodi, *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (Bologne: Il mulino, 2000):p.325.
[3] L'ouvrage de référence sur l'étude de ces tribunaux de la conscience reste le suivant : Adriano Prosperi, Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari (Turin: Einaudi, 1996).
[4] Donnant l'accusé au bras séculier, car elle ne condamne pas à mort elle-même. Voir Fabiana Veronese, *" Terra di nessuno": misto foro e conflitti tra Inquisizione e magistrature secolari nella Repubblica di Venezia (XVIII sec.)*, thèse de doctorat (Venise, Università Ca'Foscari di Venezia, 2010) ; *id.*, « "L'orrore del sacrilegio". Abusi di sacramenti, pratiche magiche e condanne a morte a Venezia nel primo ventennio del Settecento », *Studi Veneziani*, nº 52 (2006): pp.265-339.
[5] Michel Foucault, Surveiller et punir (Paris: Gallimard, 1975) : p.15.

insister sur le caractère illicite des actes des accusés, sans pour autant imposer des peines très lourdes (comme c'est le cas pour certains autres types d'hérésie). La pénitence, plus qu'une punition, est une remise en question des actes des personnes concernées, et se fait quasiment toujours de manière privée. Les peines infligées par l'Inquisition vénitienne sont plus rarement publiques, dans le sens où les personnes reconnues coupables ne sont pas exposées devant les habitants. Cependant, il est également vrai que malgré le caractère secret de la procédure inquisitoire, les Vénitiens ont tendance à parler entre eux, principalement dans leur voisinage[6]. Ce « secret » des pénitences n'est donc que tout relatif, puisque les personnes ayant été condamnées sont au centre des commérages, d'autant plus que les décisions de peines sont affichées dans l'espace public, sur la place Saint Marc et à Rialto.

Dans les procès pour sorcellerie à Venise, on dénote particulièrement ce besoin de souligner le problème de conscience que posent les pratiques magiques des accusés, de la part des inquisiteurs, parce qu'elles sont superstitieuses et/ou hérétiques. Nous l'avons déjà dit, la sorcellerie n'est pas le crime puni le plus sévèrement aux XVIIe et XVIIIe siècles à Venise. Cependant, des procès continuent d'avoir lieu et une bonne partie des accusé.e.s doivent abjurer et /ou faire pénitence, quand il ne s'agit pas de faire de la prison[7].

L'Eglise catholique, pouvoir centralisé à Rome, ayant une influence importante sur la moitié de l'Europe, est tout de même différente des pouvoirs étatiques en place à l'époque. En effet, Rome ne dispose pas de réelle police, et les instruments de contrôle qu'elle détient sont par conséquent la confession et l'Inquisition.

Ces deux institutions, mises en place après le Concile de Trente[8], sont complémentaires et permettent le contrôle de l'Eglise sur ses fidèles. La confession, obligatoire au moins une fois par an, permet aux membres du clergé d'obtenir des informations précieuses de la part de la population sur ce qu'il se passe dans la communauté. Cependant, comment les confesseurs réussissent-ils à obtenir des confessions dans un premier temps ? Ceux-ci

[6] A ce propos, voir : Elizabeth Horodowich, « The gossiping tongue: oral networks, public life and political culture in early modern Venice », *Renaissance studies* 19, nº 1 (2005): pp.22-45.; Alexander Cowan, « Gossip and street culture in early modern Venice », *Journal of Early Modern History* 12, nº 3-4 (2008): pp.313-33.

[7] Environ 13% des accusés hommes finissent par aller en prison un certain temps entre 1630 et 1797.

[8] Si la confession annuelle devient obligatoire dès le Concile de Latran IV en 1215 (canon 21), cette importance est réaffirmée par le Concile de Trente, dans la chasse à l'hérésie, et va de pair avec la création de la Congrégation du Saint Office. Voir le travail de Giovanni Romeo.

jouent sur la conscience des fidèles, en leur refusant l'absolution si le péché est trop grave, et jugé hérétique. Cette idée de conscience, ou autrement de morale chrétienne, avec laquelle peuvent jouer les confesseurs est une arme forte, puisque les fidèles craignent pour le salut de leur âme et pour le sort qui leur est promis après la mort. En d'autres termes, grâce à la confession, l'Eglise joue sur la psychologie de ses fidèles : s'ils n'admettent pas leur faute, ils seront jugés par le Tout-Puissant[9]. Au contraire, s'ils admettent leur faute, on leur promet l'absolution (sauf dans les cas d'hérésie). S'exerce donc sur la population catholique une pression psychologique importante, qui, on peut se l'imaginer, craint pour son âme.

Lorsqu'une hérésie est commise, le confesseur ne détient donc pas le pouvoir d'absoudre les fidèles. En effet, il a été statué par l'Eglise[10] que les cas d'hérésies ne pouvaient être absous que par un inquisiteur ou un évêque, autrement dit par un juge ecclésiastique. Les fidèles doivent donc être invités par les inquisiteurs à aller déposer ce qu'ils savent auprès de l'Inquisition.

De cette manière, les hérétiques peuvent être traqués, sans réel besoin de détenir une police qui chercherait les pécheurs ; les fidèles le font d'eux-mêmes, et c'est là toute l'ingéniosité du système religieux et judiciaire romain. Pis, non seulement les fidèles sont incités à effectuer leur propre dénonciation, mais ils sont également incités à la délation, le tout dans la promesse de sauvetage de leur âme[11]. Tout ce mécanisme de dénonciation et de délation repose sur un concept, clé du catholicisme : la *conscience*, et par extension le salut de l'âme. Cette conscience est le cœur de la doctrine de l'Eglise, et les fidèles, à Venise comme ailleurs, le savent. Lors des prêches, ou encore lors des offices, lors des

---

[9] C'est d'ailleurs le propos d'Eliseo Masini: « *Se non aggiungerà altro, ma resterà nella sua pertinace negativa, e non s'havrà mezzo di poterlo convinver, come falso, si lascierà, e rimetterassi in tutto a Dio, il quale è scrutatore de' cuori, & a cui niuna cosa è occulta, o nascosta; e si porrà fine all'essame così* », Eliseo Masini, *Sacro Arsenale*, p.31.

[10] L'inquisiteur est avant tout un juge, il se doit donc de juger une hérésie avant de pouvoir faire absoudre la personne hérétique. De la même manière, le confesseur n'est pas un juge, et ne peut donc absoudre l'hérétique. Cependant, leurs rôles semblent se superposer de manière confuse parfois. Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650* (Oxford: Basil Blackwell, 1989): pp.185-187 ; Giovanni Romeo, *op. cit*., 1996, pp.476-484 ; Wietse de Boer, *La conquista dell'anima: fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*, Biblioteca di cultura storica (Turin: Einaudi, 2004): pp. 56–58.

[11] A la fin du XVIe siècle, dans un procès à Imola en 1578, Elisabetta del Basino s'exclame « *Io non credevo che se dovesse dire li peccati delli altri* » (cité dans Giovanni Romeo, *op. cit*., 1996, p.478). Au moins dans les procès de sorcellerie, à Venise au XVIIe et XVIIIe siècle les fidèles ne semblent pas surpris de devoir dénoncer les autres. Au contraire : ils semblent avoir bien assimilé les détails à fournir à l'inquisiteur puisque les dénonciations sont souvent précises, comme c'est le cas dans le procès que nous étudions dans ce chapitre.

confessions ou lors de discussion sur les procès en cours au Saint Office, ils sont totalement conscients que leur âme doit être saine et sauve, pour éviter la damnation éternelle.

Ce mécanisme, bien mis en place à l'époque qui nous intéresse, est visible dans les procès pour sorcellerie. Crime, comme nous l'avons déjà souligné, de moindre importance aux yeux du tribunal, il est connu uniquement grâce aux dénonciations des fidèles : aucun procès ne commence sur la base d'une réputation, l'inquisiteur attend les dénonciations pour commencer à enquêter.

Néanmoins, tous les accusés de sorcellerie ne sont pas forcément propices à la collaboration avec l'inquisiteur. Naturellement, ceux venant se dénoncer « d'eux-mêmes » – en l'échange de se voir conférer une peine plus légère, qui est généralement l'abjuration – admettent leurs fautes de façon détaillée, impliquant parfois certains complices. Mais les hommes accusés par une tierce personne ont tendance à nier les faits qui leur sont reprochés, tout du moins au début de leur procès. Certains, sous le poids d'une longue incarcération entre chaque interrogatoire, admettent les crimes (dont nous ne pouvons pas savoir la réalité). D'autres, en revanche, ont tendance à nier jusqu'à la fin de leur procès.

Comme nous l'avons souligné lors des chapitres précédents, pour s'assurer de ne pas se tromper dans sa démarche, l'inquisiteur a à sa disposition des manuels sur le déroulement des procès. L'œuvre de Masini est sûrement la plus célèbre, mais d'autres semblent avoir circulé de manière diffuse[12].

Naturellement, les manuels à destination des inquisiteurs et autres juges de la foi ne datent pas de l'époque moderne, puisqu'il en existe depuis le Moyen âge. L'un des plus célèbres de cette époque est sûrement le *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymerich publié en 1368. Il est encore bien célèbre à l'époque moderne, puisque Francisco Peña l'a révisé en 1571[13]. A ce propos, on retrouve certaines similitudes entre le *Directorium* d'Eymerich-

[12] Nous pouvons par exemple citer en premier lieu l'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegum, et maleficiorum* concentré sur le problème de la sorcellerie (voir John Tedeschi, « THE ROMAN INQUISITION AND WITCHCRAFT: An Early Seventeenth-Century «Instruction» on Correct Trial Procedure », *Revue de l'histoire des religions* (1983) : pp.163-88.) qui a circulé sous forme manuscrite dans différents tribunaux. L'autre manuscrit célèbre est la *Prattica per procedere nelle cause del S. Offizio*, attribué au cardinal Desiderio Scaglia. Ces deux manuscrits datent du début du XVIIe siècle. Il existe également le *Regole del tribunal del Sant'Offitio praticate in alcuni casi immaginarij*, édité plus tardivement à Ancône en 1683, écrit par l'inquisiteur Tommaso Menghini.

[13] Andrea Errera, « La procedura inquisitoriale tra predicazione e diritto: la fase della inquisitio generalis », in *Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale/Preaching and legal*

Peña et le *Sacro Arsenale* de Masini. La nouveauté des manuels du XVIIe siècle réside dans le fait qu'ils sont rédigés en langue vulgaire, et de manière simplifiée, pour que les inquisiteurs et les évêques puissent les comprendre facilement. Ce besoin de rédiger des manuels plus clairs et plus succincts vient du fait que les inquisiteurs sont des moines dominicains ou franciscains, qui n'ont pas, de base, pour premier rôle de devenir des juges de la foi. Pour éviter des abus, ou la confusion de certains, ces manuels simples sont rédigés pour permettre au juge en place de savoir comment gérer les cas d'hérésie[14]. Ce genre de manuels est donc propre à l'Inquisition, et ne s'assimile pas aux pratiques des autres cours[15].

Le *Sacro Arsenale*, publié pour la première fois en 1621 par l'inquisiteur Eliseo Masini est reconnu comme l'un des plus importants manuels de ce « genre », et ses 10 rééditions prouvent son importance en Italie[16]. Rédigé en italien, il aborde chaque cas qui pourrait survenir dans la juridiction de l'Inquisition.

Par conséquent, ce chapitre sera l'occasion d'analyser cette dynamique qui existe autour du concept de conscience, en regardant avec une attention toute particulière le procès contre Bartolomeo Vestini et Vanessa Zanessi, qui a lieu en 1684. On analysera les questions de l'inquisiteur en les comparant au célèbre manuel d'inquisiteur rédigé par Eliseo Masini, le *Sacro Arsenale*. Le but sera ainsi de montrer qu'un certain compromis se crée entre un accusé de sorcellerie et un inquisiteur : un compromis de conscience.

Quand tout est question de conscience. Le procès face au manuel.

Le procès contre Bartolomeo Vestini et Elena Zanessi, accusés de sortilège hérétique, qui a lieu en 1684[17], peut nous aider à comprendre la manière de procéder à l'interrogatoire, en fonction des degrés d'implication dans le crime.

Les deux principaux accusés de ce procès sont donc Bartolomeo et Elena, gendre et belle-mère, accusés par la dénonciation de Domenico Burli, pharmacien et ami, le 11 janvier

---

Frameworks in the Middle Ages, éd. par Gaffuri et Parrinello (Florence: Firenze University Press, 2018): pp.175-99.

[14] Andrea Errera, *Processus in causa fidei: l'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino* (Milan: Monduzzi, 2000).

[15] Sur les différentes cours de justice en Italie et leur fonctionnement, voir Paolo Prodi, *op. cit*., 2000.

[16] A. M. Santangelo, « " Del modo di procedere contro alle streghe nel Santo Officio". Il" Sacro Arsenale" di Eliseo Masini e gli albori del declino della caccia alla streghe », *Historia et ius*, nº 7 (2015): pp.1-20.

[17] ASV, *Savi all'eresia*, busta 123.

1684. Fondamentalement, Domenico explique que ces deux personnages étaient venus chez lui pour lui demander s'il avait à sa connaissance des secrets pour gagner aux jeux, d'autres pour trouver des trésors et enfin pour faire de la magie rose. Comme réponse, Domenico leur affirma que pour faire une chose de la sorte, et pour qu'elle soit « bonne », il fallait utiliser de l'eau bénite sur un aimant. Sa réponse peut sembler surprenante, car il admet dès le début de sa dénonciation qu'il est celui qui leur a donné la « recette » pour exécuter un sortilège, avec abus d'objet sacré. Cependant, son explication montre qu'il cherche à se défendre : il explique en effet que pour faire quelque chose de bon, il faut utiliser quelque chose de sacré (en l'occurrence, de l'huile sainte), et il explique également qu'il était persuadé qu'ils n'auraient jamais trouvé de l'eau bénite[18] : il s'agirait d'un vol sacrilège[19].

Cependant, six jours plus tard, Elena revint chez lui en lui présentant deux ampoules remplies d'huile : une d'huile de baptême, et l'autre d'huile de confirmation. Mais cela ne suffisait pas puisque Domenico leur avait affirmé qu'il fallait également trouver un prêtre qui serait d'accord pour baptiser l'aimant. Les deux accusés, revenant plus tard, déterminés à essayer le sortilège voulu, lui affirment qu'ils avaient trouvé un prêtre pour le faire. Cependant, le service du baptême avait un coût : le prêtre en question, dont Domenico ne connait pas le nom, avait demandé 40/50 *soldi*. Domenico donna alors à Bartolomeo 30 *soldi*, n'ayant pas plus.

Plus tard, lors d'une rencontre entre hommes, Bartolomeo aurait affirmé qu'il avait substitué l'ampoule d'huile sainte de sa belle-mère contre une ampoule d'huile normale, non consacrée. A ce moment, une autre protagoniste est entrée en jeu : Isabella Scaramucina, de son vrai nom Flavia Scaramucina Messineser, amie de Elena. Elle aurait demandé à avoir elle aussi de l'huile sainte. Bartolomeo ne se fiant pas, ni de sa belle-mère, ni de son amie, avait décidé d'amener toute l'huile sainte à Domenico. On en sait un peu plus sur la figure d'Isabella/Flavia grâce aux rumeurs que connait notre

[18] « *Io dissi che non si poteva far cosa buona, se non vi era dell'oglio s(an)to per battezar la calimita, stimando che ciò fosse à loro cosa impossibile ritrovar* ». *Ibid*., dénocniation du 11 janvier 1684, f.1r (les premiers folios du procès sont numérotés, ils seront donc cités jusqu'à ce que la numérotation ne se trouve plus dans la source).

[19] Sur les vols sacrilèges et les condamnations à mort à Venise, voir Fabiana Veronese, « Ladri sacrileghi e celebranti non promossi : le condanne a morte nei rapporti tra autorità statali e Inquisizione (xviii sec.) », *Studi Veneziani* LIX (2010): 225-78, https://doi.org/10.1400/171445.

accusateur : elle saurait faire de la magie rose[20]. En effet, Domenico la soupçonne, d'après les récits de ses voisins, d'avoir enfoncé un couteau au manche noir dans la porte d'un cavalier, pour qu'il tombe amoureux de la fille d'Elena, prononçant les mots suivants : « *Nove, te l'impianto nel Core, Belzebù, Satanasso, S(an)to Diavolo, portemelo quà adesso* »[21].

Domenico explique ensuite d'autres sortes d'accusations, impliquant plus de personnes, toujours à propos de la recherche magique de trésors.

Une fois sa déposition terminée, faite sans interruption, l'inquisiteur lui demande quelle relation il détient avec les personnes qu'il accuse, et la réponse de Domenico est claire : « *Tutti li no(m)i(n)ati da me, sono al p(rese)nte miei amici, e q(ua)nto ho detto l'ho deposto p(er) sola verità, e sgarico di mia coscienza* »[22], de cette manière, il termine sa déposition comme il l'a commencée, en soulignant son besoin de soulager sa conscience. N'ayant pas pris part de manière directe aux sortilèges de Bartolomeo et Elena, puisqu'il n'a été qu'en quelques sortes leur « conseiller » sur les modes à suivre, le tribunal le laisse partir *cum admonitione et penitentijs salutaribus*. L'inquisiteur le relâche donc, mais en rappelant qu'il faut qu'il fasse pénitence pour le salut de son âme, raison pour laquelle Domenico était venu se présenter au Saint Office en premier lieu. Même si Domenico ne mentionne pas le fait d'avoir été poussé par son confesseur à venir dénoncer ses amis au tribunal, on constate tout de même qu'il craint pour sa conscience, et qu'il va de lui-même dénoncer ses amis, quitte à mettre en péril leur amitié.

A ce propos, la deuxième partie de l'ouvrage de Masini, intitulée « *Del modo di formare i processi, & essaminare i testimonij, & i Rei* »[23], consiste à expliquer les différentes étapes d'un procès mené par le tribunal, pour tous les crimes qui sont traités par

---

[20] Ce qui n'est que peu étonnant, la prostitution étant liée à la magie rose. Elles se retrouvent en effet souvent dans les archives du Saint Office, accusées de vouloir attirer des clients, ou garder des clients, à l'aide de certains sortilèges. Le cas le plus célèbre est sûrement celui de Veronica Franco, célèbre courtisane vénitienne, jugée pour magie rose en 1580 (ASV, *Savi all'eresia*, b.46)
Voir Guido Ruggiero, *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance* (Oxford :Oxford University Press, 1993) ; Sally Scully, « Marriage or a career?: witchcraft as an alternative in seventeenth-century Venice », *Journal of Social History* (1995): pp.857-76.; Laura J. McGough, « Demons, nature, or God? Witchcraft accusations and the French disease in early modern Venice », *Bulletin of the History of Medicine* (2006): pp.219-46.

[21] Déposition de Domenico Burli, f2r. Il affirme également qu'elle aurait mis dans sa propre soupe de son sang menstruel, pour qu'il ne l'abandonne pas. « *hà dato à me stesso da bevere, e anco nell minestre del suo menstruo, con del seme, p(er) che io non l'abbandonassi, e q(ue)sto me l'ha ratificato doppo anco l'istessa Scaramuccina* » (f2v)

[22] *Idem*.

[23] *Sacro Arsenale*, p.21.

l'institution, réunis sous l'accusation d'hérésie[24]. L'auteur commence par y expliquer que l'inquisiteur, par droit mais surtout par devoir, peut commencer un procès qui concerne l'hérésie grâce à une dénonciation, ou simplement par mauvaise réputation d'une certaine personne[25]. Dans le premier cas, il s'agit d'un procès par voie de dénonciation, alors que le deuxième serait un procès par voie d'Inquisition. L'auteur ne mentionne pas le procès par voie d'accusation, qu'il différencie de la dénonciation en ceci que le dénonciateur n'a pas besoin d'amener de preuves pour prouver ses dires : il le fait principalement par acquis de conscience et par foi, parfois poussé par son confesseur[26], alors que l'accusateur se doit de prouver ce qu'il vient dénoncer.

Masini recommande de laisser parler le dénonciateur, le laissant ainsi faire sa déposition sans être interrompu. Une fois celle-ci terminée, l'inquisiteur s'assurera de certains détails : par exemple, si le dénonciateur est un témoin oculaire ou un témoin auditif, s'il peut expliquer le contexte de ce qu'il raconte ou encore s'il existe d'autres témoins au crime qu'il est venu raconter. Les questions faites au dénonciateur sont génériques, et le but de l'inquisiteur est d'avoir avant tout le plus d'informations sur le crime. C'est ce qu'il se passe dans notre cas.

Comme nous l'avons dit précédemment, l'autre manière de commencer un procès est par voie inquisitoire, cependant, au moins pour les cas de sorcellerie à Venise, cette méthode n'est pas utilisée : les procès débutent toujours par une dénonciation[27], ou une comparution spontanée de la personne coupable, qui se dénonce elle-même. A propos des sorcières, c'est d'ailleurs ce que recommande Masini dans la suite de son ouvrage, car

---

[24] L'auteur dédie sa septième partie de l'ouvrage au jugement des sorcières (« *Del modo di procedere contro ai Poligami e alle Streghe nel Santo Tribunale* »), et non des mages, c'est pourquoi nous ne nous intéressons pas à ce chapitre mais bien à celui sur les hérétiques. Au contraire, Menghini et Desiderio Scaglia ont concentré une partie de leur manuel respectif au jugement des coupables de *sortilèges*, sans distinction de genre.

[25] « *e perche potrà sapere, & hauere cognitione del delitto, & delinquente, o per mezo deponente, & accusante, o per fama publica; però nell uno, o nell'altro modo gli sia lecito incominciare il processo* », *idem*.

[26] « *Il primo modo, nel quale si forma il processo nel S. Officio, si chiama per via di denontia (tralasciando quel modo, ch'è per via d'accusa, sì perche rare volte occore, sì anco perche è quasi il medesimo, che questo per via di denontia) & è quando viene alcuna persona a denontiarne un'altra, che habbia commesso qualche delitto spettante al Santo Officio de i sopranominati, o altro, come d'haver tenuta qualche heresia, fatto qualche incanto, o progerito bestemmie hereticali, & dice, che ciò fa, cioè denontia per isgravio della propria coscienza, per zelo della Santa Fede, per non cadere in scommunica, o perche il suo R. Confessore gli l'ha imporsto: non isponendosi a voler provare il delitto, che depone, ne essere attore, o parte contro del denontiato.* », *ibid*., pp.21-22.

[27] Tous les procès analysés entre 1630 et 1797 commencent avec une dénonciation, le plus souvent orale, parfois écrite, et très rarement anonyme.

d'après lui la mauvaise réputation de ces femmes est souvent infondée, et n'est pas à tenir pour compte[28].

Une fois la dénonciation terminée, le tribunal doit choisir s'il veut commencer la phase informative du procès : la dénonciation a-t-elle été convaincante ? Semble-t-il y avoir une menace hérétique ?[29] Dans la lignée de Masini, le frère inquisiteur Tommaso Menghini précise dans son manuel que huit circonstances doivent être énoncées dans la dénonciation : le temps du crime, le lieu, les témoins présents, le nombre de fois que le crime a été effectué, la « *causa della scienza* », les possibles complices, l'occasion du crime et enfin les « instruments superstitieux » utilisés[30]. Comme Masini, Menghini insiste sur le fait que l'interrogatoire ne doit pas être suggestif[31]. C'est exactement ce qu'il se passe dans notre cas, la dénonciation de Domenico Burli est assez précise, et l'inquisiteur demande peu de précisions à la fin de son exposition, et le procès commence.

Si la décision est prise de commencer la phase informative, le tribunal se doit d'interroger les témoins nommés par le dénonciateur, ou ceux qui pourraient avoir un lien avec la personne accusée, pour comprendre s'ils corroborent la version de celui-ci, et également pour obtenir plus d'informations sur l'accusé. Pour ce faire, le tribunal doit convoquer les témoins en fonction de leurs disponibilités et leur distance : de cette manière, il est certain que ces témoins pourront comparaitre[32].

On constate donc ici que l'inquisiteur vénitien est sur la même longueur d'onde que Masini : il laisse parler l'accusateur, et lui pose quelques questions à la fin de son exposé. Dans notre cas, il n'a pas besoin de précisions sur les crimes relatés, puisque Domenico a été très précis. Même s'il affirme avoir pris légèrement part aux pratiques de Bartolomeo

---

[28] « *facilmente si leva cotal fama contro a qualche donna, massimanete quando è vecchia e brutta […] debole indicio è quello di cotal fama* », *ibid*., p.178.

[29] Notons dès à présent qu'à Venise, les raisons de la poursuite d'une enquête sont parfois floues. Si la possibilité d'une disparition d'une partie des fonds des archives est possible, il se peut également que cela dépende du caractère de l'inquisiteur, zélé ou peut-être plus clément.

[30] Meneghini, *op. cit*., p.1), dans la deuxième partie dédiée aux procès pour sortilèges.

[31] *Ibid*., p.21.

[32] « *Et si avvertirà d'assegnare alla persona, che si cita, tempo commodo per poter comparire, considerata la distanza del luogo, dove stà* », *ibid*., p.27. Notons ici que Masini demande aux inquisiteurs de traiter différemment les personnes d'un statut plus élevé, en envoyant une personne « particulière » lorsqu'il s'agit de les informer qu'ils sont convoqués devant le Saint Office, et qu'il propose également à l'inquisiteur de se déplacer directement chez les femmes nobles pour ne pas les déranger. « *Si havrà anche non mediocre consideratione, se alcun testimonio fosse persona di grado, o autorità, o nobiltà segnalata, di mandare qualche persona particolare, & non essecutore, a chiamarla, e spetialmente donne nobili, le quali anche (considerata la qualità loro) potrà l'Inquisitore, o andare, o mandare ad essaminare alle loro case* », *idem*. C'est exactement ce que l'inquisiteur fait dans notre procès, car il décide de rencontrer un noble dans un lieu « plus approprié » lors de l'interrogatoire de témoins, le 13 avril 1684.

et Elena, il n'a pas besoin d'abjurer : son rôle est mineur, et il s'est auto-dénoncé, acte qui promet, en principe, une peine plus légère de la part de l'Inquisition[33]. Cette promesse du tribunal incite par conséquent les fidèles à venir se dénoncer d'eux-mêmes : leur sort est moins dramatique s'ils confessent eux-mêmes leurs fautes plutôt que d'être dénoncés par une tierce personne.

Deux mois après la dénonciation de Domenico Burli, le 16 mars 1684, le tribunal ne décide pas d'interroger un témoin, mais directement une accusée : Elena Zanessi, la belle-mère de Bartolomeo, principale inculpée dans les récits de Domenico. Et c'est bien en condition d'accusée que celle-ci est appelée devant le Saint Office, car les questions posées par l'inquisiteur sont celles recommandées par Masini lors du premier interrogatoire d'un accusé.

Effectivement, selon Masini, si un témoin affirme ne pas savoir la raison de sa convocation, l'inquisiteur devra insister, et poser des questions de plus en plus précises. Cependant, le juge ne doit pas révéler la teneur du délit, ou même qui serait l'accusé, ni le dénonciateur. En effet, pour tenter de faire parler un témoin qui affirme ne rien savoir, l'interrogatoire se fait d'abord d'une manière peu détaillée : l'inquisiteur demande dans un premier temps, d'une manière très large, si le témoin connait un hérétique, « *An cognoverit, vel cognoscat aliquem haereticum, seu aliquos haereticos, vel de baeresi suspectos, aut hereticorum fautores, vel incantatores, aut blasphemos haereicales, seu maleficos, sortilegos, vel non viventes secundum ritum S. Catholica Ecclesiae*.». De cette manière, le témoin n'est pas totalement guidé, et ne connait pas la nature du délit, ni la personne qui est accusée : l'inquisiteur ne dévoile rien. Si le témoin persiste en affirmant qu'il ne connait aucun hérétique d'aucune sorte, alors l'inquisiteur pourra simplement demander s'il connait l'accusé en question, sans pour autant désigner la nature du délit. Mais ce n'est pas ce que fait notre inquisiteur dans ce procès, puisqu'il lui pose la question suivante :

[33] Adriano Prosperi fait remonter cette pratique de la comparution spontanée à la bulle papale du 5 janvier 1559, de Paul IV, où le pape demande aux confesseurs de faire admettre à leurs pénitents les lectures hérétiques qu'ils ont pu avoir, mais également celles des autres (Adriano Prosperi, *op.cit*. 1996, p.230). D'après Elena Bambrilla, la pratique avait déjà commencé avec l'édit de Jules III, du 29 avril 1550, qui incitait les détenteurs de livres interdits à les donner à leurs confesseurs, avec comme récompense le pardon donné par l'inquisiteur lorsqu'il aurait dénoncé sa personne et ses complices (Elena Bambrilla, « Un percorso segreto e tortuoso. la comparizione spontanea in alcuni recenti studi sul sant'Officio di Aquileia e Concordia », *Storia e Società*, vol.145 (2014) : p.536.

« *Se conosce alcun heretico, mago, sortilegho, che habbi fatto, ò procurato, ò insegnato far stregharie, massime con abuso de sagram(en)ti, e cose sagre, ò che habbi bestem(m)iato hereticalm(en)te, ò in qualche maniera sospetto d'heresia.* »

Si la question peut sembler identique à celle posée aux témoins d'un procès, on peut cependant y voir une nuance : l'inquisiteur spécifie dans un premier lieu le crime de sorcellerie (utilisant d'ailleurs le terme de *mago* et de *sortilego* au masculin). Et c'est d'ailleurs ce que recommande Masini lors de l'interrogatoire d'un accusé, dans la partie « *Modo d'essaminare i Rei nel Santo Officio* »[34], puisqu'il propose la question suivante : « *An cognoscat aliquos hæreticos, magos, sortilegos, incantatores, blasphemos, libros hæreticos tenentes, ac legentes, & alios huiusmodi suspectos de hæresi*. »[35].

Cependant, l'inquisiteur vénitien ne demande pas à Elena de décliner son identité, donc il s'agirait peut-être d'une astuce de sa part pour ne pas la faire se sentir accusée, qu'elle puisse prendre confiance et raconter ce qu'elle sait.

A la question de l'inquisiteur, Elena répond sans problème, mais raconte une autre histoire que celle de Domenico. En effet, elle raconte qu'elle l'a connu en allant en pèlerinage à Milan pour la dévotion de San Carlo, démontrant ainsi sa bonne foi de chrétienne. Elle raconte qu'une fois arrivés à Crema, Domenico et un autre ont voulu trouver un trésor, grâce à la magie. De la même manière, Domenico aurait trouvé, toujours à Crema, un secret pour pouvoir gagner aux jeux, mais il ne l'aurait pas partagé avec Elena.

A partir de ce moment, les questions de l'inquisiteur se font plus précises, puisqu'il demande à Elena s'il est vrai que Domenico lui aurait affirmé que pour gagner aux jeux il suffisait de baptiser un aimant, et qu'il fallait de l'huile sainte ainsi qu'un prêtre[36]. Elena, semblant étrangement offusquée par cette question, répond de la sorte : « *Oh oh, guardi Dio, mai mi hà detto esso D(ome)nico Burli, nè altri qui in Ven(ezi)a, q(ue)ste cose. Ben si à Crema esso Burli, cosi videndo, si diceva che p(er) vincer al gioco vi voleva della Calamita, e dell'Oglio S(an)to per battezarla.* »[37]. Il semblerait donc qu'elle ne cherche pas à incriminer Domenico dans un premier temps (ce qui changera par la suite du procès), et qu'elle ne sache pas qu'il soit son accusateur.

---

[34] *Sacro Arsenale*, p.38

[35] *Ibid*., p.39.

[36] « *Se alc(un)o hà mai detto ad essa consti(tui)ta, che per vincer al gioco bisognava battezare della calimita, mà vi voleva dell'oglio santo, et un prete*. » (*Savi all'eresia*, b.123, f3v)

[37] *Idem*

Par la suite, aux questions de plus en plus précises de l'inquisiteur, elle invoquera le nom de Dieu à plusieurs reprises pour montrer qu'elle semble scandalisée par les faits qu'il lui raconte. D'ailleurs, lorsqu'on lui demande si elle-même a déjà cherché à récupérer de l'huile sainte et à la donner à une autre personne, elle ne répond pas directement à la question, mais répond ironiquement de la manière suivante : « *Dio Benedetto, ch'è cos ache si possi trovar cosi facilm(en)te. Mi hò trovò ste robbe, la me fà stupida* »[38]. Devant cette réponse, l'inquisiteur lui demande de répondre clairement par oui ou par non.

Ensuite, le juge lui annonce qu'il a été informé dans son tribunal qu'elle s'était bien procuré de l'huile sainte pour ensuite la donner à Domenico Burli, pour faire ensuite baptiser un aimant, le tout pour gagner aux jeux. Cependant, Elena n'en démord pas et affirme que ce n'est pas vrai, et que les personnes qui l'accusent sont des personnes méchantes, qu'elle aurait bien trop peur de « se brûler vivante » si elle touchait ce type de matériau. Et lorsque l'inquisiteur lui demande d'affirmer la vérité, comme le conseille Masini, la réponse d'Elena est sans appel : « *La mia conscienza è netta di q(es)to, et hò detto la verità certissimo*. » De nouveau, on dénote cette insistance sur la conscience des fidèles, mais qui, pour l'instant, provient des personnes elles-mêmes. En effet, pour le moment, il ne s'agit pas de l'inquisiteur qui insiste, dans le but d'obtenir la vérité, sur l'état de la conscience de la personne interrogée. On constate cependant que les personnes savent qu'elles doivent montrer que leur âme est tranquille. Après ce premier court interrogatoire, Elena est renvoyée chez elle, sous serment de silence, comme le veut le rite inquisitoire.

Cinq jours plus tard, se présente « spontanément » Flavia Scaramuzzina, qui dit avoir été *poussée par son confesseur*. La chronologie est assez troublante : on peut en effet se demander si Flavia a été informée par Domenico, ou Elena de leur passage devant le Saint Office. On trouve un élément de réponse à la fin de sa déposition : elle affirme qu'elle a croisée quelques jours auparavant Elena devant la maison de Domenico, qui lui aurait dit qu'elle avait été interrogée par le Saint Office, mais qu'elle avait tout nié, et que Flavia devrait en faire autant, même si elle fait serment de vérité[39].

---

[38] *Idem*.

[39] « *Obligata dal mio confessore* » (f4r); « *la sud(et)ta Elena, q(ua)le mi disse ch'era stata chiamata à q(ue)sto S(anto) Officio, e che essa haveva negato ogni cosa, e mi disse che se fossi ancor io stata chiamata, mi haverebbe dato il giuram(en)to mà che dicessi che non sapevo niente* » (f5r)

En tout état de cause, Flavia apporte des informations sur Domenico, Bartolomeo et Elena. Elle raconte en effet qu'elle a entendu les trois individus parler entre eux de sortilèges pour gagner aux jeux, et sait également que Domenico est déjà allé chercher des trésors[40] près de Brescia. Pendant que Domenico était parti, Elena et Bartolomeo sont venus chez elle, puisqu'elle habitait dans la même maison que Domenico, pour lui demander si elle connaissait des sortilèges de magie rose, ainsi que pour retrouver des trésors. Elle leur enseigna alors deux sortilèges : un de magie rose, et l'autre dit *del ben voler*. De plus, Elena lui aurait admis avoir été celle qui est allée chercher de l'huile sainte (elle serait allée jusqu'à Trévise pour en trouver) ainsi que des aimants pour Domenico, mais que celui-ci lui aurait rétorqué qu'elle ne savait rien faire et aurait donc refusé son huile[41].

Fait inédit : Flavia affirme que Bartolomeo lui aurait avoué qu'il avait réussi certains sortilèges avec Elena pour gagner aux jeux, un an auparavant, et qu'il aurait également fait un pacte écrit avec son propre sang avec le Diable[42].

L'inquisiteur lui demande ensuite quelles sont ses liens avec les différentes personnes qu'elle accuse, comme il l'avait déjà fait avec Domenico. Elle répond qu'elle n'a aucun lien particulier, ni haine, ni amitié, et, elle aussi, affirme que si elle est venue raconter tous ces faits c'est pour soulager sa conscience : « *ch'è q(ua)nto devo per sgarico di mia conscienza* »[43].

Le même jour, après sa mère, se présente Rosa, la fille de Flavia :

> « *Essendo andata à confessarmi, non hà voluto il confessore assolvermi, se p(ri)ma non venivo à dar parte à q(ue)sto S(an)to Trib(una)le, come faccio* »[44]

---

[40] C'est d'ailleurs une pratique courante dans les accusations de sorcellerie que l'on trouve non seulement à Venise, mais dans la péninsule ibérique. On en trouve d'autres exemples dans d'autres régions : Jean-Michel Sallmann, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts: la quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle* (Paris: Editions Aubier, 1986) ; Maria Sofia Messana, *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna: 1500-1782* (Palerme: Sellerio, 2007).

[41] « *mi disse che d(et)to Burli li haveva detto, e fatto ritrovare dell'oglio s(an)to p(er) ritrovar un tesoro, e della calamita, e che poi l'haveva detto che non sapeva far niente, e ch'essa si era strascinata p(er) andare fino vicino à Treviso, per haver esso oglio s(an)to, e che l'haveva in casa di due sorti* » ASV, *ibid.*, f4v.

[42] « *qual Borto(olome)o anco mi hà detto che un'anno fa insieme con Elena sua suocera, et altri, hanno fatto gran cose per il gioco, et altro, et anco che fece un scritto col proprio sangue al Demonio, ma il tutto in vano* » (*idem*., f4v/f5r)

[43] *Idem*, f5r.

[44] *Idem*.

Elle aussi a donc été poussée par son confesseur à venir raconter ce qu'elle sait à propos de Domenico, Elena et Bartolomeo, sous menace de ne pas recevoir l'absolution. Vivant sous le même toit que Domenico, elle affirme que celui-ci lui avait demandé de dire à Elena chaque fois qu'elle venait qu'il n'était pas présent. En d'autres termes, il cherchait à l'éviter. Comme sa mère et comme Domenico, elle raconte l'histoire à propos des huiles saintes, de l'aimant et du baptême : les trois versions concordent. Elle n'a pas assisté aux scènes d'elle-même, c'est Domenico qui lui en avait parlé[45]. A la fin de sa déclaration, Rosa ajoute une information importante : elle aussi a parlé avec Elena avant de venir au tribunal, et celle-ci lui a dit qu'elle avait tout nié, et que Rose ne devait rien raconter, même s'ils la faisaient jurer de dire la vérité : il est donc clair qu'Elena, au-delà d'avoir violé son serment de silence, aurait également violé celui de vérité. Information encore plus importante donnée par la jeune fille : Elena cherche à fuir Venise.
De nouveau, Rosa, comme les autres témoins de l'événement, doit expliquer quel genre de relation elle entretien avec les personnes qu'elle accuse, et comme sa mère elle répond qu'elle n'est ni amie, ni ennemie avec ces personnes, mais qu'elle est venue, non pas pour soulager sa conscience, mais parce qu'elle a été « obligée par son confesseur ». De manière surprenante en effet, Rosa ne mentionne pas une seule fois sa conscience, mais bien son confesseur qui lui a refusé l'absolution[46].

L'affaire prend donc un tournant à partir de ce moment ; l'inquisiteur ne cherche plus à interroger les autres témoins cités par Domenico et Flavia, comme le requiert Masini dans son manuel, parce qu'il se trouve dans l'urgence d'arrêter les deux principaux concernés qui seraient en train de tenter de fuir la ville.

Le même jour, 21 mars 1684, un mandat d'arrêt est envoyé contre Elena Zanessi et Bartolomeo Vestini, et une perquisition est donnée à leur domicile. De nouveau, dans le manuel de Masini il est indiqué que si tous les éléments tendent à montrer qu'il existe en effet une menace d'hérésie, lorsque la majorité des témoins confirme la version du dénonciateur (resté anonyme), l'inquisiteur se doit de trouver la personne accusée. L'auteur conseille de mettre en prison directement le suspect, et d'effectuer une

[45] *Idem.*, f5v.
[46] Cela est peut-être dû à son jeune âge (19 ans), et au fait qu'elle ne soit peut-être pas autant habituée que sa mère aux cours de justice.

perquisition à son domicile, mais il n'exclut pas la possibilité de laisser le suspect en liberté[47].

Le lendemain de cette arrestation, Flavia Scaramuccina revient au tribunal pour recevoir l'absolution de l'inquisiteur, et est sommée de faire pénitence pour ce qu'elle a fait. En d'autres termes, sa comparution « spontanée » et sa démarche pour « soulager sa conscience » lui ont permis d'être lavée de ses péchés, même si elle avait affirmé de pratiquer de la sorcellerie, exactement de la même manière que Domenico.

Plus de deux semaines plus tard, le capitaine du Saint Office se présente devant le juge et explique qu'il a réussi à rattraper à temps les deux accusés, qui étaient dans un bateau pour partir vers Padoue. Bartolomeo était habillé en « habits de campagne » et portait deux lettres sur lui, tandis qu'Elena avait une oraison sur elle.

Dès le 11 avril, Bartolomeo subit son premier interrogatoire, qui se déroule de la même manière que Masini le décrit. L'interrogatoire des suspects d'après lui est en réalité assez similaire à celui fait aux témoins : l'inquisiteur doit d'abord demander à l'accusé s'il sait pourquoi il est présent, après qu'il a dû se présenter avec précision, et de la même manière que pour les témoins, si celui-ci affirme ne rien savoir et ne connaitre personne de suspect d'hérésie, l'inquisiteur précise ses demandes.

La différence que l'on peut noter se trouve dans les précisions de l'inquisiteur : il spécifie le crime, sans pour autant en accuser le suspect dans un premier temps, de manière beaucoup plus nette, en détaillant les actions ou les dires qui lui ont été rapportés. Une autre différence, primordiale, se trouve dans la manière de rappeler au suspect qu'il se doit de dire la vérité, utilisant l'exemple d'un blasphémateur : « *Et monitus ad veritatem clarè, & aprtè fatendam, &* exonerandam propriam coscientiam*, quoniam non videtur verisimile, quòd testes cum iuramento affirmaverint, se audivisse ipsum constitutum blasphemare, nisi verem audivissent, alioquin divitiùs in carceribus detinebitur, & in longum protrabetur expeditio eius causae, & acriùs punietur, si fuerit iudicatus convictus per testes, qàm si ipsemet veritatem delicti poenitens contra se ipsum fatebitur* »[48]. Au-delà de mentionner le fait que certaines personnes ont été témoins de son comportement hérétique, l'inquisiteur insiste sur la conscience de l'accusé, étant plus menaçant qu'avec

[47] Ce sont les mêmes recommandations que donne Deodato Scaglia dans son manuel de 1637. Voir John Tedeschi, « The Question of Magic and Witchcraft in Two Unpublished Inquisitorial Manuals of the Seventeenth Century », *Proceedings of the American Philosophical Society* 131, nº 1 (1987): p.98.

[48] *Sacro Arsenale*., p.42.

les témoins, et l'informant que s'il a été mis en prison auparavant, c'est parce qu'il a été accusé, et qu'il est donc le cœur de l'enquête.

Après cette première menace, l'inquisiteur, toujours d'après Masini, doit interroger l'accusé sur tous les détails qui ont pu être mentionnés contre lui. Si celui-ci continue de nier les faits qui lui sont reprochés, alors l'inquisiteur devra se renseigner sur les ennemis que pourrait avoir l'accusé[49]. S'il semble qu'il ait des ennemis importants, il sera interrogé sur leur identité et sur des témoins possibles à ce propos, pour s'assurer qu'il ne s'agisse pas du dénonciateur ou des témoins à charge contre lui. S'il ne semble pas avoir d'ennemis, alors l'examen se termine. En fonction des informations du Saint Office, le suspect peut être libéré, ou remis en prison pour un prochain examen. Si celui-ci affirme avoir des ennemis, mais qu'il ne nomme pas les bonnes personnes, ou simplement qu'il n'a pas de témoins pour vérifier ses dires, il est de nouveau demandé par l'inquisiteur de dire la vérité, toujours en insistant sur le fait qu'il existe des témoignages contre lui, et qu'il doit penser avant tout à sa conscience.

C'est ce que fait dans un premier temps l'inquisiteur vénitien avec Bartolomeo. Après lui avoir demandé s'il savait pourquoi il avait été appelé, et après la négation du suspect, l'inquisiteur pose des questions de plus en plus précises. Il lui demande par exemple l'explication d'une enveloppe remplie de terre retrouvée chez lui : à quoi servait-elle ? Bartolomeo explique qu'un certain Giuseppe Baffo la lui avait donné, et que la terre provenait d'une place de Venise sous laquelle il y aurait un trésor de caché. Il raconte ensuite qu'il a essayé à plusieurs reprises de chercher des trésors avec ce Giuseppe, accompagné d'un prêtre Bonaventura, qui a la réputation d'être un expert dans la chasse aux trésors, ainsi que dans la chasse aux fantômes dans les maisons[50]. S'il est aussi passionné dans la recherche de trésors, Bartolomeo explique que c'est parce qu'il a tout perdu, et qu'il n'arrive pas à rembourser ses dettes. Il prend également temps d'aviser l'inquisiteur qu'au-delà d'avoir perdu tout son argent, il est en train de perdre sa femme, parce qu'il est en train de tout perdre dans sa vie.

---

[49] « *Hora se il Reo dopo le obiettioni, & ammonitioni, che gli faranno state fatte, come di sopra, persisterà nella negativa, s'interrogarà, s'egli habbia nemici, & quali, & per qual causa* », *ibid.*, f5v.

[50] "*Et io parlai à d(et)to pre(te) Bonav(entur)a p(er) aver inteso p(er) voce pub(bli)ca, che foss virtuoso, e che si intedeva di simil cose di liberar case da davioli, e ritrovar tesori*" (Savi all'eresia, *ibid.*, f8v).

A propos de Domenico, il affirme l'avoir connu grâce à sa belle-mère, car ayant une pharmacie, il espérait pouvoir guérir, mais ce ne fut pas le cas. Il nie avoir fait usage d'huiles saintes ou quoi que ce soit de ce genre.

Si pour le moment Bartolomeo ne parle pas de sa conscience, il essaie tout de même d'expliquer sa souffrance à l'inquisiteur, et cela se ressent surtout dans sa manière de raconter des détails de sa vie personnelle qui ne semblent pas pertinents pour le juge ecclésiastique[51].

Malheureusement pour notre accusé, le 14 avril 1684, soit trois jours après son premier interrogatoire, un témoignage contre lui va l'accuser encore plus. Se présente en effet au tribunal le noble Antonio Bragadin, et raconte qu'il y a un certain temps, Bartolomeo lui avait donné une petite boite, enveloppée dans du papier, mais sigillée, en lui demandant de la garder le temps qu'il aille à Vicence, et qu'il l'aurait reprise par la suite. Cependant, le 11 avril, lorsque Antonio a entendu parler de l'incarcération dans les prisons du Saint Office à propos d'usage d'huile sainte, il a compris que la boite qu'il avait en sa possession pouvait intéresser le tribunal[52]. Son doute s'est avéré fondé, puisque lorsque les membres du tribunal ouvrent cette petite boite ils y trouvent deux ampoules remplies d'huile[53]. Le témoin s'en va ensuite, sous serment de silence.

Quatre jours plus tard, le tribunal rappelle Domenico Burli pour lui faire identifier les ampoules qui ont été amenées par le noble. Il doit d'abord en faire une description, puis ensuite les regarder pour confirmer s'il s'agit de celles qu'il avait vues quand Bartolomeo est venu chez lui. Bien malheureusement pour le suspect, Domenico les reconnait sans problème.

Le 20 avril, Bartolomeo est de nouveau interrogé, cependant, il nie tout. Il admet avoir donné une boite à Antonio Bragadin, mais uniquement car celui-ci pensait qu'il avait un trésor de caché dans sa maison, mais il affirme ne pas avoir été au courant de ce qui se trouvait dans cette boite, puisque c'était Elena qui la lui avait donnée, déjà fermée. Malgré

---

[51] Lorsque le juge lui a demandé s'il savait la raison de son incarcération, Bartolomeo avait répondu « *Hò ben pensato, e p(er) me non trovo cosa alc(un)a, q(ua)ndo non fosse qualche inganno de miei più congiunti, havendo io perso quel che non posso più acquistar, e di breve perderò anco la consorte, che va via con un puttello de 13 mesi.* » A propos de sa rencontre avec Domenico, sur demande de sa belle-mère, il explique son mal de la sorte : « *sperando anco di potermi liberar da un'infermità che patisco, ma niente si effetuò in d(et)to mio male, e cosi persi anco ogni speranza ne suoi segreti [di Domenico]* » (f9r).

[52] « *Da li doi in 3 g(ior)ni, intesi à dire, che d(et)to Vestrini era stato carcerato nel S(an)to Off(ici)o, et à causa de arti ogli s(an)ti, onde mi venne subito dubio, e scrupolo, se mai in d(et)ta scattola, essendo legiera vi fossero d(et)ti ogli s(an)ti* » (f10r)

[53] Il est évidemment impossible pour eux de prouver s'il s'agissait d'huile consacrée ou non.

les divers avertissements de l'inquisiteur, lui demandant de dire la vérité et lui rappelant qu'il était jugé devant un tribunal ecclésiastique, Bartolomeo ne cède pas.

L'inquisiteur lui demande alors s'il a des ennemis potentiels, ce qui expliquerait pourquoi il serait accusé de quelque chose qu'il n'a pas commis. Pour Bartolomeo, il s'agit d'un complot contre lui (il l'avait d'ailleurs déjà mentionné lors de sa première réponse lors de son premier interrogatoire). Il sait déjà qui est le comploteur : un cavalier de Crémone, qui aurait profité de son incarcération pour lui prendre son épouse[54]. Mais la liste de ses ennemis ne s'arrête pas là, puisqu'il nomme également Ippolito l'Astrologue (ami de Domenico, qu'il avait rencontré sur une place), Domenico Burli lui-même, sa propre épouse ainsi que sa complice : Elena. Il a également son explication sur le pourquoi d'un tel complot : ils veulent causer sa perte, et lui faire *perdre son âme*[55]. Et s'il en est convaincu, c'est parce que toutes les personnes nommées sont allées ensemble à Cremone, et sans lui, ce qu'il n'arrive pas à comprendre, à moins qu'ils soient tous allés comploter contre lui. Le juge lui explique à plusieurs reprises que des témoins l'inculpent, et que la boite avec l'huile sainte a été apportée après le début du procès, il ne s'agit donc pas d'un complot, ou de faux témoignages, comme le dit Bartolomeo.

Si notre accusé ne mentionne pas sa conscience pendant cet interrogatoire, c'est principalement car il essaie de démontrer aux juges que les accusations contre lui sont montées de toutes pièces. En gardant son registre « dramatique », comme nous l'avons dit précédemment, Bartolomeo cherche à montrer au juge à quelle point sa vie est difficile, il tente de faire comprendre qu'il est en fait une victime et qu'il n'a rien à se reprocher. Ce deuxième interrogatoire se termine à cause de l'heure tardive, et Bartolomeo ne sera pas interrogé avant un certain temps : il restera en effet deux mois en prison avant de pouvoir discuter de nouveau avec le juge.

Une semaine plus tard, soit le 27 avril 1684, Flavia revient au tribunal pour amener une pièce à conviction : un aimant blanc qu'Elena lui aurait amené. Après cette visite, l'inquisiteur choisit donc d'interroger de nouveau Elena, mais cette fois-ci totalement en qualité d'accusée. En effet, son emprisonnement et les questions posées par l'inquisiteur ne peuvent plus laisser de doutes à Elena, comme cela pouvait être le cas lors de sa première rencontre avec l'inquisiteur : elle n'est pas témoin de l'affaire, mais bien le

[54] "*Stimo sij mio inimico un tal cavallier, Marchese Ugolani da Cremona, q(ual) deopo son carcerato, si tiene mia moglie, e stimo ch'esso sij il machinatore di q(ue)sta facenda*." (f13r)

[55] "*Et questi tutti per causa di levarme l'honore, la robba, la vita, e farmi perder la prop(ri)a anima*." (f13r)

centre du procès, avec son gendre. Arrêtée le 25 mars, elle est donc en prison depuis plus d'un mois, et elle n'a pas pu s'expliquer avec l'inquisiteur depuis sa convocation du 16 mars.

Si Masini ne mentionne pas le temps d'incarcération avant d'interroger les accusées, on peut imaginer qu'il s'agisse là d'une sorte de pression psychologique du tribunal sur ses accusés : les semaines en prison leur permettent d'avoir le temps de penser à leurs actes. Cette pression n'est cependant pas la seule explication : le Saint tribunal se réunissant seulement trois jours par semaine, et ayant différents cas à traiter, il manque de temps, les cas de sortilèges n'étant pas la priorité dans les différents cas d'hérésie.

Toujours est-il qu'à la manière des accusés, elle doit décliner son identité, et expliquer pourquoi elle est en prison d'après elle. Cette fois-ci, elle donne une nouvelle explication : d'après elle, elle est incarcérée car quatre jours avant d'être arrêtée par le capitaine, Domenico Burli (son principal accusateur, en effet) lui avait demandé si elle connaissait des lieux où étaient cachés des trésors, car il connaissait des sortilèges pour les retrouver. Elle expliqua qu'elle savait, grâce à son gendre qui cherchait également les trésors, qu'il y en avait sûrement un sous la maison d'une noble vénitienne, ainsi qu'à Vicence, puisque Bartolomeo y était allé. Cependant, celui-ci avait tenté de trouver les trésors à l'aide d'un religieux, et si elle dit ne pas savoir son nom, on apprend par la suite qu'il s'agit du prêtre Giuseppe Baffo dont Bartolomeo a déjà parlé. Le prêtre et son gendre n'ont cependant rien trouvé ; ce à quoi Domenico répondit à Elena que le prêtre ne savait pas bien effectuer les sortilèges, mais que lui savait bel et bien le faire[56].

Elena nous donne également une explication sur la boite contenant l'huile sainte : c'est en fait Domenico qui la lui aurait apportée, enveloppée dans du papier, en lui affirmant que cela permettrait de trouver le trésor dans la maison de la noble. Elle donna ensuite cette boite à Bartolomeo, qui la consigna à son ami noble, qui aurait un trésor caché dans sa maison[57]. De cette manière, on se trouve dans un cercle vicieux : qui a fait cette boite avec les flacons d'huile supposée bénite ? Domenico accuse Bartolomeo, mais ce-dernier accuse sa belle-mère, qui accuse quant à elle Domenico. L'avantage qu'a l'accusateur sur

---

[56] « *esso D(ome)nico mi disse che d(et)to religioso era un triste, che c'ingannava, mà ch'esso haveva modo di ritrovarli* », (f14r)

[57] « *venne à casa mia d(et)to D(omeniàco Burli, e mi portò una scattola involta in carta, et mi disse che entro vi era il secreto p(er) tritrovar li danari. Io stimando vi fosse entro qualche spirito, posi attorno la mia corona ad essa scattola, e subito la portai di s(opr)a ad esso Bort(olome)o mio genero, che la prese, e la consegnò ad altra persona, ove si haveva d'andare, senza dirmi a chi.* » (*idem*).

les deux accusés, est qu'il s'est présenté de lui-même : il est donc celui qui ne sera pas inquiété.

Quant aux accusations d'avoir expliqué à d'autres personnes ce qui avait été dit lors de son interrogatoire au sein du Saint Office, Elena choisit de tout nier. Elle affirme qu'elle a effectivement bien raconté à certaines personnes qu'elle avait été convoquée, mais n'aurait pas divulgué ce qu'on lui aurait demandé. Elle dit avoir respecté son serment : son interrogatoire se termine là, sans mention de sa conscience.

Elle est réinterrogée le 2 mai, soit cinq jours plus tard. L'inquisiteur lui demande si elle a d'autres choses à ajouter à ses déclarations, pour soulager sa conscience[58]. Cependant, elle affirme qu'elle n'a rien à ajouter à ses déclarations, et continue de nier les faits qui lui sont reprochés malgré le fait que l'inquisiteur souligne à plusieurs reprises que des témoins disent le contraire. L'inquisiteur n'obtient pas plus d'informations.

Il choisit donc deux jours plus tard d'interroger le prêtre Giuseppe Baffo, mentionné par les divers protagonistes, pour avoir d'autres informations, Elena et Bartolomeo niant les faits qui leur sont reprochés. Celui-ci affirme ne pas connaitre d'hérétique et ne pas savoir pourquoi il a été appelé à témoigner devant le Saint Office. On lui demande d'expliquer quel genre de lettres il a échangé avec Bartolomeo. Il répond qu'il s'agissait simplement d'affaires, car Bartolomeo étant *sensale*[59], il lui parla d'une noble cherchant à se remarier. L'inquisiteur lui souligne que des lettres ont été retrouvées sur Bartolomeo, et qu'il semblait plutôt qu'il s'agissait de secrets à connaitre pour retrouver des trésors. En effet, ses lettres sont très évasives et peuvent sembler être écrites de manière codée, comme l'exemple suivant :

> « *La prego quanto so, e posso ad usar ogni dilligenza p(er) che sia effettuato quanto siamo concordem(en)te restati in appuntam(en)to, ne mi posso persuadare che le cose muttino faccia. Mentre l'ingenuità del R(everen)do Padre Bonaventura non puo' permettere che ne io, né la Gentildonna possiamo dubitare. Onde lei è pregata all'esecutioni, come ho detto, et consolarci subito con due sue righe* »

On peut en effet constater de cet extrait que l'argument dont il est question dans cette lettre est secret, puisque son auteur ne dévoile pas de quoi il s'agit précisément, mais on

[58] « *Se li occorre dir cosa alc(un)a c(irc)a la sua causa per sgravar la sua conscienza* », (f15r)

[59] Il n'existe pas d'équivalent en français, les traductions proposent « entremetteur » ou « marieur », mais il s'agit plus d'une sorte de notaire, s'occupant de divers contrats, impliquant de l'argent.

sait qu'un accord a été passé entre lui et Bartolomeo, qui semblerait avoir promis d'effectuer quelque chose pour lui, et la *Gentildonna* dont il est question. Cependant, Giuseppe n'est pas d'accord avec l'interprétation de l'inquisiteur, et affirme qu'il a parlé uniquement de contrat de mariage avec Bartolomeo, et que les enveloppes remplies de terres retrouvées au domicile de celui-ci étaient des enveloppes qui contenaient des vêtements. Son interrogatoire se termine, et Giuseppe repart chez lui.

Pour tirer l'affaire au clair, le tribunal appelle ensuite le 16 mai la noble qui chercherait à se marier : Angela Galli. Elle affirme connaitre Giuseppe Baffo car il lui a déjà rendu certains services et elle voyage parfois avec. Elle ne connait pas d'hérétiques, et n'a jamais entendu parler de sortilèges. Lorsqu'on lui demande si elle a entendu parler de maisons hantées par des esprits, elle répond qu'elle en possède quatre à Vicence et une autre dans la campagne, et qu'elle n'y a jamais entendu d'esprit. Elle affirme connaitre également Bartolomeo, au travers de sa profession, et qu'elle a eu affaire à lui pour des histoires de ventes de sa maison, des histoires d'argent, et également car elle voulait se remarier, d'où la lettre qu'elle a faite écrire à Giuseppe Baffo pour Bartolomeo. De nouveau, l'inquisiteur est peu convaincu par cette explication sur la lettre, et lui affirme que cette lettre semble plutôt mentionner des secrets de sorcellerie. Cependant, celle-ci affirme que si sa lettre avait ce caractère « codé », c'était parce qu'elle ne voulait pas que d'autres personnes sachent qu'elle cherchait à se remarier[60].

Le tribunal se retrouve donc face à des accusés, ou des complices, qui nient ce qu'on leur reproche et qui s'accusent entre eux. Malgré les témoignages, qui parfois ne concordent pas, et les preuves physiques que les membres du tribunal détiennent, il est difficile de pouvoir juger du degré de culpabilité des accusés. Or, le tribunal a tendance à utiliser plutôt les aveux comme unique preuve valable dans les cas de sorcellerie[61]. En effet, les preuves sont une question délicate pour les cas contre les sorciers. Bien évidemment, il peut exister des preuves directes : des incantations écrites à la main faites aux démons, au diable, ou tout genre de matériel écrit retrouvés sur les accusé.e.s ou chez eux. Cependant, les preuves physiques que détient le tribunal dans le cas contre Bartolomeo sont indirectes : les enveloppes remplies de terre, une boite détenant deux ampoules remplies d'huile et une lettre évasive qui cherche à rester secrète. Comment est-il possible de

[60] "*e la secretezza che in d(et)te l(ette)re raccom(m)andavo, era perche non volevo si sapesse esso m(at)rimonio, in riguardo de miei parenti, e nemici*" f18v

[61] Au moins contre les laïcs, voir ci-dessous.

prouver que ces différents objets ont été utilisés à des buts hérétiques ? La terre, l'huile et les aimants retrouvés restent des objets « communs », et à moins qu'un individu confirme avoir vu de ses propres yeux la consécration (ou le baptême dans le cas de l'aimant), il est impossible de savoir si ces objets ont pris un caractère sacré. D'ailleurs, Masini le souligne dans les cas de sorcelleries féminines : il ne faut pas se fier à certains objets retrouvés chez les *sorcières,* puisque ce sont généralement des objets que l'on trouve chez toutes les femmes[62]. C'est un peu la même dynamique que l'on retrouve dans notre cas : l'inquisiteur doit s'assurer que les pièces à conviction qu'il détient prouve bel et bien la sorcellerie qui a été effectuée.

Pour tenter d'obtenir des aveux, l'inquisiteur vénitien organise une confrontation le 18 mai entre Giuseppe Baffo et Bartolomeo. Ce dernier maintient donc sa version : les enveloppes remplies de terre lui ont été données par Giuseppe, dans le but de retrouver un trésor. De plus, les lettres retrouvées sur lui, écrites de la main de Giuseppe, l'informaient qu'ils seraient allés à Vicence, dans une des maisons d'Angela, pour y discuter avec les esprits dans le but de trouver un trésor[63]. Il a en effet traité de mariage avec Angela, mais ce n'était pas l'argument des lettres retrouvées. Le tribunal demande à Bartolomeo de redire sa version en regardant Giuseppe, il s'exécute, mais cela ne suffit pas puisque Giuseppe refuse de changer de version, et répond à Bartolomeo qu'il ment[64]. Au vu de la négation persistante de Giuseppe, le tribunal décide alors d'arrêter la confrontation et de remettre celui-ci en prison.

Une semaine plus tard, le 28 mai 1684, est appelé à témoigner le prêtre Bonaventura, impliqué entre Giuseppe et Bartolomeo, puisque son nom est cité dans les lettres citées ci-dessus. Comme l'avait souligné Bartolomeo, ce prêtre avait la réputation de savoir retrouver des trésors, mais il n'était pas aussi expert que cela d'après Giuseppe. De nouveau, on constate la volonté de l'inquisiteur d'interroger tous les individus impliqués dans ces histoires de recherches de trésor, pour tenter de trouver qui est le réel coupable derrière. Déclarant ne pas savoir pourquoi il a été appelé, il affirme par la suite que

---

[62] "*Ne meno si lasci [il giudice] muovere dal ritrovarsi alle volte in detti mobili qualche ago, perche dove son donne, non è maraviglia, che si possano in ispatio di tempo molti aghi racchiudere in simili masseritie*." (*Sacro Arsenale*, p.77)

[63] "*Et la mia chiamata che mi vien fatta da d(et)to Giuseppe Baffo nelle sud(et)te due lettere, era per andar à Vicenza, in casa di d(et)ta Angela, insieme col p(re)te Bonaventura, p(er) veder di scacciare li spiriti se ne fossero stati, p(er) ritrovar repostigli de danari, com ho già detto*" (f19v)

[64] "*Non è vero niente, sono sue inventioni. Né meno ho io datoli q(ue)ste carte di terra, ben si le mostre di robbe, o drappi da vendere*." (f20v)

Bartolomeo lui a demandé lors du dernier carnaval s'il savait retrouver des trésors. Or, le prêtre, mettant en avant son rôle de bon chrétien, affirme qu'il avait reproché à Bartolomeo de lui poser cette question, puisque chercher des trésors n'était pas quelque chose de bon à faire[65]. De nouveau, on constate que le prêtre, pourtant accusé par Bartolomeo, se place comme homme de foi qui, non seulement refuse de s'impliquer dans des affaires de secrets magiques et de chasses au trésor, mais également comme voulant aider Bartolomeo en lui faisant comprendre qu'il ne devait pas s'impliquer lui non plus.

Pour ce qui est de Giuseppe, il reconnait l'avoir connu au travers de l'histoire de mariage d'Angela. Celui-ci lui aurait conseillé de ne pas célébrer le mariage d'Angela, s'il ne voulait pas avoir de problèmes avec sa famille.

Enfin, il corrobore la version de Giuseppe et d'Angela, puisqu'il affirme n'avoir jamais abordé le thème de trésors ou d'esprits avec ces deux individus, et avoir seulement traité de mariage. Il devait certes aller à Vicence, mais non pas pour trouver un trésor dans l'une des maisons d'Angela, mais car elle l'avait supplié de célébrer son mariage là-bas pour ne pas avoir de problèmes avec sa famille, et il n'y est finalement jamais allé. Lorsque le tribunal lui lit des dépositions qui vont contre ses déclarations, il répond simplement que ces déclarations sont fausses. Son interrogatoire se termine, et il n'aura plus à se présenter devant le Saint Office.

En somme, toutes les versions semblent concorder, à part celle de Bartolomeo (sa belle-mère ne faisant pas partie de cette histoire de recherche de trésors à Vicence). Le tribunal décide donc de faire venir Giuseppe, en prison depuis une semaine, pour lui demander une dernière fois de dire la vérité. Il ne change pas sa version et le tribunal décide donc de le relâcher.

Le 30 mai, Elena subit un troisième interrogatoire où elle continue de nier. On lui lit certaines dépositions, en soulignant que toutes concordent contre elle : elle estime que ce ne sont que des calomnies.

> « *Et de novo amonita à dir la verità, non essendo verosi(mi)le che tanti test(imon)ij voglino deponer il flaso, qui in trib(una)le cosi tremendo, con tanto aggravio de lor conscienza, et anima, tanto più che d(et)ti test(imon)ij non si pressumono di lei nemici, e depongono obligati da loro confessore. Onde anco essa si esorta sgaricar la prop(ri)a consci(enz)a, altrim(en)ti si*

[65] "*Io le dissi ch'erano tutte vanità, e che haverebbero trovato delle bastonate*" (f21r)

tirerà in longo l'espedit(io)ne di sua causa, e se poi sarà giudicata convinta, sarà assai più rigorosam(en)te castigata »[66]

Cependant, devant son refus de coopérer, le tribunal décide de passer aux menaces, et de lui démontrer les faits. D'un côté, il est impossible qu'autant de personnes, poussées à venir parler pour sauver leur conscience et leur âme racontent des mensonges. De l'autre côté, l'inquisiteur lui rappelle qu'il serait mieux pour elle d'admettre ses fautes, pour avoir une peine moins lourde. Nous sommes ici totalement dans le compromis de conscience dont nous parlions précédemment : si l'accusée reconnait ses fautes, elle sera traitée avec plus de clémence. Au contraire, si elle refuse d'admettre quoi que ce soit alors qu'elle est coupable, elle subira une peine plus sévère. C'est de cette manière que l'Inquisition réussit à obtenir des confessions : en échange de la « vérité », ou plutôt de l'aveu de fautes, le tribunal promet une certaine clémence. De cette manière, il semble plus facile pour l'inquisiteur d'obtenir des confessions. Quant à la réalité de ces confessions, il est quasiment impossible de pouvoir dire aujourd'hui si elles sont réelles ou fausses… Ce système de chantage typique de l'Inquisition porte souvent ses fruits, mais pas dans le cas de notre accusée, qui continue de nier.

En effet, dans le cas d'Elena Zanessi, les menaces se révèlent inutiles, puisqu'elle refuse d'admettre ce qui lui est reproché :

« *Non posso dir altro, se non che sono test(imon)ij falsi, et io ho detto la verità, faccino quel tanto li piace. E dico che D(ome)nico Burli ha havuto sospetto che io li dessi qualche querella per diverse cause infame ch'egli ha com(m)esso, e io al tempo delle mie difese le addurò* »[67]

Elle ne cède donc pas aux menaces, et anticipe déjà la défense qu'elle compte faire. En effet, lorsque l'accusé ne reconnait pas les faits mais que des témoignages sont contre lui, une phase défensive est lancée. Mais le tribunal interrogera encore les deux principaux accusés avant de commencer la phase défensive.

Le 8 juin 1684 est appelé à témoigner Ippolito della Fabra, unique personne mentionnée par les mis en cause qui n'avait pas encore été interrogée.

Lorsqu'on lui demande s'il imagine pourquoi il a été appelé, il mentionne directement Elena. Celle-ci lui aurait en effet expliqué à plusieurs reprises qu'elle cherchait à retrouver

[66] f23r/v.
[67] *Idem.*, f23v

des trésors. Il l'a également vue avec un prêtre sur la place Saint Marc, à discourir de trésors cachés à retrouver.

Elena lui aurait également affirmé que Bartolomeo avait été en possession « il y a des années » d'huile sainte, et qu'il s'en servait pour retrouver des trésors ou bien pour gagner aux jeux[68].

Elle lui a également raconté qu'elle n'était pas en bons rapports avec Bartolomeo, car il se montrait agaçant envers elle. Celui-ci avait des bouts d'aimants blancs dans sa sacoche, et Ippolito l'avertit que c'était peut-être pour cela qu'il était agaçant. Elle déroba alors ces aimants, et en donna une partie à Ippolito, mais voulut les récupérer quelques mois plus tard[69]. Or, rappelons-nous que Rosa, fille de Flavia, avait apporté au Saint Office un aimant qu'elle disait appartenir à Elena. L'inquisiteur demande donc à Ippolito de décrire ce bout d'aimant : il semblerait qu'il s'agisse de celui apporté par Rosa : l'accusée ne l'aurait donc pas amené à un confesseur, car celui-ci se serait empressé de l'amener au Saint Office.

Il raconte enfin qu'une autre fois, se trouvant chez Bartolomeo, celui-ci lui parla du contrat de mariage qu'il devait faire pour Angela, mais surtout lui montra un manuscrit qu'il avait en sa possession dans lequel on pouvait retrouver des secrets de magie. De nouveau, le prêtre lui aurait affirmé qu'il s'agissait de mauvaise chose, et qu'il ne voulait pas s'impliquer[70].

De nouveau, les témoignages semblent accabler l'accusée, qui semble avoir un penchant, comme son gendre, pour les chasses aux trésors. Le 20 juin, soit deux mois après son dernier interrogatoire, le juge réinterroge une dernière fois Bartolomeo. Celui-ci demande pardon pour ses « manquements » qu'il a admis, mais continue néanmoins de nier tout ce qui lui est reproché. L'inquisiteur continue de lui relire des témoignages qui ont été faits contre lui, mais Bartolomeo refuse de changer de version.

---

[68] Les pages ne sont plus numérotées à partir de ce moment. Déclaration d'Ippolito du 20 juin 1684. « *mi ha detto che Bort(olome)o Vesterini anni fà aveva in casa dell'oglio santo per adoprarlo in trovar tesori, et anco se non fallo, per vincer al gioco* »

[69] « *Qual calamita era in diversi pezzetti, uno de quali mi ritrovo haver ancora in mia casa, et un altro pezzetto lo restitui nel mese di (dicembr)e, o Gen(nai)o possimi passati alla med(esim)a Elena, che venne à posta da me ç ricercarmi essa calamita, con pretesto che un confessore la voleva veder* ». Déclaration d'Ippolito du 20 juin 1684. On constate qu'il démontre à l'inquisiteur qu'il ne croit pas qu'Elena voulait montrer le bout d'aimant à un confesseur, et qu'il suspectait qu'elle voulait l'utiliser pour elle, soulignant son mauvais comportement.

[70] « *e le dissi ch'erano tutte vanità, infamità, e peccaminose, e che non volevo ingerirmi in simil materie, esortando pur esso à non s'ingerire* » (f21r)

De la même manière, Elena est interrogée une dernière fois deux jours après son gendre, dans un premier temps à propos de l'aimant qu'a reconnu Ippolito. On le lui montre, et elle affirme ne pas réussir à reconnaitre l'aimant qu'elle avait amené à Ippolito. Elle explique qu'elle ne pensait pas alors qu'il s'agissait d'aimant, mais de simples pierres. Lorsqu'elle récupéra les « pierres » qu'elle avait laissées à Ippolito, elle les aurait amenées à un « arménien » sur la place Saint-Marc, qui les avait analysées et qui avait affirmé qu'il ne s'agissait de « rien de bien »[71].

L'inquisiteur croit peu en sa version, puisqu'Ippolito avait décrit la pierre comme un aimant, avant même de le voir dans les pièces à conviction du procès, et qu'il était donc peu probable qu'elle ne sache pas qu'il s'agisse d'un aimant. Mais Elena, qui trouve toujours une réponse pour l'inquisiteur, répond de la sorte : « *Se l'ha indivonata, ha il Diavolo, et è Astrologo* »[72]. Elle choisit donc comme défense l'attaque contre ses accusateurs.

Elena est renvoyée en prison, mais revient ensuite voir l'inquisiteur pour lui demander de lui redire les différents témoignages faits contre elle. Son gendre se présente après elle, le même jour, pour demander également à réentendre les témoignages faits contre lui. On imagine tout de suite que les deux accusés veulent préparer leur défense.

En principe, lorsqu'un accusé confesse avoir eu un comportement hérétique, ce qui n'est cependant pas notre cas, son interrogatoire n'est pas encore terminé. D'après Masini, avant de passer à la sentence, le tribunal se doit de comprendre les raisons de son comportement[73]. Si l'accusé confesse avoir cru ou délibérément fait les crimes qui lui sont reprochés, il devra alors expliquer de quelle confession il est réellement, et enfin sera interrogé sur d'autres possibles hérésies qu'il aurait pu commettre, et s'il a des complices. Une fois cela fait, il devra affirmer qu'il ne croit désormais plus à ces hérésies, et qu'il se repentit de son comportement. Si le suspect ne renie pas ses croyances, alors l'inquisiteur

---

[71] « *ritornai dal d(et)to Ippolito, e mi feci dare un pezzetto di quelle pietre, che p(rim)a li havevo lasciato, et egli me ne diede un pezzetto, q(ua)le mostrai ad un Armeno sotto l'Astrologo di Piazza, q(ua)le mi disse che non era niente di buono* ». Déclaration d'Elena Zanessi du 22 juin 1684.

[72] *Idem*.

[73] « *se il reo havrà giuridicamente congessato, o pu sarà dopo la negativa rimaso legitimamente convinto, d'haver proferito bestemmie hereticali, o commesso fatti parimente hereticali, dovrà immediatemente essaminarsi sopra l'intention, o credenza sua, cioè, se ha col cuor tenuto, e creduto cio' […] interrogandolo distintamente sopra ciascuno di quegli articoli* », *Sacro Arsenale*., p.48

devra le déclarer suspect d'hérésie ; « *ex quibus inducitur haeresis suspitio valde quoque praesumitur ipsum constitutum circa praemissa malam credulitatem habisse*. »[74]
Il faut attendre la fin de l'interrogatoire pour pouvoir demander des informations sur de potentiels complices. Si les complices cités par l'accusé semblent plausibles, alors ils seront également appelés par le Saint Office, et l'inquisiteur, dans le cas d'un déni d'un des suspects, a le droit de les confronter. De la même manière, Masini explique comment confronter un témoin non complice à l'accusé, dans le cas où celui-ci persisterait à nier. Ces démarches permettent ainsi de mettre les accusés, ou les témoins, face à leurs contradictions, et de pouvoir relever le mensonge.

Le 27 juin la requête des deux accusés est acceptée, et ils reçoivent respectivement une copie anonyme des témoignages qui ont été faits contre eux.
Un avocat prépare leur défense, malheureusement il ne reste dans nos sources que certaines pages du dossier de défense. En général, les avocats ont deux « tactiques » défensives : décrédibiliser les témoins à charges, ou bien valoriser leurs clients.
Malheureusement pour nous, le dossier de défense préparé par l'avocat ne nous est pas parvenu, tout du moins entièrement. Il semblerait cependant que sa tactique défensive se base avant tout sur l'attaque des accusateurs et des témoins venus déposer pendant le procès.
Cependant, l'avocat de nos deux accusés, Girolamo Beningrado, prend le temps de souligner la nullité des déclarations des témoins (qui lui sont restés anonymes) contre ses clients, au vu de la copie des témoignages contre eux qu'il a pu voir. En effet, il demande dans sa défense, d'interroger des témoins à décharge, et de leur poser des questions sur Domenico, Flavia et Rosa en particulier[75], soulignant son incrédulité face aux déclarations. Des questions qu'il demande à l'inquisiteur de poser, on voit sa volonté de souligner la mauvaise conscience des personnes accusant ses clients. Par exemple, la question 19 de la défense concerne la relation de Domenico Burli avec Flavia et sa fille

[74] *Ibid*., p.50.
[75] L'avocat propose une liste d'une quinzaine de questions à poser aux témoins dont il donnera les noms, dont beaucoup concernent les autres protagonistes du procès, en corroborant la version de Bartolomeo et Elena. Par exemple, à propos du « complot » dont parlait Bortolomeo, l'avocat demande au juge d'interroger le témoins de la sorte : « *Se sappi, che il medesimo S(igno)r Marchese amoreggiasse Dorotta Moglie del Vestrini, et se sia arrivato à conseguire il suo intento doppo la pregionia del marito, conducendo essa sua moglie nella di lui casa e somministranli il suo bisogno* » (question 10 de la défense de Bartolomeo). A propos de Domenico, l'avocat propose de demander « *Che persona sia d(et)to Burli, se da bene o da male* » (question 17 de la défense des deux accusés)

Rosa, sous-entendant que Flavia était sa prostituée, et Rosa sa concubine[76]. Il propose donc d'interroger les témoins non pas sur le comportement de ses clients, mais sur celui de ceux qui les accusent. Il choisit donc une défense offensive.

En regardant d'autres défenses qui nous sont parvenues, on constate dans beaucoup de cas que l'avocat a tendance à souligner la bonne foi de son client, et surtout qu'il a une vie de « bon chrétien ».

Par exemple, une année plus tôt a lieu le procès contre le prêtre Giuseppe Pelizzari[77]. Devant organiser sa défense, son avocat décide d'interroger les témoins de la défense sur sa vie de chrétien, et plus précisément sa vie de bon chrétien, pour souligner le fait qu'il parait peu probable qu'il ait commis un acte hérétique s'il est un exemple. C'est très souvent cette tactique défensive qui est mise en place par les avocats devant le Saint Office, mais ce n'est pas le cas de nos accusés étudiés ici.

Suivant la défense de l'avocat d'Elena et Bartolomeo, le tribunal interroge alors deux témoins[78] : Ippolito della Fabbra le 22 août 1684, déjà appelé en tant que témoin normal auparavant, et, encore plus intéressant, Domenico Cullari, qui ne connait pas les deux accusés, mais Domenico Burli, le 31 août.

Comme demandé par l'avocat, les deux témoins à décharge sont interrogés avant tout à propos de Domenico Burli et Flavia/Isabella Scaramucina, ainsi que de sa fille. Leurs révélations vont dans le même sens que ce qu'affirmait Bartolomeo : Domenico semble mener une vie immorale. Si Ippolito est clair sur la mauvaise réputation en générale de Burli[79], il confirme que celui-ci a bien eu des relations charnelles avec Flavia mais aussi avec la fille de celle-ci. Le deuxième témoin confirme sa version puisque Flavia lui aurait affirmé vouloir se marier avec Burli, mais elle ne pouvait pas, son mari étant encore vivant[80].

---

[76] « *Se sapi che Dom(eni)co Burli sia maritato, se habbi concubine e q(ue)sto tes(imon)e dica chi siano queste concubine, et quando nominaste Flavia e Rosa Scaramuccina sia interogato q(uan)to tempo habbi tenuto Flavia per meretrice et q(uan)to tempo sia che tenga Rosa per concubina* » (question 19 de la défense des deux accusés).

[77] ASV, *Savi all'eresia*, b.123, Iseppo Pelizzari.

[78] Il est impossible de savoir s'il s'agissait des deux témoins cités par l'avocat, ou s'il y en avait plus, le dossier de défense n'étant pas complet dans nos archives.

[79] « *sii di mala vita […] sii poco di buono* ». Déclaration du 22 août 1684, Ippolito dalla Fabbra.

[80] « *essa mi raccontò esse fugita da suo marito, e con d(et)to Burli faceva il comediante, o salta in banco, e volevano maritarsi insieme, dicendomi haverle fedi di sua libertà, ma io informato da paesani, intensi che d(et)to suo marito era ancor vivo, onde più volte la ripresi, et essa mi negava che fosse vivo* ». Déclarations de Domenico Cullari, du 31 août 1684.

Les révélations des deux témoins vont même plus loin puisque si Ippolito affirme que Burli a eu un enfant avec Flavia, Domenico quant à lui affirme qu'il en a eu également avec Rosa[81].

En conséquence, la technique défensive de l'avocat de nos accusés est donc d'attaquer l'accusateur. Malgré le secret de la procédure inquisitoire, les accusés ont donc su que Domenico Burli était leur dénonciateur. On peut l'expliquer par plusieurs raisons : faisant tous partie du même cercle de connaissances et d'amis, il est possible que quelqu'un l'ait raconté, malgré le serment de silence fait au tribunal. Il était également impliqué dans l'affaire de la recherche des trésors à l'aide d'un aimant baptisé, les accusés ont pu alors tout simplement faire le lien avec leur ami Domenico, d'autant plus qu'ils ont eu accès aux témoignages faits contre eux. Et même si ceux-ci sont anonymes, Domenico devait être le seul impliqué dans l'histoire de l'huile sainte.

Malgré tout, si ces deux témoignages soulignent une mauvaise vie de Domenico, et peut-être son implication dans les sortilèges de Bartolomeo et Elena, est-ce que cela suffit comme défense ? En effet, les accusés n'ont pas prouvé leur innocence, et leur défense a été basée sur l'accusation de leur complice.

Si la phase défensive d'un procès ne prouve pas l'innocence des accusés, cela ne met pas fin au procès. En effet, la sixième partie de l'œuvre se concentre sur l'interrogatoire des accusés lors de la torture. Selon Masini, elle intervient après la phase défensive du procès, lorsque le suspect n'a toujours pas admis sa culpabilité, et que ses témoins à décharge n'ont pas pu prouver son innocence. L'auteur met cependant en garde : il faut utiliser la torture uniquement lorsque les indices contre l'accusé sont vraiment convaincants[82], si les preuves contre lui ne sont que très faibles, mais que la torture a tout de même lieu, alors les confessions obtenues sont invalides[83]. Nous observons donc ici une réelle méfiance vis-à-vis de la torture, et des confessions qui peuvent en résulter. De plus,

---

[81] Le témoin raconte d'abord que Flavia lui a affirmé qu'elle avait fait deux enfants avec Burli : « *mi hà detto haver havuto due fig(lio)li con d(et)to Burli* », sauf que plus tard dans sa déposition, il raconte que Flavia lui a dit que Burli avait également un enfant avec sa fille Rosa, « *q(ua)le [Flavia] anco mi ha detto cheh à havuto figl(iol)i da d(et)ta Rosa sua figlia, e ciò l'ho inteso dire da molti altri pubblicam(en)te* ». *Idem*.

[82] « *Bene isconuerrebbe da dovero, anzi sarebbe cosa iniquissima, & contro alle leggi humane, e divine, l'esporre a' tormenti chi che sia, non precedendo alcun legitimo, e provato indicio* », *Sacro Arsenale*, p.131.

[83] « *& oltre a ciò la confessione, ch'indi seguisse, sarebbe invalida, e di niun momento, ancorche il Reo persistesse costantissimamente in essa: non dovendosi mai cominciar dalla tortura, ma da gli indicij* », *idem*.

lorsqu'un inquisiteur décide d'utiliser la torture sur un accusé, alors il doit absolument en avertir la Congrégation du Saint Office à Rome pour en avoir l'accord.

Si la torture est acceptée par Rome, alors elle peut avoir lieu, mais, de nouveau, Masini conseille la prudence dans sa mise en place. Il recommande au greffier d'écrire naturellement tout ce que l'accusé pourra dire, mais aussi les sentiments ou les cris qu'il peut exprimer[84]. Il s'agit là d'une manière de comprendre si les confessions sont réelles ou non lorsque le procès sera relu : pour comprendre si le niveau de douleur était trop haut pour le suspect, et si celui-ci a seulement confessé pour être libéré de la douleur.

L'insistance et le long développement que fait Masini sur la torture, sur lequel nous avons choisi de ne pas nous attarder, la torture n'étant quasiment pas utilisée à Venise[85], malgré ses recommandations « clémentes », nous montre que le tribunal agit tout de même avec une certaine sévérité dans les cas d'hérésie. La torture est rarement utilisée, mais reste tout de même autorisée, sous certaines formes, pour obtenir des aveux de la part d'un suspect.

Or, ce n'est pas le cas pour Elena et Bartolomeo, car leur défense semble avoir fonctionné : le 14 novembre 1684, après 8 mois passés en prison, l'inquisiteur les déclare libres. Il semblerait par conséquent que leur défense ait fonctionné.

Il est tout de même étrange de penser que malgré les accusations et les preuves contre nos accusés, et le fait qu'ils n'aient pas cherché dans leur défense à prouver le contraire, ait suffit à les faire libérer. Un cas de figure qui n'est pas mentionné par Masini est le nôtre : que faire si la vie de bon chrétien d'un dénonciateur est remise en question ? Il semblerait, tout du moins pour le cas vénitien, que les éléments fournis sur la vie de mauvais chrétien d'un accusateur permettent d'annuler les accusations qu'il a pu faire.

Au-delà de Domenico Burli, qui ne semble plus une source fiable, on note également que nos deux accusés n'ont jamais admis les faits reprochés. En effet, tous deux nient leur implication : Bartolomeo cherche à mettre la faute sur sa belle-mère, tandis que celle-ci incrimine Domenico. Jamais l'inquisiteur n'a obtenu une confession, malgré ses menaces

---

[84] « *Et procureranno i Giudici, che il Notaro scriva non solamente tutte le risposte del Reo, ma anco tutti i ragionamenti, e moti, che farà, e tutte le parole, ch'egli proferirà nei tormenti, anzi tutti i sospiri, tutte le grida, tutti i lamenti, e le lagrime, che manderà* », *ibid.*, p.134.

[85] C'est d'ailleurs le cas des autres cours judiciaires : la torture est peu utilisée. G. RUGGIERO, « Law and Punishment in Early Renaissance Venice », in *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 69, n°2, 1978, p.243-256.

à propos de la conscience des accusés, qui ont affirmé avoir la conscience libre de ce qui les accuse.

En conséquence, il semblerait que la confession soit la seule preuve tangible au moins dans les cas de sorcellerie, d'où la pression mise sur la conscience des individus, et sur leur morale chrétienne. Dans notre cas, elle n'a pas été obtenue : les deux accusés finissent par être relâchés.

Confesser, dénoncer et moins risquer : le compromis de conscience

Comme on peut le noter à travers le procès vénitien, mais aussi dans le manuel de Masini, la confession, est au centre des procès pour sorcellerie, et représente l'un des éléments centraux pris en compte pour la sentence. Par confession, nous entendons ici le fait d'admettre les péchés commis, autrement dit des aveux émis dans un contexte religieux[86]. Confesser ses méfaits peut également être effectué dans un contexte judiciaire, ce qui est également le cas ici, mais les confessions faites devant le Saint Office sont liées à la confession sacramentelle.

Il faut savoir que le nombre de comparutions spontanées augmente considérablement en Italie aux XVIIe et XVIIIe siècles : comme on le voit notamment au travers du texte de Masini, la Congrégation du Saint Office en a défini clairement les principes. Comme l'avait déjà souligné Giovanni Romeo, à partir du XVIIe siècle l'influence des confesseurs dans certains zone de la péninsule italienne augmente considérablement dans les matières de foi[87], et continue au XVIIIe siècle avec une attention particulière aux cas d'abus de sacrements. Par exemple, en décembre 1725, le patriarche de Venise informe la Congrégation du Saint Office qu'il compte réunir le mois suivant tous les confesseurs de la ville pour refaire un point sur la situation et répéter les règles qu'ils doivent suivre[88]. En effet, celui-ci constate qu'il existe encore beaucoup de cas d'abus de sacrement dans la cité, et qu'il faut donc rappeler aux différents confesseurs que leur rôle est de ne pas absoudre ceux qui s'en rendent coupable, pour ainsi laisser l'Inquisition traiter le cas.

---

[86] En latin comme en italien, le mot confession est utilisé à la fois pour parler de la confession sacramentelle et pour les aveux.

[87] Giovanni Romeo, « Confesseurs et inquisiteurs dans l'Italie moderne : un bilan », *Revue de l'histoire des religions* 220, 2 (2003): p.156.

[88] Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, fond *Trinity college*, b.32, ms. 1272, f.182.

Le processus de confession des actes hérétiques, des témoins comme de l'accusé, commence bien avant l'interrogatoire. En effet, les Vénitiens sont incités à se confesser régulièrement et de cette manière le confesseur prend la place d'une sorte d'enquêteur et interroge lui-même ses paroissiens, pour tenter de savoir s'ils ont des informations à propos d'hérésie[89]. Pour pousser la population à se confesser et dénoncer ce qu'elle pourrait savoir, le pouvoir religieux en place insiste principalement sur leur conscience de catholiques : les autorités religieuses mettent au premier plan le salut de l'âme des fidèles. De cette manière, il est possible de faire avouer plus facilement. C'est le seul moyen pour l'autorité religieuse de réussir à faire confesser ses fidèles à l'Inquisition : les confesseurs, tenus par le secret de leur statut, ne peuvent pas aller eux-mêmes renseigner l'inquisiteur[90].

Si la sorcellerie continue à représenter une menace au XVIIIe siècle, c'est avant tout car elle est une concurrente du pouvoir religieux. En effet, la sorcellerie et la magie sont utilisées par les Vénitiens pour obtenir une vie meilleure, de manière moins fastidieuse que la religion puisqu'elles proposent des résultats immédiats. Dans le cas Bertignoni, comme dans beaucoup d'autres cas, le péché est encore plus grave, puisqu'il s'agit d'utiliser les moyens mis en place par l'Eglise, autrement dit les moyens sacrés, pour arriver à des fins personnelles. Il s'agit alors d'une hérésie grave.

Cependant, l'Inquisition romaine cherche à avoir le plus de retenue possible vis-à-vis de la sorcellerie, comparé à d'autres zones européennes où les bûchers continuent[91], c'est

---

[89] Adriano Prosperi et Giovanni Romeo ont tous deux étudié le lien entre la confession et l'Inquisition. Ici, il ne s'agit pas de s'interroger sur qui a le plus de pouvoir entre le confesseur et l'inquisiteur, mais bien de montrer qu'il s'agit de deux figures distinctes mais complémentaires. Comme l'a montré Adriano Prosperi, le canal de communication réservé aux confesseurs est utilisé pour faire passer les informations dans les deux sens ; les pénitents sont informés de la gravité de l'hérésie, et du risque qu'ils encourent devant l'Inquisition, tandis que l'inquisiteur obtient des informations sur les pratiques hérétiques des pénitents. Adriano Prosperi, « L'inquisitore come confessore », *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, édité par Paolo Prodi (Bologne : Il Mulino, 1994): p.200.

[90] Voir Bartolomeo: de Medina, *Breve instruttione de confessori, come si debba amministrare il sacramento della penitentia, diuisa in due libri, del m.r.p.f. Bartolomeo de Medina ... Nella qual si contiene tutto quello che deue sapere, & fare il sauio confessore per saluar l'anime, & tutto quello che debba hauer il penitente per conseguir il frutto di cosi mirabil medicina. Nuouamente tradotta dalla lingua spagnuola nella italiana* .. (Venise: appresso Domenico Nicolini, 1582).

[91] Même au XVIIIe siècle, certaines zones du monde occidental continuent d'organiser des bûchers pour sorcellerie. Par exemple, seulement en Bavière, on compte une centaine de bûcher au XVIIIe siècle (Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts: A Global History* (Cambridge: Polity Press, 2004) : pp.188-95)

pourquoi nous retrouvons la confession au centre de l'intérêt de l'inquisiteur. La confession représente ainsi la preuve la plus certaine que le juge peut obtenir.
Effectivement, les preuves de sorcellerie sont très souvent difficiles à trouver, comme l'a souligné Masini. A Venise, beaucoup d'objets du quotidien ou d'objets sacrés sont utilisés pour effectuer de la magie, mais il est difficile de le prouver pour l'inquisiteur. Comment savoir de manière certaine qu'un objet a obtenu des pouvoirs surnaturels, et comment être sûr qu'il a été utilisé ? Les juges inquisiteurs sont tout à fait conscients de cette difficulté, c'est pourquoi leur travail repose avant tout sur la confession des témoins et des accusés. Pour les obtenir, il souligne le besoin de sauver leur conscience.

De cette manière, la confession, entendue comme l'aveu de ses fautes, s'insère dans un processus de contrôle plus large, et devient ainsi un « instrument de dénonciation »[92]. Or, au XVIIIe siècle, soit plus d'un siècle après le Concile de Trente, la culpabilité inculquée aux fidèles catholiques est intériorisée, et de ce fait les Vénitiens semblent savoir lorsqu'ils doivent aller dénoncer une hérésie.
C'est d'ailleurs la raison pour laquelle beaucoup de comparutions « spontanées » ne mentionnent pas le confesseur, mais bien la volonté de décharger sa conscience. On ne peut pas savoir si les dénonciateurs et les dénonciatrices viennent sous la menace de la non-absolution faite clairement par un confesseur, ou s'ils savent pertinemment qu'il faut passer par le Saint Office pour être absous. Toujours est-il que beaucoup ne parlent pas de leur confesseur : ils auraient donc assimilé ce processus de contrôle, et de problème de conscience, processus que continue d'ailleurs l'inquisiteur lors des interrogatoires des témoins et des accusés. Les fidèles se trouvent dans un certain « repentisme »[93] que la longue durée leur a permis d'assimiler.

Cependant, on constate au travers des archives, et notamment dans le procès étudié ci-dessus, que le « compromis de conscience » n'a pas le même poids selon le statut social de la personne. Elena et Bartolomeo font partie d'un réseau de connaissance de certains nobles, et à ce titre, peuvent être plus facilement protégés.
Nous voyons dans d'autres procès que ce compromis de conscience ne s'effectue pas de la même manière selon le statut social d'une personne, et surtout selon le statut religieux.

[92] Elena Bambrilla., *Alle origini del Sant'Uffizio* (Bologne : Il Mulino, 2000): p.379.
[93] Elena Bambrilla, "Confessione sacramentale e inquisizione", *op. cit.* (2010): p.187.

En effet, nous le voyons par exemple dans le procès contre le prêtre Bertignone qui a lieu trois décennies plus tard, en 1718[94].

Celui-ci est accusé d'avoir essayé de consacrer des objets superstitieux pour le compte d'une certaine Giovanna Caterina, dans le but d'effectuer un sortilège. Or, si les deux personnes à l'origine du sortilège affirment ne pas avoir eu conscience qu'ils effectuaient de la sorcellerie, c'est le prêtre qui est condamné. Pourtant, Giovanna Caterina est l'initiatrice de la pratique : elle montre dans sa déposition qu'elle avait bel et bien l'intention de faire consacrer son objet superstitieux. De plus, même si celle-ci se présente elle-même devant le Saint Office, il ne s'agit pas d'une comparution spontanée comme l'a développé Masini, puisque le procès était déjà commencé et l'accusation déjà lancée contre elle. De son côté, Giuseppe affirme lors de ses deux interrogatoires qu'il ne savait rien du caractère superstitieux de l'objet en question. Il est puni finalement car il ne devrait pas opérer la magie, étant un représentant de la foi : son traitement ne doit pas, selon le tribunal, être le même que pour les personnes « normales », c'est-à-dire laïques, car il est censé montrer l'exemple.

Le cas Bertignone est symptomatique des procès pour sorcellerie du Saint Office vénitien : les ecclésiastiques se retrouvent toujours plus souvent sévèrement punis. Naturellement, l'usage d'objet ou de rite sacré, bien que très courant à Venise[95], représente une forme de sorcellerie plus dangereuse aux yeux de l'Inquisition. Mais les ecclésiastiques obtiennent un traitement spécial devant le juge, et même sans confession, les preuves et témoins contre eux sont suffisants à les faire condamner. Il y a donc ici une différence de traitement : le compromis de conscience promis pour les personnes laïques s'applique moins facilement aux hommes d'Eglise, car ils ont un statut religieux différent. Par conséquent, d'une manière étendue, l'expression du genre dans la hiérarchie religieuse a des répercussions sur le mode de juger.

Pour conclure, nous pouvons donc affirmer que l'inquisiteur vénitien suit les mêmes règles que propose Eliseo Masini dans son œuvre. En comparant un procès

[94] ASV, *Savi all'eresia*, b.138.

[95] Enrico Sorrentino, *Giuseppe Pelizzari e quel sicuro mezzo dell'olio santo: un processo inquisitorio veneziano del 1682-83* (Padoue: CLEUP, 2012).

« typique » du début du XVIIIe siècle avec le manuel, nous pouvons effectivement comprendre les similitudes, et le mode d'opérer qui est le même.

Si la sorcellerie ne semble pas un des crimes les plus graves jugés par l'Inquisition à cette période, on peut constater au travers des procès que la confession des fidèles est la base de ce système judiciaire religieux. D'une manière générale, dans la société catholique occidentale, la confession est présentée par le pouvoir religieux en place comme la possibilité du salut de l'âme, c'est-à-dire du pardon possible après avoir commis une erreur. En cherchant à faire confesser les accusés, l'inquisiteur leur propose donc le pardon. Or, ce processus d'admettre ses propres fautes ne commence pas au tribunal, mais bien avant : il commence avec la confession sacramentelle, qui, à partir du Concile de Trente devient le centre de la vie des fidèles. Le confesseur, un des représentants du pouvoir religieux, prend alors également une position d'enquêteur, et incite ses paroissiens à confesser les torts qu'ils ont pu commettre, ou les hérésies auxquelles ils ont pu assister. De cette manière, l'Eglise encourage les fidèles à surveiller la société en générale, la confession étant le meilleur moyen de surveiller la population, grâce à la population elle-même. Il s'agit alors d'un jeu sur la conscience des fidèles de l'Eglise, et même d'un compromis de conscience. En effet, un individu se présentant seul pour s'accuser devant le tribunal se voit promettre un procès plus clément, dans le sens où il obtiendra l'absolution plus facilement. En agissant de la sorte, l'Inquisition incite fortement les fidèles à venir soulager leur conscience. C'est par conséquent tout un système de délation qui s'est mis en place progressivement à partir du Concile de Trente, et qui est enraciné dans les mentalités au XVIIIe siècle. En effet, on continue de noter dans les archives vénitiennes que les Vénitiens continuent de se présenter devant le Saint Office pour venir soulager leur conscience.

Malgré tout, avec la baisse du nombre de procès pour sorcellerie, mais aussi pour hérésie en générale, principalement avec le XVIIIe siècle, on observe donc un affaiblissement de cette surveillance.

Enfin, la confession n'a pas le même poids selon le genre et le statut social : les hommes ecclésiastiques auront tendance à être plus punis que les autres d'une manière générale, ayant confessé ou non. En effet, contrairement aux autres, femmes et hommes laïcs, les ecclésiastiques ne peuvent pas feindre l'ignorance lorsqu'ils ont effectué un péché. De

cette manière, l'Inquisition vénitienne a tendance à punir plus le choix délibéré d'effectuer un crime plutôt que de l'avoir effectué sans s'en rendre compte.

Avec cet instrument de la confession, l'Eglise, responsable de la « production symbolique », assied sa domination sur la population catholique. De cette manière, selon la définition de Pierre Bourdieu, la confession fait donc partie des idéologies, puisqu'elles « servent des intérêts particuliers qu'elles tendent à présenter comme des intérêts universels communs à l'ensemble du groupe »[96]. Grâce au processus de confession, qui, nous l'avons vu, commence bien avant le procès, l'Eglise a réussi à mettre en place un système de contrôle implicite au sein de la population, et a réussi à insérer dans les mentalités l'importance de la confession, pour la survie de l'âme de ses fidèles. L'inquisiteur, à la suite du confesseur, se présente donc comme un potentiel sauveur de l'âme des fidèles, en échange d'informations importante, créant donc un « accord » entre les fidèles et lui-même. La délation (et l'auto-délation) est donc ainsi définie comme un soulagement de la conscience, et une place promise au Paradis.

Il existe finalement donc une police de l'Eglise, qui surveille ses fidèles et qui permet de commencer les procès : il s'agit des fidèles eux-mêmes, qui, éduqués dans la morale chrétienne, cherchent à faire ce qui est le plus juste pour leur Salut.

Les cas de sorcellerie sont concentrés sur la conscience de la personne interrogée : si elle doit soulager sa conscience, elle doit le faire au tribunal où on lui promet une peine moins importante. Si elle n'a rien à se reprocher, si sa conscience est nette, alors elle n'a rien à craindre, en théorie, du tribunal. Le pardon, autrement dit la conscience libérée, vient donc avec le prix d'admettre et de dénoncer.

Existe-t-il cependant une différence de genre dans ce compromis de conscience ? Dans notre cas, il semblerait que l'inquisiteur ne fasse pas de différence de genre dans ses interrogatoires et dans sa manière de traiter les accusés : Elena et Bartolomeo se font arrêter le même jour et au même moment, sont mis en prison ensemble et sont relâchés de la même manière. Elena est interrogée une fois de plus que son gendre, en qualité de témoin au début du procès, tandis que Bartolomeo n'est pas inquiété avant d'être arrêté. Peut-être que cela est dû à leur arrestation rapide, due au fait qu'ils étaient sur le point de s'enfuir. Dans tous les cas, elle est accusée au même titre que son genre, et il ne semble

[96] Pierre Bourdieu, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales* (1977): p.408.

pas qu'il y ait une différenciation genrée de faite, à partir des informations dont nous disposons.

Cependant, du point de vue de l'accusation, elle semble jouer un rôle mineur par rapport aux hommes : elle cherche certes avec son genre comment retrouver magiquement des trésors, mais elle ne semble quasiment jamais prendre part entièrement aux sortilèges.

On pourrait cependant s'interroger sur la fonctionnalité de ce mécanisme de dénonciation et de sauvetage de l'âme, avec l'exemple de Domenico Burli. S'il s'agit de notre dénonciateur, on sait dès le début du procès qu'il a pris part (il est difficile de dire à quel degré dans un premier temps) à au moins un sortilège pour gagner de l'argent. Cependant, le fait qu'il se présente « spontanément » lui retire toute possibilité d'être en danger : il admet ses fautes, et on le lui pardonne. Or, après les divers mois de procès, on se rend compte que Domenico était plus impliqué qu'il ne voulait bien le laisser penser, et que sa vie, d'après les rumeurs, est très loin d'une vie moralement chrétienne. Mais il a déjà été absout par le tribunal, qui se retrouve donc à ne pas le rappeler pour le faire confesser, mais qui doit libérer les deux accusés. Il s'agirait là d'une sorte d'abus de la part de Domenico : voulant sauver sa mise, il a préféré se présenter au tribunal pour dénoncer ses amis, se permettant ainsi d'avoir le pardon de l'Inquisition.

Le tribunal de l'Inquisition est donc, associé à la confession, un instrument très utile pour la Papauté qui permet le contrôle moral des populations catholiques. En effet, le Saint Office n'est pas mis en place pour juger des crimes physiques (sauf dans le cas de maléfices qui auraient touché des personnes, mais ce sont des cas rares), mais bien des crimes d'idées. La confession et l'Inquisition sont la police des idées, qui, lorsqu'elles sont divergentes des dogmes, doivent être punies, et les pécheurs doivent être éduqués sur leurs fautes, pour s'assurer qu'ils ne le referont pas. C'est un tribunal idéologique, qui, grâce au chantage, le compromis de conscience, surveille une population large.

Conclusions

L'étude des pratiquants de sorcellerie à Venise à l'époque moderne nous amène à certaines conclusions, sur la sorcellerie en elle-même et sur sa répression, mais plus largement sur la société de l'époque.

Nous avons vu lors de ce travail divers points, importants, de cette sorcellerie masculine. Dans un premier temps, il a été question de voir le discours « officiel » des écrits sur la sorcellerie, les traités de démonologies comme les écrits de la Congrégation du Saint Office. Ensuite, nous avons fourni un panorama des différentes pratiques masculines qui existent à Venise, aspect qui manque encore à l'historiographie de la sorcellerie en Italie en général. Enfin, nous avons analysé certaines représentations iconographiques des sorciers dans le but de comprendre les similitudes et les disparités avec la réalité des procès, et pour comprendre également quel impact cette représentation peut avoir sur la société.

Ensuite, dans l'objectif d'étudier les différents rapports de forces, nous avons étudié en quoi la sorcellerie est une concurrente directe de certaines disciplines, la science, la religion, mais également concurrente de la pensée des Lumières. Les procès pour sorcellerie nous montrent aussi quels rapports de force se trouvent au sein même de la société, et principalement entre les genres, et les statuts sociaux. Enfin, nous avons vu dans quelle mesure l'Inquisition s'insère dans un système de contrôle beaucoup plus grand que la simple chasse aux hérétiques. Ces différents points nous amènent à certaines réflexions.

Des hommes et des femmes

Dans un premier temps, il est nécessaire de s'arrêter sur la notion de « sorcellerie masculine ». Pourquoi vouloir n'étudier qu'une partie des procès ? Nous l'avions souligné à plusieurs reprises, l'historiographie a accentué la recherche sur le côté féminin. Par conséquent, l'étude du sexe masculin nous aide ici à la compréhension d'un tableau plus global, et plus complexe.

La sorcellerie masculine ne représente pas une exception, tout au moins dans les procès du Saint Office vénitien, et elle constitue quasiment la moitié des cas présents dans les archives. Se focaliser uniquement sur les hommes nous permet de faire une comparaison

entre les différentes pratiques. Les hommes utilisent-ils de manière différente les sortilèges que les femmes ?

La réponse à cette interrogation est en réalité complexe : oui et non. Non, elle n'est pas vraiment différente de ce que font les femmes : les hommes cherchent l'amour et l'argent avant tout. L'usage d'hosties consacrées à mettre dans la manche d'un patricien pour qu'il gagne les élections, et pour ainsi gagner à la *pizia* est par exemple une pratique courante chez les deux sexes. La magie rose n'est pas réservée aux femmes, et intéresse même les hommes ecclésiastiques.

D'un autre côté, nous pouvons affirmer que la sorcellerie masculine est tout de même différente de celle féminine, en ceci qu'elle utilise différents moyens pour arriver à ses fins. En effet, nous avions souligné lors du chapitre 2 que les hommes ont tendance à utiliser une magie jugée plus « intellectuelle », également car elle utilise plus le sacré. Les hommes ont donc des connaissances que les femmes n'ont pas, et vice-versa. La mentalité d'époque juge la sorcellerie masculine bien évidemment plus « intelligente », plus « sensée », moins superstitieuse, et par conséquent, plus menaçante.

Cette différenciation, peu surprenante, est due avant tout à l'éducation proposée, et aux différents taux d'alphabétisation entre hommes et femmes. En effet, les études ont montré que, bien que le niveau d'alphabétisation à Venise soit assez élevé, les hommes sont en moyenne beaucoup plus nombreux à savoir lire et écrire, contrairement aux femmes[1]. Elle provient également de la mentalité : les femmes, dans la société d'Ancien Régime, ne sont pas faites pour les livres et pour le sacré, elle se tournent donc vers des pratiques plus « adaptées » au genre féminine, c'est-à-dire aux pratiques plus traditionnelles, et plus « familiales »[2].

Par conséquent, se concentrer sur la sorcellerie masculine est utile pour démontrer la différence genrée qui est faite au sein même de la société, d'une manière générale. Bien évidemment, il n'est pas question de tout généraliser, car nous trouvons des cas marginaux où les hommes n'utilisent pas la sorcellerie intellectuelle et des cas de femmes

[1] Xenia von Tippelskirch, « Lettrici e lettori sospetti davanti al Tribunale dell'Inquisizione nella Venezia post-tridentina », *Mélanges de l'école française de Rome* vol. 115, nº 1 (2003): pp.315-344 ; Paul F. Grendler, « Form and Function in Italian Renaissance Popular Books », *Renaissance Quarterly* vol. 46, nº 3 (Cambridge University Press, 1993): pp.451-485.

[2] Dinora Corsi, *Diaboliche, maledette e disperate: le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)* (Florence : Firenze University Press, 2013) ; Franca Romano, *Laura Malipiero strega: storie di malie e sortilegi nel Seicento* (Milan : Meltemi, 2003).

qui utilisent des livres. Cependant, cette tendance générale de la différentiation démontre la division genrée qui est ancrée au sein même de la société.

Même si les objectifs sont les mêmes, les moyens sont différents, et chaque catégorie a ses spécialités. On le voit encore une fois dans le procès contre Giacomo Paruel, en 1687[3]. L'accusatrice explique sa discussion avec Giacomo. Quand elle racontait que son mari avait perdu un tissu d'une certaine valeur, la solution proposée par l'accusé fut d'abord la suivante : « *disse a mio marito che non bisognava ricorrer a divotioni che non servivano, mà bisognava ricorre à* ***streghe****, p(er) saper chi haveva havuto la robba* »[4]. Le sexe donne par conséquent des spécialités aux individus, mais également le statut professionnel : une prostituée est spécialiste de la magie *ad amorem*, tandis qu'un prêtre est spécialiste de la magie sacrée. Par conséquent, en fonction de leurs besoins, les individus se dirigent vers des personnes précises, et on ne cherche pas un homme comme on cherche une femme, chacun détenant ses savoirs qui lui sont propres.

De quoi les hommes sont spécialistes ? Au-delà des hommes d'Eglise et du domaine du sacré, on constate que les hommes en général ont tendance à savoir protéger les individus (et, dans la plupart des cas, eux-mêmes) : des maladies, des blessures mais également des autres.

Il existe un point sur lequel nous retrouvons les deux sexes sans distinction : la magie *ad amorem*. Nous l'avons souligné, les prostituées sont les professionnelles de ce domaine, mais cela n'empêche pas les autres de pouvoir exercer ce type de sorcellerie. Hommes comme femmes se dédient donc à la création le plus souvent des *carte del ben voler*, qui promettent non seulement l'amour, amis également la bienveillance de toutes les autres personnes. Les hommes sont également plus efficaces dans la découverte de trésors.

La sorcellerie est donc bel et bien genrée puisqu'on ne fait pas les mêmes sortilèges selon son genre. Et par conséquent, étudier le sexe masculin nous aide à la compréhension plus globale de la mentalité genrée de l'époque.

La diversité des pratiques ne peut être étudiée entièrement en se concentrant uniquement sur les femmes, et comprendre quelles spécialités peuvent exister nous amène à repenser comment sont perçus les individus dans la société[5]. Et il semble clair que chaque

---

[3] ASV, *Savi*, b.124.

[4] *Idem*, f.1r. « Il dît à mon mari qu'il ne fallait pas recourir à des dévotions, qu'elles ne servaient pas, mais qu'il fallait recourir à des *sorcières* pour savoir qui avait la chose en question. »

[5] *« Witchcraft beliefs in the early modern period were diverse and complex, and our current way of understanding them, through the lens of the persecution of women, is not entirely satisfactory*. » (Sheriden

personne, en fonction de son genre comme de son statut social a un rôle particulier dans la société. La sorcellerie masculine représente donc le genre masculin et se différencie de la sorcellerie féminine en trois points : plus intellectuelle, autorisée au sacré, capable de protéger[6].

Deux visions ?

Le deuxième aspect important est celui de la représentation. En effet, cette sorcellerie masculine est moins traitée par les intellectuels au début de l'époque moderne : on ne nie pas l'existence des sorciers, car on sait bien que le Diable tente tous les humains, mais on insiste principalement sur le caractère féminin de ce genre de pratiques, dues à la nature même des femmes. Ce genre de manuel, en mettant à part le sexe masculin, crée un déséquilibre et de la confusion sur le traitement des cas masculins.

On voit également que dans la représentation picturale italienne, les hommes sont moins présents que les femmes. Bien sûr, nous les trouvons, le plus souvent associés aux sorcières, et on observe clairement que les peintres de l'époque sont bien aux faits des pratiques italiennes, puisqu'on retrouve représentés les divers sortilèges que l'on peut retrouver dans nos archives.

Notons cependant que la littérature, en incessante redéfinition du concept de sorcellerie, se précise de plus en plus avec les siècles, et les écrits du XVIIe siècle, destinés à un public italien, dont nous connaissons l'existence, se rapprochent de plus en plus de la réalité des procès. En effet, rappelons Tommaso Menghini qui cite comme exemple d'acteur de sortilège un prêtre. Par conséquent, entre les traités de démonologie de la fin du Moyen Âge, et l'époque moderne, l'institution religieuse ne cesse d'adapter sa définition, grâce notamment aux travaux des inquisiteurs comme Masini ou Menghini, qui, ayant travaillé eux-mêmes dans des tribunaux inquisitoriaux, connaissent les pratiques des italiens.

Toutefois, on note tout de même un certain décalage entre la réflexion et la définition de la culture d'élite, et ce que pensent les Vénitiens.

Louise Morgan, *Perspectives on Male Witches in Early Modern England*, thèse de doctorat (University of Bristol, 2019): p.215).

[6] Il s'agit de points généraux, car, comme nous l'avons montré auparavant, ces pratiques peuvent se mélanger selon les sexes et selon les statuts sociaux.

Tout d'abord, nous pouvons l'observer dans les dénonciations qui sont faites au Saint Office vénitien. Nous l'avions dit, le nombre de dénonciations par année baisse à partir principalement des années 1670, jusqu'à quasiment disparaitre à partir des années 1720. Pourtant, la sorcellerie semble un problème secondaire pour la Congrégation du Saint Office depuis la première moitié du XVIIe siècle. Rappelons par exemple que le manuel de Masini, dans sa première édition, ne mentionne pas le problème de la sorcellerie, et c'est seulement en 1625 qu'il rajoute le chapitre sur les sorcières. Si les autres manuels sont publiés et republiés au cours du siècle (jusqu'au début du XVIIIe siècle), il semble avant tout que ce soit pour rappeler aux inquisiteurs la procédure à suivre en cas de sortilège, puisque la population continue à dénoncer des personnes en les accusant de pratiquer la sorcellerie. Il semblerait par conséquent qu'il y ait un décalage entre la population et ce que voudraient les hiérarchies religieuses. Malgré les textes montrant la difficulté à prouver le crime de sorcellerie, et la réalité des tromperies du Diable, il semblerait, tout du moins à Venise, que les habitants continuent non seulement de croire en la réalité du crime, mais continuent de venir se dénoncer ou dénoncer d'autres personnes. Evidemment, le nombre exact de personnes pratiquants la sorcellerie ne sera jamais connu, puisque nous avons une fenêtre, au travers des procès, seulement sur la partie visible du phénomène, et il est fort probable que beaucoup plus de Vénitiens tentent des sortilèges dans leur vie quotidienne.

De la manière inverse, on constate qu'au début du XVIIIe siècle la sorcellerie est beaucoup moins dénoncée qu'au siècle précédent, mais la Congrégation romaine fait réimprimer des centaines de copies de l'*Instructio*.

Le deuxième décalage que nous pouvons relever, qui est le plus évident, est bien sûr cette prévalence du sexe féminin dans la littérature, comme dans l'iconographie tout comme dans la mentalité populaire. Or, nous ne retrouvons pas cette omniprésence féminine dans les cas vénitiens. La population dénonce hommes comme femmes de pratiques magiques.

La disparité des hommes dans la représentation iconographique peut également s'expliquer au-delà du problème de mentalité. En effet, comme on le constate à Venise, et dans d'autres tribunaux de la péninsule italienne, la majorité des hommes sont des prêtres et des religieux. Du point de vue iconographique, à une époque où l'Inquisition même a le regard acéré sur les représentations religieuses, comment est-il possible pour

les artistes de représenter un prêtre ou un moine, pratiquant cependant quelque chose d'hérétique ? La question est très complexe, et il semble difficile, du point de vue pictural, de réussir à représenter un homme d'Eglise (par conséquent en habit de religieux) qui, malgré son statut, effectue une action pourtant proscrite. Il semble par conséquent très difficile de représenter ce genre de scènes ; il est plus raisonnable de représenter des scènes bibliques ou bien des scènes de sorcellerie mais avec des hommes laïcs.

En d'autres termes, ce coté de la représentation picturale est compréhensible en analysant l'époque dans laquelle il s'insère. Mais *quid* des sorciers laïcs qui sont beaucoup moins représentés que les sorcières ? Cet aspect en particulier ne peut que s'expliquer par la culture de l'époque : en effet, la culture d'élite a pendant des siècles façonné et imposé l'idée d'une sorcellerie quasiment uniquement féminine, et il est par conséquent difficile de pouvoir représenter une scène qui irait contre la mentalité de l'époque.

Dans ce cas, pourquoi les Vénitiens continuent-ils à venir dénoncer quasiment autant d'hommes que de femmes ?

Dans un premier temps, cela s'explique par la partie importante de comparutions spontanées chez les hommes : ils sont un quart de tous les accusés à se présenter d'eux-mêmes. Leur dénonciation ne provient donc pas d'une tierce personne, et n'est pas liée aux problèmes de clichés de genres. Mais pour les trois quarts restants, on constate qu'une grande majorité des accusations sont effectuées par des complices, ou tout du moins des personnes concernées par l'acte de sorcellerie, ce qui s'approche à la comparution spontanée.

En d'autres termes, cela signifie que peu de dénonciation sont faites, dans les procès contre les hommes, sur la base de la réputation ou bien faites par un témoin oculaire ou auditif de la scène. Dans la plus grande partie des cas, ce sont les personnes concernées par la sorcellerie qui viennent dénoncer les faits à l'inquisiteur. Cela signifie donc que dénonciation ne vient pas de la réputation, à la différence de ce qui se passe pour les femmes. Bien évidemment, il n'est pas question ici d'attribuer une culpabilité ou non aux accusés, puisque nous ne pouvons pas savoir s'ils ont réellement effectué des sortilèges. Ce que l'on constate, c'est principalement que lorsqu'il est question de faits concrets, la différentiation genrée n'importe pas, et l'important est de dénoncer au Saint Tribunal ce que l'on sait. Pour les Vénitiens, la sorcellerie est en effet bel et bien une affaire de femmes, et on aura tendance à plus suspecter une femme qu'un homme. Un homme ne

sera pas suspecté d'effectuer de la sorcellerie jusqu'à temps que quelqu'un puisse en témoigner, tandis qu'une femme aura tendance à être vue comme potentielle sorcière sans même l'avoir jamais pratiqué. Et c'est ici le fond de cette question : il y a autant d'hommes dans les archives de l'Inquisition vénitienne, car le tribunal ne refuse pas l'idée de sorcellerie masculine, et parce que les Vénitiens qui sont témoins de scènes de sorcellerie vont les dénoncer, sans prendre en considération le sexe de la personne qui l'effectue.

Les élites ont par conséquent créé un problème qui semble féminin, idéologie qu'ils ont enseignée à la population. Cette idée de sorcellerie féminine, inculquée par conséquent dans les mentalités de l'époque, et liée aux transformations du statut de femme dans la société d'Ancien Régime, est une idée acceptée par tout l'Occident moderne. Cependant, on constate que la population, éduquée à dénoncer les crimes religieux, ne reste pas bloquée dans ce problème de genre lorsqu'ils pensent devoir faire leur devoir de catholiques.

Naturellement, cela ne signifie pas que les dynamiques de genre s'effacent au moment du procès : comme nous l'avons montré, si déjà dès la dénonciation, le traitement des cas masculins et féminins est différent, cela en est de même lors de toutes les phases du procès (la défense, les témoignages, la sentence).

Un problème de contrôle

Nous sommes donc face à une instance de contrôle, qui ne juge pas uniquement la sorcellerie, mais toutes les hérésies existantes. Quel est le but de ce contrôle ?

Dans un premier temps, si le genre est une clé d'analyse historique et sociale intéressante, et que les rapports de force entre les sexes sont omniprésents à l'époque, c'est une donnée qui n'a pas autant d'importance que l'on pourrait penser pour la Congrégation du Saint Office. A partir des procès, mais également en analysant l'Eglise catholique après le Concile de Trente, on se rend compte que la hiérarchie de la société pour l'autorité romaine n'est pas exactement divisée entre hommes et femmes. On constate en effet que la « division » du monde social qui ressort de la vision catholique est la suivante : au plus haut de cette hiérarchie se trouvent les hommes ecclésiastiques, à qui on a octroyé des pouvoirs spéciaux, qui les différencient bien du reste de la société. C'est également à ces hommes que l'on a donné des devoirs : celui de donner l'exemple à la population, et ainsi

de l'éduquer. Dans cette échelle hiérarchique, nous trouvons ensuite les hommes laïcs, puis les femmes en général. Or, en plus de cette hiérarchie sociale, l'important pour l'Eglise romaine est de garder son monopole dans le domaine de la foi[7]. La Réforme a mis en crise les institutions qui ne répondaient plus aux besoins de la société religieuse, et dans le but de surpasser cette crise, l'Eglise a choisi de se réformer, et surtout de contrôler ses adeptes.

Quels problèmes pose donc la sorcellerie masculine, et ce jusqu'au XVIIIe siècle ? Dans un premier temps, il est clair que le plus gros problème de l'Eglise catholique réside dans la mauvaise éducation de son propre clergé. En d'autres termes, il s'agit d'ennemis « de l'intérieur », qui, pour éviter l'écroulement de tout le système catholique, doivent être punis. Par conséquent, à Venise, la forte présence des prêtres et des moines, ainsi que l'utilisation quasi systématique des objets sacrés posent un problème de grande importance à l'instance religieuse. Ils posent un problème à la fois pour la stabilité des dogmes catholiques, pour la représentativité du clergé, pour l'éducation des fidèles, mais également pour la concurrence que ces pratiques peuvent créer à l'encontre même de l'Eglise. On constate en effet que les sorciers vénitiens ne se placent pas comme anticatholiques lorsqu'ils tentent des sortilèges, dans la majorité des cas. Même dans les rares cas où il est question du diable ou bien d'esprits infernaux, cela ne signifie pas que les pratiquants aillent contre les dogmes catholiques, puisqu'ils y acceptent l'existence du diable et de ses pouvoirs. Ils utilisent leur religion pour effectuer ses sortilèges, en ajoutant, parfois, des rites plus symboliques et plus anciens. Les Vénitiens que l'on observe dans les procès ont embrassé la religion catholique et n'ont pas de doutes à son propos, dans la très grande majorité des cas : ils s'en servent plutôt d'une manière distordue, qui ne va pas dans le sens de la doctrine de Rome.

Dans ce cas, que cherche exactement à contrôler l'Inquisition ? Au-delà du contrôle des pratiques jugées hérétiques ou suspectes d'hérésie, le tribunal du Saint Office s'insère dans un processus de contrôle encore plus large, mis en place par Rome. En effet, nous avons constaté que sans la confession, l'Inquisition n'aurait pas autant de contrôle sur la population. L'objectif de Rome, qui est d'ailleurs clair dans sa grande entreprise de centralisation au travers des différents tribunaux périphériques du Saint Office, est avant tout de pouvoir garder son contrôle et sa mainmise sur la société, voire de l'expandre. Et

[7] Voir Bourdieu Pierre, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales*, 1977, pp. 405-411.

ce contrôle se passe également au travers d'une surveillance de la population, permettant d'essayer d'enseigner ce qui peut et ne peut pas être fait[8]. Finalement, la sévérité des peines que l'on retrouve chez les hommes le démontre : on tente d'interdire les mésusages de la foi.

Ce contrôle est-il un succès ? On constate en effet que les dénonciations pour sorcellerie diminuent au fil du temps[9], tout comme l'influence du tribunal à Venise. La baisse globale des procès pour hérésie dans les tribunaux périphériques ne démontre pas forcément une réussite de la part de Rome, mais un changement de société. Pour le cas de la sorcellerie, on constate qu'à partir du XVIIe et surtout au XVIIIe siècle, il est de plus en plus difficile pour les intellectuels de croire à certaines pratiques et certaines réalités, qui étaient sévèrement punies lors des siècles précédents. Il semblerait donc qu'une bonne partie des pratiques aient échappé au contrôle de l'Eglise.

Cependant, son système mis en place après le Concile de Trente semble un procédé efficace puisqu'on constate que le refus de l'absolution en confession pour ceux qui ne dénoncent pas le crimes de sorcellerie à l'Inquisition est assez efficient. Se créée alors une sorte de « chantage » ou plutôt de compromis de conscience pour les fidèles : dans le but de soulager sa conscience, et de ne pas rester dans le péché, il suffit de dénoncer les actes hérétiques auxquels on a assisté ou qu'on a soi-même accomplis. C'est par conséquent une politique de contrôle qui met du temps à se mettre une place mais qui fonctionne chez les fidèles.

C'est donc un bilan mitigé que nous pouvons émettre, tout du moins du point de vue de la sorcellerie, sur ce contrôle général de la part de Rome : il a fonctionné, puisque les individus dénoncent la sorcellerie à l'inquisiteur, mais il est difficile de savoir jusqu'à quel point, et il est surtout important de corréler la baisse de l'intérêt pour la sorcellerie avec les changements qui s'effectuent dans la société, qu'ils soient politiques, culturels et sociaux.

Être un sorcier à Venise

En conclusion, que signifie être un sorcier à Venise[10] ? Rappelons que le terme de sorcier n'est que très peu utilisé par le tribunal lui-même, les hommes jugés, lorsqu'ils

[8] Voir Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, pp.15-16 en particulier.
[9] Voir chapitre 2
[10] De nouveau, il n'est pas question d'ignorer la capacité d'action des individus, mais de tenter de dresser un portrait général de ce que l'on retrouve le plus couramment à Venise.

sont reconnus coupables de sortilèges, sont déclarés suspects d'hérésie ou hérétiques. Cependant, cette appellation englobe beaucoup de pratiques, y compris certaines qui ne sont pas liées à la sorcellerie. Dans ce cas, que sont ces hommes ? Des superstitieux, des sorciers ou bien des mages ? En réalité, aucun de ces termes ne les définit vraiment totalement, c'est pourquoi nous avons décidé de les appeler sorciers.

Mais que cela signifie-t-il ? Cela signifie pour ces hommes qu'ils ont, à un moment précis de leur vie, parfois à plusieurs reprises, tenté de manipuler le surnaturel, allant à l'encontre de ce qui est recommandé et instruit par l'Eglise. Cela ne signifie pas être un professionnel de la sorcellerie, mais simplement être inséré dans tout un système de pensée qui le définit comme tel, et cette définition provient de la religion catholique elle-même, et est le produit d'un long processus d'identification de la menace, qui, par ailleurs, ne cesse de changer.

L'identité de sorcier est donc ponctuelle, et pour beaucoup de nos suspects, elle n'est que très personnelle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la réputation d'être un spécialiste des sortilèges ne touche que 18% des hommes accusés : dans tous les autres cas, lorsque les témoins sont interrogés, ils admettent ne pas savoir que l'accusé pratiquait des rites magiques. Plus important : il n'existe pas la notion de faire partie d'un groupe de sorciers. Nous avons vu qu'il existe évidemment des groupes d'accusés, qui ont tenté un sortilège ensemble en unissant leurs savoirs, mais nous ne trouvons pas dans les déclarations des concernés un sentiment de faire partie d'un groupe, et une conscience d'être un sorcier.

Les personnes se retrouvant accusées, lorsqu'elles confessent leurs méfaits, sont en réalité des individus qui cherchent d'une certaine manière à atteindre un objectif, pour la plupart assez simple. La présence de maléfices n'est pas à négliger, mais les hommes ont beaucoup plus tendance à généralement opérer de la sorcellerie pour leur propre bien.

Enfin, il est difficile de savoir quel impact peut avoir l'accusation de sorcellerie dans la communauté de ces hommes : est-ce qu'ils souffrent par la suite d'une mauvaise réputation ? Est-ce qu'ils sont considérés par la communauté comme sorciers ? Toutes ces questions n'ont pas de réponse à la lecture des procès, mais il semblerait pour ceux qui détiennent cette *fama* que cela ne les exclut pas de la communauté. Être un sorcier ne signifie pas être une figure d'autorité du surnaturel au sein de l'entourage, mais plutôt être un homme commun qui, à l'aide de divers sortilèges qui circulent facilement de manière orale ou écrite, tente sa chance pour obtenir plus de bonheur. Si l'autorité les

définit comme suspects d'hérésie, il est difficile pour eux de se définir comme tel, et nous voyons, je pense, au travers des procès cette différence entre la vision de l'autorité, la vision de la société, et enfin la vision de l'individu même.

Annexe 1 : Index des procès pour sorcellerie masculine de l'Inqusition véntienne (1630-1797)

Archivio di Stato di Venezia, fond *Savi all'eresia*.

Busta 88

- Giacomo Borgo (juillet 1630)
- fra Marco Rosetti (septembre 1631)
- Marco Mezzalingua et Domenico Mezzalingua (août 1630)
- Ziambattista Cazzato (mars 1631)
- fra Serafino da Carpendolo (décembre 1631)

Busta 89

- Domenico Rodolfo (juillet 1633)
- Alessandro Vaioli (novembre 1633)
- pre Paulo Bertignon (septembre 1632)

Busta 90

- Bernardo Cifforè (mai 1634)
- Beniamin Abendana (décembre 1634)

Busta 91

- Marc Antonio Chirachi (novembre 1634)

Busta 92

- Don Giovanni Pica (janvier 1636)
- fra Lorenzo da Tolmezzo (juin 1635)
- fra Barimando da Venezia (octobre 1635)
- Giovanni Geniato (juillet 1635)
- Nicolo & Angelica Caenazzo (novembre 1636)
- Massimiliano Masteverde (février 1636)

Busta 93

- Francesco Viola (juin 1636)

Busta 94

- Rocco Locatello, Antonio Ballovaco & fra Ippolito Maria, sorcellerie (août 1637)
- pre Hieronima della Vecchia, sorcellerie (mai 1637)

Busta 95

- pre Bernardino e Marietta di Rossi (mai 1639)
- fra Girolamo e Agostino (décembre 1638)
- Alvise Gambaro (juillet 1638)
- pre Constantino Sacchio (juillet 1638)
- fra Antonio Balbi (janvier 1639)

Busta 96

- Gabriele Valier & Anna Maria Ragona (juillet 1639)

Busta 97

- Matteo Nisiteo (août 1640)
- Zanetto Semitecolo (mars 1641)
- Domenico & Maria De Pavoni et Lucia Baldami (mars 1641)

Busta 98

- Mattia Lavandara & Margarita (mai 1642)
- Girolamo Sanella (janvier 1642)
- Pietro Magatti (décembre 1642)
- Alexander Bacheli (mars 1643)
- don Filippo Rodolfo (juillet 1642)
- Giorgio di Benedetti (décembre 1642)
- Domenico Temponi (avril 1643)

Busta 99

- Don Michel Angelo Bondiolo (janvier 1643)

Busta 100

- Fra Bernardo da Mugia, Santo Marantega, Giovanni Morosini, Paolo Morosini (juin 1645)

Busta 101

- Vittor delli Alberti, sorcellerie (décembre 1644)
- Lorenzo & Vicenzo Bergamo (juillet 1645)
- Don Gasparo Valmarana (octobre 1643)
- Zuane Antonio Panzano (mars 1644)
- Giacomo Baruci (octobre 1644)

Busta 102

- Pre Giuseppe Bregoladi fra Sgrazio Verigola & fra Antonio Balbi (janvier 1646)

Busta 103

- Francesco Giovanni (mai 1647)
- pre Gabriele & courtisane (novembre 1646)
- fra Francesco da Pesaro (1646)
- pre Bartolomeo Catarini (juillet 1643)

Busta 104

- Laura Malipiero et. al. (1647)

Busta 105

- Iseppo Benvenuti de Porcia (avril 1649)
- Francesco de Naselli (mars 1650)
- prêtre inconnu (juillet 1650)

Busta 106

- fra Vicenzo Memo (novembre 1651)
- pre Valerio Ronchi (août 1651)

Busta 107

- Giovanni Maria Malvasi (août 1645)

Busta 108

- pre Domenico Grisberti (octobre 1656)
- Don Luca da Pizzighettone (août 1656)
- Simone Passamonti (avril 1656)
- Ferdinando Gatti (janvier 1656)
- Pietro Rossolo Zalvattino (mars 1656)
- pre Giovanni Battista Sudena, (décembre 1657)
- Francesco de Zuccati, Virginia Mortori & Antonia (mars 1655)
- pre Valentino Negri (avril 1655)
- fra Girolamo Amadei (novembre 1655)
- Giovanni Battista Gualdo (1650)
- Isaac Levi (avril 1658)

Busta 109

- fra Nicolo' Mirelli, fra Lodovico Ballotta & don Domenico Secchi (juin 1659)
- fra Matteo Sartorio (septembre 1657)
- Bernardino de Rocca (juillet 1660)

Busta 110

- Giovanni Battista di Este e Cherubino di Venezia (juillet 1663)
- Giovanni Zoviglia (novembre 1662)
- Virginio Montealbani (octobre 1662)
- Pietro Comino (février 1661)
- Nicolo Patrizi de Castello (février 1662)

Busta 111

- abbé Giovanni Battista Conti (novembre 1661)

Busta 114

- fra Giacomo Antonio da Trenta (mai 1667)

- Michel Aurelio Meduna (avril 1667)
- pre Giovanni Battista Lanfranco (mars 1667)
- Cassandra & Orsetta Guerra & pre Giovanni Battista Alviso (juin 1667)
- pre Tiburtio di Floria et. al. (mars 1665)

Busta 115

- pre Pietro de Giovanni (août 1670)
- Alvise Colombo (avril 1670)
- Giovanni Battista Facanoni, Giulia Faura & Zaccaria Cavalli (juin 1668)
- Camillo Gonella (mars 1671)
- Dolce da Venezia (juin 1671)
- pre Giacomo Scapita (juillet 1670)

Busta 116

- fra Andrea Bentio (février 1671)
- Nicolo Mando (février 1672)
- Giorgio Puppa (février 1673)
- Ottavia Grisopana & pre Gabriele Advena (mai 1673)
- Simone Petrarchini, Camilla Borghi & Marietta Machiora (octobre 1670)

Busta 117

- pre Francesco Cranebiter (décembre 1674)
- Lorenzo Bartolomi (août 1674)
- pre Georgio Bidin (avril 1675)
- pre Antonio Sanazzi (mai 1675)

Busta 119

- Paulo Barbier (juillet 1676)
- Giovanni Battista Forestier (mars 1676)
- Prêtre incconu (avril 1676)
- Inconnu (juillet 1676)
- Federico Gualdo (avril 1676)
- Antonio Fabris (1676)
- Santo Gallo & Andrianna Carrara (septembre 1677)

Busta 120

- fra Santo da Venezia (juillet 1677)
- fra Francesco Giustiniano, Antonio Braura, Nicolo Flacco, Rocco Fidea (juin 1676)
- Pietro Damiani (janvier 1677)
- Giulio Camillo Leoni (août 1675)
- Romito Greco & Domenico Torre (janvier 1678)

Busta 121

- pre Giacomo Valentini (mars 1680)
- pre Giovanni Schenza (avril 1679)
- Daniel Rosolato (décembre 1678)
- Benedetto Carlaro (août 1678)
- Gasparo Pariglia (octobre 1678)
- Antonio Braura (novembre 1679)
- pre Iseppo Rabiti (octobre 1670)
- Marco Visonio (janvier 1680)
- pre Giovanni Lorenzo Bartolini, (janvier 1673)

Busta 122

- Girolamo Semitecolo (novembre 1681)
- pre Francesco Maria Butteroni (septembre 1681)
- Zuanne Tedesco (juillet 1681)
- pre Stefano Favilla & Michiel Francese (mars 1681)
- Anzolo di Rossi (novembre 1681)
- Millio Millioni, Betta Gatini & pre Carlo (mai 1682)

- Bernardo & Maria Melchiori (mai 1675)
- Antonio Orbandini & Carolo Andreini (juillet 1681)

Busta 123

- Groupe de prêtres (février 1683)
- Antonio & Mattia Morali (août 1683)
- Giuseppe Pelizzari (mars 1682)
- Matteo Bragiani (mars 1681)
- Bartolomeo Vartin & Elena Zanessi (janvier 1684)
- Antonio Tognava (juillet 1682)
- pre Felice Nardi, Bianca Magnora, Francesco Doria, Maddalena Zucchina & Caterina (novembre 1681)

Busta 124

- fra Basilio dalla Barba, Domenico Cimegotto, Antonio Epifania (juillet 1685)
- Georgio Bardi (février 1687)
- Francesco Bon (juillet 1687)
- pre Angelo & Giuseppe Torelli (juin 1687)
- Giacomo Paruel (juin 1687)
- fra Pietro Finochiaro (juillet 1686)
- Adriano, (août 1686)
- pre Francesco & pre Lucio (juillet 1686)
- Ruggiero Sapim (juillet 1686)
- Giacomo Todesco (août 1685)
- Giuseppe Parisio, Giovanni Battista Rompiasio & Isidoro Lesconi (août 1685)

Busta 125

- pre Rinaldo Rinaldi (janvier 1688)
- pre Francesco Colli (janvier 1688)
- Benetta, Barbara, Antonio, Vicenza & pre Francesco Micheletti (mars 1689)
- Melchior Satelico (août 1689)
- Francesco Chiodello & pre Francesco de Bassano (février 1689)

Busta 126

- Teodoro & Bernardo Longo (novembre 1691)
- Groupe de femmes & pre Giovanni Ioppi (juin 1691)
- pre Giacomo Luccio, Ottavia Canali & Cecilia Caleghi (mars 1690)
- pre Vincenzo Pascarello, Angela & Vittoria Pitoggi (avril 1690)
- Felise Imperiali (décembre 1691)
- Domenico Gallo & Domenica Vincentin (septembre 1691)
- Giovanni Battista Fontanoto (novembre 1692)
- Giovanni Milani (novembre 1692)

Busta 127

- fra Luca Evangeli (mars 1693)
- Natale Mazzoni (septembre 1692)
- Antonio Ghei & Agnese (juin 1694)

Busta 128

- Maria Ranzatta & Giulio Cesare Placcentino (novembre 1695)
- pre Giovanni Dario, pre Giuseppe Garotti & Rosa Dolfin (juin 1694)
- Michele Bertan & pre Carolo Zorzi & Laura (avril 1695)
- Nicola Marmiglion & Petro Rota (avril 1695)

- Calisto Barbaleni & Girolamo Deio (juillet 1696)
- Bartolomeo Ferranti (février 1696)
- Francesco de Todeschis (janvier 1696)
- pre Giovanni Francesco Roy (novembre 1695)

Busta 129

- Bartolomeo Magnini (juillet 1699)
- Cecilia & pre Francesco Illivio (décembre 1699)
- Andrea Zarpia (août 1699)
- Antonio Negri et al. (mai 1699)
- Egidio Tonoli (décembre 1698)
- Pietro Francesco Parravino (septembre 1698)

Busta 130

- Maria Miani, Lucia Berti, Marta Valle, Maria Canestri, Angela Fobo & pre Lucio Baselli (novembre 1699)
- Venturina & Giacomina Grasselli, Giuseppe Masconi (décembre 1701)
- Iseppo Catani & Giuseppe Alghisi (mars 1700)
- Angelo Zambelli & Innocenzo (septembre 1702)
- Antonio Marchella (mai 1702)
- Giacomo Fantuzzi (février 1702)
- Ferdinando Landi, Antonio Pinelli & pre Angelo Segaleto (mai 1703)
- Giovanni Battista Sartorin, Anzolo Magri & pre Giovanni Battista (avril 1703)
- Giuseppe Lazari & pre Simon (avril 1703)
- Giovanni Scarmana et filles (novembre 1702)
- pre Bartolo Arigoni (avril 1701)
- fra Nicolo Londoni (avril 1701)
- Paolina Brusatti et. al. (mars 1701)

Busta 131

- Claudia Rossi, Alessandro Rossi, pre Toma Caraccioli & pre Lucio Roselli (août 1704)
- Groupe mixte (février 1704)
- pre Alessandro Rigoti, pre Giacomo Giogli, Antonio Segala & pre Giorgio Gozi (mai 1700)

Busta 132

- Francesco Passerin & pre Giovanni Batrolomeo Vitturi (mars 1705)
- Francesco Maria Gualazzi & Zanetta Salieri
- Francesco Maria Santorini & Agostino Fabris
- Soeur Maria Cecila et. al.
- Groupe
- Autre Groupe
- Bortolo Merlu
- pre Giovanni Maria Santorio
- pre Piero Maria Santonio
- pre Giovanni Paolo Molin
- Zuane Stefani (décembre 1705)

Busta 133

- Domenico Plati et al.(mars 1706)

Busta 134

- Zuane Leure, Francesca Savana & Diana Pelizzari (mai 1708)
- Elisabetta Leoni, Antonio Fernando Avarri & Lucia Borgiani (août 1707)
- Caterina Schiavona, Giacomo de Nigris & Pascal (mars 1709)

Busta 135

- Francesco Mali (mai 1710)
- Veneranda & Valentin Ugoni (janvier 1710)
- fra Francesco & pre Nicola Angelo (novembre 1710)
- Francesco Barboni (décembre 1711)
- Giuseppe Vecchioni (décembre 1710)
- Cesare Flori & Caetano Mossi & filles (juillet 1711)

Busta 136

- Ventura Mazzarini, Camillo Gallo, Paulo Antonio, Bartolomeo Dalmaina, fra Giovanni Battista Pedrizzoli & Astrologa de Biri (novembre 1713)
- pre Francesco Ramirum & Vicentino Cuzzanetti (mai 1713)
- pre Joseph Cordon (novembre 1712)
- pre Hyacinto Gottardo & Angela Perotti (avril 1713)

Busta 137

- Valeria Benedsi, Marina Zangrossi & fra Matteo Manazon (juin 1715)
- pre Paulo Ferro & Rosa Corda (mai 1714)
- pre Francesco Tagliapetra, Giacomo Negri, Antonia Minozzi, Berta (février 1714)
- pre Triphon Pasquali, Nicoletto Fontana, Antonia Contarini & Angelica Ferrarese (novembre 1715)
- Catarina Simeoni & pre Ludovico Nigrelli (juillet 1715)

Busta 138

- Petro Tiratosco, Giovanni Roglioni & pre Salvatore (juillet 1717)
- Bernardo Bazzioli (juillet 1716)
- Lucia Venchini & Stefano Celesti (août 1717)
- Sebastiano Panelli & Giuseppe Scanzi (août 1716)
- Nicola Saracca, pre Antonio Pasquali, Maria & Valentino Petro (mai 1716)
- Giovanni Offredi & Antonio Forestier (mars 1720)
- Petro Paulo Minelli (mars 1719)
- Petro Gobbita (janvier 1717)
- Giovanni Baptista Gregorio, Lucia Gregorio & Lucia (février 1717)
- Giacomo Giordani de Schio (avril 1717)
- Francesco Summacampagna, Domenico Antonio Quadrani de Loro, Filippo Quadreani de Loro, pre Nicola da Ravenna (mars 1716)
- Giovanni Novo (décembre 1718)
- Domenico Caenazzo (janvier 1718)
- pre Giuseppe Bertignone (juin 1718)

Busta 139

- Bartolomeo del Maino & Meneghina (juillet 1723)
- Carlo Passera (juin 1723)
- pre Rubini (mai 1724)
- prêtre inconnu (mars 1724)
- fra Antonio Rambaldo (janvier 1723)
- pre Filippo Palazzetti (juillet 1722)
- Domenico Omboni (juin 1722)

- pre Ferdinando (janvier 1722)

Busta 145

- Pietro Longaretti (décembre 1752)
- Antonio Trevion (février 1755)
- pre Lazaro Filippini (février 1755)

Busta 147

- Crescenzio (juin 1755)

Busta 150

- pre Alvise Natale (août 1787)

Annexe 2 : extrait du manuscrit *Clavicula Salomonis*

ASV, *Miscellanea atti diversi manoscritti*, b.41, "Libro di magia detta la Clavicola di Salomone".

Essendo pervenuta alle mi mani l'opera chiamata Clavicola di Salomone radotta dall'Idiona hebraico in lingua vulgare da Abraham Colorno sono restato pieno di meraviglia in vedere una tanta opera cosi scorretta, e piena d'errori tanto nelli nomi hebraici e caldei, quanto Arabici, et latini, si che non ho potuto dissimulare che più per avanti dagl'intesignti sia detto volume visto in cosi mal stato anzi ho stimato bene so S.S.I.E Antrerpiente Filosofo, e professore d'Astrologia d'emedare la detta opera con dichiarare le cose oscure, et compire alle cose che mancavano, et ampliarla in mti lo chi pregando po' quelli alle cui mani essa persenira, che ne faviano gran stima perche iui trovaranno il modo più facile, che mai parti sia visto, insieme con mte dichiarationi di tutta l'arte magica, e tutti i secretti d'essa manifestati, procurando per tanto, che quest'opera non sia vista da igarvanti, imporo' che non lue dar le perle ai brutti e fù sta sano e godi gl'anni d'Hettore, dando lode eterna al sommo Dio.

Che cosa sia Magia

Sappi benigno lettore, che la Magia è piena d'altri is(tess)i misterij, et cognitione di tutta la natura et in che modo le cose siano fa(tte) se differenti, et in qual modo s'uniscono. Quindi è che da tal cognitione producono mirabili effetti, unendo le virtù delle cose per applicationi riceadevoli, le quali sono mto dificili et prostade ne s'acquistano se non con longhissimo et accurato studio.

Questa si divide in theoria, et in pratica. La Theoria è scienza et inteligenza di tutti li motti delle stelle erranti, et delle fisse, chiamata delli sapienti virtù, ancor che non habbino à pieno dichiarata qual essa si va, ne in che modo si congiunga, se non poi che tali virtù combinate insieme col colore elementare, il quale si produce dalle zuffa migationi et all'hora certa la virtù pred(et)ta comporta. La pratica poi s'aquista con l'alse operationi, e zutilita come chiara si connoscerà nelli esperim(en)ti che si metteranno in essecutione con forme e notato nelli suoi capitoli.

Fondamento di tutta la Negromantia

Molti, anzi innumerabili secretti hanno publicati li filosofi antichi, come dalli lor volume si puo' vedere li quali po' ricevuti dagl'homini inconsideratamente et malamente operati nei presenti tempi sono reputati vanita, et ridotti in sprezzo con tutto che si anoveri, et habbino ordine infalibile et chi bene li considera conosce la verità dall'esperienza. Per tanto sappiasi ch'il maggior fondamento di quest'opera magica sia la fede, et è la chiave di tutte l'operationi, e questa la ferà e rivolgera per tutto colui, il quale conoscera perfettamente Dio, et l'amerà sopra tutte le cose create e quello, che non credera, questa chiave non li potra servire in conto alcuno.

Appresso di questo vi sono sette stelle, o sia intenligente o cause seconde, ch'ordinariamente influiscono in tutte le cognite e se queste saranno coniurate in nome di Dio influiscono straordinariamente, volendo Dio ancor sentire al desiderio dell'operante.

Indice delli Capitoli

1. Dell'amor divino che deve prevedere p(er) imparar q(ues)ta scienza
2. Delli giorni, hore, e virtù de Pianetti
3. Della spada, coltelli, stillo, attaco temperorino, bastone, e verga dell'arte

4. Della penna, calamaro, et inchiostro
5. Delle candelle, e fuoco
6. Dell’acqua, et li sopo
7. Delli proffumi
8. Del panno serico dell’arte
9. Dell’ago e bollino dell’arte
10. Della penna di Rondine
11. Delli sangui
12. Come si deve far la carta verg(in)e dell’arte
13. Come si faccino altre corte nell’arte
14. Della cera, e terra vergine
15. Come si devono scriver li caratt(er)i e nomi
16. Come si deve preparare l’esperim(en)to del foco
17. Come si preparino l’esperim(en)to all’invisibilità
18. Dell’esperim(en)to d’amore, e come s’opi in quelli
19. Come s’operi nell’esperim(en)to in segni
20. Come si facci l’esperim(en)to del pomo, et altri frutti
21. Come si faccino l’esperim(en)ti all’odio, e distrutt(ion)e
22. Come si preparino l’esperim(en)ti di burle e gioco
23. Come si deve peparare l’esperim(en)ti straordinarij
24. In qual giorno et hora si compiscono l’arti
25. Come deve esser l’op(er)atione, o sia esistizatione
26. Quali devono esser li compagni dell’op(er)atore
27. Delli diggiuni e custodia
28. Come si faccino li bagni
29. Come devono esser le verti
30. Delli lodi comunei p(er) far l’arte
31. In qual modo si formono li circoli
32. Quello si deve fare nel circolo
33. Delli preretti di tutte l’arti
34. Come si faccino li sacri pentacoli
35. Delli sacrificij come si faccino
36. Dell’imagini d’Astrologia e come si faccino
37. Delle com(m)unicationi

Sources consultées

Archivio di Stato di Venezia

▪ *Savi all'eresia* : tous les procès pour sorcellerie (de la *busta* 88 à la *busta* 152)
▪ *Miscellanea atti diversi manoscritti*, b.41: "Libro di magia detta la Clavicola di Salomone"

Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

▪ *Stanza storica*, N1h (« Venetiarum Ordinis Cappuccinorum. Circa revelatinem Confessionis Sacramentalis »)
▪ *Stanza Storica*, H2i ("diffusione della recita dello Stellario e delle confraternite ad esso intitolate in Venezia (soprattutto nelle chiese francescane di S. Francesco della Vigna e in quella
di S. Maria dei Frari) e in altre località della Repubblica di Venezia (1642-1664)")
▪ *Stanza storica*, LL5g ("Circa le controversie di carattere giurisdizionale sorte tra il S.O. e l'autorità della Repubblica di Venezia")
1 Allant de la busta 88 à la busta 152.
▪ *Stanza storica*, H3 e ("Lettera dell'inquisitore di Venezia, con allegata copia manoscitta di "una devotione d'una corona di dodeci Ave Maria per impetrar da Dio le gratie, specialmente
nell'hora della morte")
▪ *Stanza storica*, L5f, ("Raccolta di scritture diverse, formule di procedura nella cause del S.O….", cas de sorcellerie et de magie à Vérone et à Padoue). Stanza storica, I3h et TT2m
pour le même type de matériel.
▪ *Leges et Ordinationes Internae*, Priv. S. O. 1701-1710 ("Decreto del 2 apr. 1704 in cui si ordina la ristampa di trecento esemplari di istruzioni relative alla formazione di processi per
stregoneria")
▪ *Stanza storica*, UV UV 23 ("Bolle, decreti e altri documenti relativi a dubbi sui sacramenti: Bolla di Urbano VIII sul matrimonio, sulle imposture dei sacerdoti, sui malefici e
sulla stregoneria, sulle sette eretiche, causa di ateismo")
▪ *Stanza storica*, B2k ("Conferma della costituzione "Romanus Pontifex" di Paolo V del 1 settembre 1606 con cui ai superiori di ordini ed istituti regolari viene imposto l'obbligo di

denunciare al S.O. i religiosi sospetti di eresia e viene inoltre proibito di interferire nelle cause
spettanti alla Suprema”).
▪ *Stanza Storica*, L6a, ("Specantia ad Congregationem Sancti Officii". Fra le cause trattate ci sono casi di sortilegi e di furto di particole)
▪ *Stanza Storica*, E5e (Philippi Mariae Renazzi, Advocati et antecessoris romani De sortilegio et magia liber singularis, 1792)
▪ *Stanza Storica*, Q5b ("Inasprimento delle pene, con perptua interdizione della celbrazione della messa, contro i sacerdoti riconosciuti colpevoli di sollecitazione in confessione e contro quelli che abusano del sacrificio della messa a scopo di sortilegio")
▪ *Materia Diversae*, 1635-1700 ("An sortilegium ad inhonestu amore simpliciter factu cum sola projectione salis non benedicti in igne sine enpressa demonis invocatione sit qualifactum, et haereticalem")
▪ *Stanza Storica*, M7p ("Aversa, 1680. Subministratio Olei Sancti facta a clerico. Il fascicolo contiene inoltre documentazione relativa ad altre simili cause di abuso di somministrazione dell'Olio Santo dicussse a Napoli e Roma in diversi anni.
▪ *Stanza Storica*, M7m.

Sources imprimées

Bodin, Jean. 1598. *La Demonomanie des sorciers*. chez Estienne Prevosteau.

Boerio, Giuseppe. 1829. *Dizionario del dialetto veneziano di Giuseppe Boerio*. Venise: coi tipi di Andrea Santini e figlio.

Casanova, Giacomo. 1993. *Histoire de ma vie: suivie de textes inédits*. Édité par Francis Lacassin. R. Laffont.

Diderot, Denis. 1765. *Encyclopédie: ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.

Eymerich, Nicolau, Louis Sala-Molins, et Francisco Pena. 2014. *Le Manuel des inquisiteurs*. Albin Michel.

Institoris, Heinrich. 1990. *Le marteau des sorcières*. Traduit par Amand Danet. Antonio del Puig.

Maffei, Scipione. 1749. *Arte magica dileguata lettera del signor marchese Maffei al padre Innocente Ansaldi dell’Ordine dei Predicatori*. Vérone: per Agostino Carattoni.

Masini, Eliseo. 1625. *Sacro arsenale, overo Prattica dell’officio della S. Inquisitione ampliata*. per Giuseppe Pavoni.

Medina, Bartolomè : de. 1582. *Breve instruttione de confessori, come si debba amministrare il sacramento della penitentia, diuisa in due libri, del m.r.p.f. Bartolomeo de Medina ... Nella qual si contiene tutto quello che deue sapere, & fare il sauio confessore per saluar l’anime, & tutto quello che debba hauer il*

penitente per conseguir il frutto di cosi mirabil medicina. Nuouamente tradotta dalla lingua spagnuola nella italiana .. Venise: appresso Domenico Nicolini.

Menghini, Tommaso. 1683. *Regole del tribunale del sant'Offitio praticate in alcuni casi immaginarij da frate Tomaso Menghini* .. nella stamperia di Francesco Serafini impressore del s. Offitio.

Mercurio, Scipione. 1603. *De gli errori popolari d'Italia, libri sette, divisi in due parti*. Venetia: appresso Gio. Battista Ciotti Senese.

Sarpi, Paolo. 1639. *Discorso dell' origine, forma, leggi, ed uso dell' ufficio dell'inquisitione nella citta, e dominio di Venetia*. presso P. Aubert.

Tapia, Carlo. 1638. *Trattato dell'abondanza, composto dal regente Carlo di Tapia marchese di Belmonte, nel quale si mostrano le cause, dalle quali procede il mancamento delle vittouaglie, & i rimedij, che à ciascuna si possono dare, acciò non succeda, ò succeduto, non si senta il danno di esso*. Naples: nella stamperia di Roberto Mollo.

Tartarotti, Girolamo. 1749. *Del congresso notturno delle Lammie libri tre*. Venise: A spese di Giambatista Pasquali libraro e stampatore in Venezia.

———. 1751. *Apologia del Congresso notturno delle Lammie, o sia risposta di Girolamo Tartarotti: all'arte magica dileguata del Sig. March. Scipione Maffei, ed all'opposizione del Sig. Assessore Bartolommeo Melchiori; s'aggiunge una lettera del Sig. Clemente Baroni di Cavalcabò*.

Tomassetti, Aloysii. 1857. *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*. Seb. Franco, H. Fori et Henrico Dalmazzo editoribus.

Bibliographie

Aikema, Bernard. 1984. « Pietro della Vecchia, a profile ». *Saggi e memorie di storia dell'arte* 14: 77-206.

ALBEROLA, EVA LARA. 2019. « La brujería medieval y el Malleus Maleficarum en la narrativa histórica hispánica contemporánea ». *Magia, brujería, Inquisición*, 15.

Albricci, Gioconda. 1982. « "Lo stregozzo" di Agostino Veneziano ». *Arte Veneta* 36: 56-61.

Alfieri, Fernanda. 2017. « The Weight of the Brain. The Catholic Church in the Face of Physiology and Phrenology (First Half of the Nineteenth Century) ». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 43 (2): 57-78.

Amabile, Luigi. 1890. *Due artisti ed uno scienziato Gian Bologna, Jacomo Svanenburch e Marco Severino nel sto. officio napoletano. Vol. XXIV degli Atti dell'academia di scienze morali e politiche di Napoli. Mit handschriftlicher Widmung des Verfassers*. Tipografia della regia universita.

Anglo, Sydney. 2011. *The damned art: essays in the literature of witchcraft*. Vol. 1. Londres/New York: Routledge.

Anselmi, Alessandra. 2015. « Dipinti a soggetto magico-stregonesco nella Roma barocca: tra "crisi della presenza" e letteratura latina ». In *Barocco a Roma. La meraviglia delle arti.*, 165-72. Milano: Skira Editore.

Apps, Lara, et Andrew Gow. 2003. *Male Witches in Early Modern Europe*. Manchester: Manchester University Press.

Arendt, Hannah. 1972. « Qu'est-ce que l'autorité? » In *La crise de la culture*, 121-85. Gallimard Paris.

Ariès, Philippe, et Georges Duby. 1985. *Histoire de la vie privée: De la Renaissance aux Lumières*. Seuil.

Arlette, Farge. 1989. *Le goût de l'archive*. Paris: Editions du Seuil.

Bailey, Michael D. 2006. « The disenchantment of magic: Spells, charms, and superstition in early European witchcraft literature ». *The American Historical Review* 111 (2): 383-404.

Barbierato, Federico. 2002. *Nella stanza dei circoli: Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*. Milan: S. Bonnard.
———. 2017a. « Les langages des diables et des âmes perdues des incrédules. Un cas de possession collective dans la République de Venise au XVIIIe siècle ». *Études Épistémè. Revue de littérature et de civilisation (XVIe–XVIIIe siècles)*, nº 31.
———. 2017b. « POLITICAL ASTROLOGERS AND THE SECRET WHEELS OF PROVIDENCE. PROPHECIES, ASTROLOGY, AND PRAGMATIC FUTUROLOGIES IN SEVENTEENTH--AND EIGHTEENTH--CENTURY VENICE. » *Mediterranea-ricerche storiche*, nº 39.
———. 2019. « Un prete, molti demoni, un nemico comune : la lotta allo scetticismo e all'incredulità vista dalle Dolomiti nel 1739 ». In *Gli Illuministi e i demoni*, édité par Riccarda Suitner, 37-56. Rome: Edizio.

Barry, Jonathan, Owen Davies, et Cornelie Usborne. 2018. *Cultures of Witchcraft in Europe from the Middle Ages to the Present*. Springer.

Barry, Jonathan, Marianne Hester, et Gareth Roberts. 1998. *Witchcraft in early modern Europe: studies in culture and belief*. Cambridge University Press.

Barthes, Roland. 1967. « Le discours de l'histoire ». *Information (International Social Science Council)* 6 (4): 63-75.

Barzaghi, Antonio. 1980. *Donne o cortigiane?: la prostituzione a Venezia: documenti di costume dal XVI al XVIII secolo*. Vol. 42. Vérone: Bertani.

Behringer, Wolfgang. 2004. *Witches and Witch-Hunts: A Global History*. Cambridge: Polity Press.
———. 2006. « Malleus maleficarum ». In *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, 717-22. Santa Barbara, CA: ABC-Clio.

Bellini, Manuele. 2018. *Dialettica del diverso: marxismo e antropologia in Luciano Parinetto / Manuele Bellini*. Mimesis. Eterotopie. Milano Udine: Mimesis.

Benussi, Matteo. 2019. « Magic ». *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, octobre.

Bertolotti, Antonino. 1878. *Giornalisti astrologi e negromanti in Roma nel secolo XVII*.

Bethencourt, Francisco. 1995. *L'Inquisition à l'époque moderne: Espagne, Portugal, Italie XVe-XIXe siècle*. Paris: Fayard.

Boccato, Carla. 2013. « Una guaritrice processata dal Tribunale del Sant'Uffizio di Venezia nel Seicento per eresia ed esorcismi ». *Una guaritrice processata dal Tribunale del Sant'Uffizio di Venezia nel Seicento per eresia ed esorcismi*, 453-78.

Boer, Wietse de. 2004. *La conquista dell'anima: fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*. Biblioteca di cultura storica. Turin: Einaudi.

Bonhomme, Julien. 2010. « Magie/Sorcellerie ». In *Dictionnaire des faits religieux*, édité par Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, 679-85. Paris: PUF.

Boni, Fabio. 2019. « LA FEMINA ORIGINE DI OGNI MALE DI BONAVENTURA TONDI. UN TRATTATO MISOGINO DI FINE SEICENTO ». *Kwartalnik Neofilologiczny*, 240-47.

Bonzol, Judith. 2009. « The medical diagnosis of demonic possession in an Early Modern English community ». *Parergon* 26 (1): 115-40.

Bonzon, Anne. 1999. *L'esprit de clocher: Prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais, 1535-1650*. Cerf.

Bottacin, Francesca. 2007. *Astrologhi, strigoni e negromanti: Joseph Heintz: mago e alchimista?* Milano: Caiati & Salamon.

Bottoni, Luciano. 2018. « Leonardo, Bosch and Dührer in Venice ». *Intersezioni*, nº 3/2018. https://doi.org/10.1404/91391.

Bourdieu, Pierre. 1971. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie*, 295-334.

———. 1977. « Sur le pouvoir symbolique ». *Annales*, 405-11.

Bourdieu, Pierre, Roger Chartier, et Robert Darnton. 1985. « Dialogue à propos de l'histoire culturelle ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 59 (1): 86-93.

Boureau, Alain. 2004. *Satan Heretique: Histoire de la demonologie (1280-1330)*. Odile Jacob.

Bowd, Stephen D. 2002. *Reform Before the Reformation: Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy*. BRILL.

Brambilla, E. 2010. « Confessione sacramentale e inquisizione: ritorno su di un dibattito » CXXII (I): 176-245.

———. 2004. « Inquisizione spagnola e inquisizione italiana: note per un confronto ». In *Sardegna, Spagna, Mediterraneo, Atlantico dai Re cattolici al secolo d'oro*, 427-43. Carocci.
———. 2000. *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI. secolo*. Il mulino.
———. 2003. « La fine dell'esorcismo: possessione, santità, isteria dall'età barocca all'Illuminismo ». *Quaderni storici* 38 (1): 117-64.
———. 2014. « Un percorso segreto e tortuoso. la comparizione spontanea in alcuni recenti studi sul sant'Officio di Aquileia e Concordia ». *Società e Storia*.
———. 2017. « Corpi invasi e viaggi dell'anima: Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista ». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 43 (2): 57-78.

Briggs, Robin. 1996. *Witches & neighbours: the social and cultural context of European witchcraft*. Viking New York.

Cabré, Montserrat. 2008. « Women or healers? Household practices and the categories of health care in late medieval Iberia ». *Bulletin of the History of Medicine*, 18-51.

Caffiero, Marina. 2003. « Alle origini dell'antisemitismo politico. L'accusa di omicidio rituale nel sei-settecento tra autodifesa degli ebrei e pronunciamenti papali ». *Collection de l'Ecole française de Rome* 306: 25-59.
———. 2012. *Legami pericolosi: ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*. Turin: Einaudi.

Calimani, Riccardo. 1995. *Storia del ghetto di Venezia*. <<Le >>scie. Milan: AMondadori.

Caltagirone, Fabrizio. 1998. « LI PAGÜRI: LEGGENDE E MAGIA IN VAL TARTANO ». *Lares* 64 (4): 531-46.

Camerlynck, Eliane. 1983. « Féminité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du Moyen Age: Etude du" Malleus Maleficarum" ». *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, 13-25.

Cameron, Euan K. 2015. « Disciplining Superstition. Theory and Practice (XV-XVI centuries) ». In *Prescritto e Proscritto. Religione e società nell'Italia Moderna (secc XVI-XIX)*, édité par Andrea Cicerchia, Guido Dall'Olio, et Matteo Duni. Rome: Carocci.

Campagne, Fabián Alejandro. 2002. *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Mino y Davila.

———. 2004a. « Witches, Idolaters, and Franciscans: An American Translation of European Radical Demonology (Logroño, 1529–Hueytlalpan, 1553) ». *History of religions* 44 (1): 1-35.

Caravale, Giorgio. 2012. *Predicazione e inquisizione nell'Italia del Cinquecento: Ippolito Chizzola tra eresia e controversia antiprotestante*. Bologne: Il Mulino.

Carlo, Ginzburg. 1976. *Il formaggio ei vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Turin: Einaudi.

Carta, Ambra. 2014. « Orrori e meraviglie nel teatro tragico tra Cinque e Seicento ». *Orrori e meraviglie nel teatro tragico tra Cinque e Seicento*, 247-63.

CASTELLI, Patrizia, Cesare VASOLI, et Adriano PROSPERI. 1994. *Bibliotheca lamiarum: documenti e immagini della stregoneria dal Medioevo all'età moderna*. Pacini, Pisa.

Cavallo, Sandra, et David Gentilcore. 2009. *Spaces, Objects and Identities in Early Modern Italian Medicine*. John Wiley & Sons.

Cavazzini, Andrea. 2009. « L'archive, la trace, le symptôme. Remarques sur la lecture des archives ». *L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH*, n° 05.

Certeau, Michel de. 1970. *La possession de Loudun*. Paris: Julliard.

Cerutti, Simona. 2012. *Étrangers: étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*. Bayard.

Chapman, Allan. 1979. « Astrological medicine ». In *Health, medicine and mortality in the sixteenth century*, 275-300. Cambridge University Press Cambridge.

Chaunu, Pierre. 1972. « Les dépassements de l'histoire quantitative: retrospective et perspective ». *Mélanges de la Casa de Velázquez* 8 (1): 647-85.
———. 1974. « Démographie historique et système de civilisation ». *Mélanges de l'école française de Rome* 86 (2): 301-21.

Chesters, Timothy, et Thibaut Maus de Rolley. 2017. « Le Diable dans la bibliothèque: la classification des traités de démonologie dans les catalogues bibliographiques aux XVIe et XVIIe siècles ». *Early Modern French Studies* 39 (1): 2-16.

Chollet, Mona. 2018. *Sorcières: la puissance invaincue des femmes*. Zones.

Clark, Stuart. 1999. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.

Cocchiara, Francesca. 2010. *Il libro illustrato veneziano del Seicento: con un repertorio dei principali incisori e peintre-graveurs*. Il Prato Casa Ed.

Cohn, Norman 1915-2007. 1975. *Europe's inner demons: an enquiry inspired by the great witch-hunt*. The Columbus Centre Series. Londres: Sussex Univ. Press.

Corsi, Dinora. 2013. *Diaboliche, maledette e disperate: le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*. Firenze University Press.

Corsi, Dinora, et Matteo Duni. 2008. *Non lasciar vivere la malefica: le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*. Firenze University Press.

Costa, Gustavo. 1990. « Love and Witchcraft in Gianfrancesco Pico della Mirandola: La Strega between the Sublime and the Grotesque ». *Italica* 67 (4): 427-39.

Costa, Sandra. 2018. « Percorsi di Ancien Régime: le ragioni delle 'collezioni invisibili' ». *INTRECCI d'arte* 7 (3): 1-20.

Coțofană, Alexandra. 2017. « White Man Law versus Black Magic Women. Racial and Gender Entanglements of Witchcraft Policies in Romania ». *Kultūra Ir Visuomenė: Socialinių Tyrimų Žurnalas* VIII (2): 69-95.

Cowan, Alexander. 2008. « Gossip and street culture in early modern Venice ». *Journal of Early Modern History* 12 (3-4): 313-33.

Cozzo, Paolo. 2010. « " Aliquando necessarium" Gioco e dimensione ludica nella cultura ecclesiastica di età moderna ». In *La ronde : giostre, esercizi cavallereschi e loisir in Francia e Piemonte fra Medioevo e Ottocento : atti del Convegno internazionale di studi, Museo storico dell'Arma di cavalleria di Pinerolo, 15-17 giugno 2006*, 83-95. Florence: Olschki.

Crawshaw, Jane Stevens. 2014. « Families, medical secrets and public health in early modern Venice ». *Renaissance Studies* 28 (4): 597-618.

Cusumano, Nicola. 1992. « Ricerche sull'accusa di omicidio rituale nel Settecento ». *storiografia* 21: 63-90.

Dal Pozzolo, Enrico Maria. 2011. *Il fantasma di Giorgione: stregonerie pittoriche di Pietro della Vecchia nella Venezia falsofila del'600*. ZeL Edizioni.

———. 2012. « Pietro della Vecchia, Giovanni Nani e una rara iconografia bacchica ». *Saggi e Memorie di storia dell'arte* 36: 137-54.

D'Anza, Daniele. 2006. « Uno stregozzo di Joseph Heintz il Giovane ». *Arte in Friuli, Arte a Triste*.

Davidson, A. I. 2005. « Epistémologie des preuves déformées : problèmes autour de l'historiographie de Carlo Ginzburg ». In *L'Emergence de la Sexualité*, par A. I. Davidson, 246-82. Paris: Albin Michel.

Davidson, Jane P. 1987. *The Witch in Northern European Art, 1470-1750*. Vol. 2. Luca verlag.

Davidson, Nicholas S. 1991. « The inquisition in Venice and its documents: Some Problems of Method and Analysis ». In *L'inquisizione romana in Italia*, 117-31.

De Blécourt, Willem. 1994. « Witch doctors, soothsayers and priests. On cunning folk in European historiography and tradition ». *Social History* 19 (3): 285-303.

De Nile, Tania. 2018. « Stregonerie mitologiche ed esercizi di «connoisseurship» tra le opere romane di Domenicus van Wijnen ». *ACTA ARTIS: Estudis d'Art Modern*, nº 6: 73-85.

De Vivo, Filippo. 2007. « Pharmacies as centres of communication in early modern Venice ». *Renaissance Studies* 21 (4): 505-21.
———. 2016. « Walking in Sixteenth-Century Venice: mobilizing the early modern city ». *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 19 (1): 115-41.

Dedieu, Jean-Pierre. 1987. *L'inquisition*. Vol. 2. Les Editions Fides.

Del Col, Andrea. 1988. « Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550) ».
———. 1997. « Strumenti di ricerca per le fonti inquisitoriali in Italia nell'età moderna ». *Società e storia*.
———. 2000. « I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne ». Édité par Giovanna Paolin et Andrea Del Col. *L'inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale ; atti del seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23 e 24 settembre 1999*, 51.
———. 2006a. « I documenti del Sant'Ufficio come fonti per la storia istituzionale e la storia degli inquisiti ». *Atti del Seminario di studio «Gli archivi dell'Inquisizione in Italia: problemi storiografici e descrittivi»*.
———. 2006b. *L'inquisizione in Italia: dal XII al XXI secolo*. Oscar Mondadori.

Del Col, Andrea, et Giovanna Paolin. 1991. « L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche ».

DeNipoti, Cláudio, et Magnus Roberto de Mello Pereira. 2014. « Feitiçaria e iluminismo: traduções e estratégias editoriais em Portugal no Século XVIII ». *Revista Maracanan* 10 (10): 48-63.

Dennis, Richard J. 1977. « Intercensal mobility in a Victorian city ». *Transactions of the Institute of British Geographers*, 349-63.

Deschrijver, Sonja, et Vrajabhūmi Vanderheyden. 2012. « Experiencing the Supernatural in Sixteenth-Century Brabant: Construction and Reduction of the Exceptional in Everyday Life ». *Journal of Social History* 46 (2): 525-48.

Di Filippo, C. 2009. « Inquisizione e confessione fra '500 e '600 : aspetti e problemi ». In , 283-311. Bulzoni.

Di Nepi, Serena. 2011. « Dall'astrologia agli Astrologo : ebrei e superstizioni nella Roma della Controriforma ». *Dall'astrologia agli Astrologo : ebrei e superstizioni nella Roma della Controriforma*, 41-70.

Di Simplicio, Oscar. 2013. « On the Neuropsychological Origins of Witchcraft Cognition: The Geographic and Economic Variable ». In *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, 507-27. Oxford: Oxford University Press.

Duni, Matteo. 2003. « Esorcisti o stregoni ? Identità professionale del clero e Inquisizione a Modena nel primo Cinquecento ». *Mélanges de l'école française de Rome* 115 (1): 263-85.

Dursteller, Erik. 2013. *A Companion to Venetian History*, 1400-1797. BRILL.

Ehrenreich, Barbara, et Deirdre English. 2010. *Witches, midwives, & nurses: A history of women healers*. The Feminist Press at CUNY.

Emison, Patricia. 1999. « Truth and Bizzarria in an Engraving of Lo stregozzo ». *The Art Bulletin* 81 (4): 623-36.

Errera, Andrea. 2000. *Processus in causa fidei: l'evoluzione dei manuali inquisitoriali nei secoli XVI-XVIII e il manuale inedito di un inquisitore perugino*. Milan: Monduzzi.

———. 2018. « La procedura inquisitoriale tra predicazione e diritto: la fase della inquisitio generalis ». In *Verbum e ius. Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente*

medievale/Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages, édité par Gaffuri et Parrinello, 175-99. Florence: Firenze University Press.

Esau, Erika. 1991. « Tiepolo and Punchinello: Venice, Magic and Commedia Dell'arte ». *Australian Journal of Art* 9 (1): 40-57.

Euvé, François. 2019. « Une brève histoire du péché ». *Revue d'éthique et de théologie morale* 301 (1): 11-21.

Evans-Pritchard, Edward E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Vol. 12. Oxford London.

Fantini, Maria Pia. 2005. « Tra poesia e magia: antiche formule di scongiuro (secoli XVI-XVII) ». *Studi storici* 46 (3): 749-0.

Faraone, Christopher A. 1991. « Binding and burying the forces of evil: the defensive use of" voodoo dolls" in ancient Greece ». *Classical Antiquity* 10 (2): 165-220.

Fiorin, Alberto. 1987. « Ritrovi di gioco nella Venezia settecentesca ». *Studi Veneziani*, 213-45.

Fissell, Mary E. 2008. « Introduction: Women, health, and healing in early modern Europe ». *Bulletin of the History of Medicine*, 1-17.

Follain, Antoine. 2019a. *La sorcellerie et la ville*. Presses universitaires de Strasbourg.
———. 2019b. *Sorcellerie savante et mentalités populaires*. Presses universitaires de Strasbourg.

Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.

Frajese, Vittorio. 2014. *La censura in Italia: dall'Inquisizione alla Polizia*. Gius. Laterza & Figli Spa.

Frascarelli, Dalma, éd. 2016. *L'altro Seicento: arte a Roma tra eterodossia, libertinismo e scienza: atti del Convegno di Studi Accademia di Belle Arti di Roma 14-15 maggio 2015*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Fudge, Thomas A. 2006. « Traditions and Trajectories in the Historiography of European Witch Hunting ». *History Compass* 4 (3): 488-527.

Genesi, Mario Giuseppe. 2005. « Per una decodifica dei dettagli magico-musicali nella Scena magica con autoritratto di Pieter Bodding van Laer ». *Music in Art*, 88-96.

Gentilcore, David. 1992. « Methods and approaches in the social history of the Counter-Reformation in Italy ». *Social history* 17 (1): 73-98.
———. 1998. *Healers and Healing in Early Modern Italy*. Manchester University Press.
———. 2006. *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*. Oxford: Oxford University Press.

Georgelin, Jean. 1978. « Les années 1750 : le grand tournant intellectuel et moral ». In *Venise au siècle des lumières*, 705-44. Civilisations et Sociétés 41. Paris/La Haye: Mouton & Ecole des Hautes études en sciences sociales.

Gevitz, Norman. 2000. « " The Devil Hath Laughed at the Physicians": Witchcraft and Medical Practice in Seventeenth-Century New England ». *Journal of the history of medicine and allied sciences* 55 (1): 5-36.

Giarrizzo, Giuseppe. 1994. *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*. Marsilio.

Ginzburg, Carlo. 1966. *I benandanti: ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Turin: Einaudi.
———. 1990. « Clues: Roots of an evidentiary paradigm ». *Clues, myths, and the historical method*.
———. 2006. « Descrizione e citazione ». *Il Filo e le tracce*, 2006.

Giometti, Cristiano, et Loredana Lorizzo. 2019. « Rondinini paintings rediscovered: A self-portrait by Paul Bril and a 'witchcraft'by Pieter van Laer ». *Journal of the History of Collections* 31 (2): 333-41.

Golden, Richard M., et Richard M. Golden. 2006. *Encyclopedia of Witchcraft: The western tradition*. Vol. 4. ABC-CLIO Santa Barbara, CA.

Gonnet, Giovanni. 1982. « Les débuts de la Réforme en Italie ». *Revue de l'histoire des religions*, 37-65.

González, Manuel Antonio Castiñeiras. 1994. « « I PODERI SONO VENDUTI, A CIÒ SEGUE L'INGANNO »: PER UNA NUOVA LETTURA DEL PROGRAMMA ICONOGRAFICO DEL PORTICO DELLA CATTEDRALE DI SESSA AURUNCA ». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 24 (2/3): 565-85.

Grafton, William R. Newman Anthony. 2001. *Secrets of nature: astrology and alchemy in early modern Europe*. MIT Press.

Grantley, Darryll, et Nina Taunton. 2000. *The Body in Late Medieval and Early Modern Culture*. Ashgate.

Grasman, Edward. 2009. « On Closer Inspection-The Interrogation of Paolo Veronese ». *Artibus et Historiae*, 125-34.

Grassi, Umberto, Vincenzo Lagioia, et Gian Paolo Romagnani. 2017. *Tribadi, sodomiti, invertite e invertiti, pederasti, femminelle, ermafroditi*. Pise: ETS.

Grendi, Edoardo. 1994. « Ripensare la microstoria? » *Quaderni storici* 29 (86 (2): 539-49.

Grendler, Paul F. 1977. *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*. Princeton University Press.

———. 1993. « Form and Function in Italian Renaissance Popular Books ». *Renaissance Quarterly* 46 (3): 451-85.

Hairston, Julia L., et Walter Stephens. 2010. *The Body in Early Modern Italy*. JHU Press.

Halbwachs, Maurice. 1997. *La Mémoire collective*. Paris: Albin Michel.

Hastrup, Kirsten. 1990. « Iceland: Sorcerers and paganism ». *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*, 383-401.

Hazard, Paul. 2005. *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*. Fayard.

Hecht, Christian. 2012. *Katholische Bildertheologie der frühen Neuzeit: Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*. Berlin: Gebr. Mann Verlag.

Henningsen, Gustav. 1983. *El abogado de las brujas: Brujería vasca e Inquisición española*. Alianza editorial Madrid.

———. 2014. « La inquisicion y las brujas ». *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, nº 26: 133-52.

Herdt, Gilbert, éd. 1996. *Third Sex Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.

Hervieu-Léger, Danièle. 2013. « «Religion»,«secte»,«superstition»: des mots piégés? » *Histoire, monde et cultures religieuses*, nº 2: 121-27.

Herzig, Tamar. 2009. « Heinrich Kramer e la caccia alle streghe in Italia ». *Non lasciar vivere la malefica : le streghe nei trattati e nei processi : secoli XIV-XVII*, 1000-1030.

———. 2010. « Flies, heretics, and the gendering of witchcraft ». *Magic, Ritual, and Witchcraft* 5 (1): 51-80.
———. 2011. « The demons and the friars: illicit magic and mendicant rivalry in Renaissance Bologna ». *Renaissance Quarterly* 64 (4): 1025-58.

Hobsbawm, Eric J. 1973. « DALLA STORIA SOCIALE ALLA STORIA DELLA SOCIETA' ». *Quaderni storici*, 49-86.

Holloway, Vance. 2012. « GOYA'S CAFRICHOS, THE CHURCH, THE INQUISITION, WITCHCRAFT, AND ABJECTION. » *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 35 (1).

Horodowich, Elizabeth. 2005. « The gossiping tongue: oral networks, public life and political culture in early modern Venice ». *Renaissance studies* 19 (1): 22-45.

Houdard, Sophie. 1997. « La sorcellerie ou les vertus de la discorde en histoire. Réception et influence de Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle ». *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives*, nº 18-19.

HUBERT, Henri, et Marcel MAUSS. 1902. « ESQUISSE D'UNE THÉORIE GÉNÉRALE DE LA MAGIE ». *L'Année sociologique (1896/1897-1924/1925)* 7: 1-146.

Hutton, Ronald. 1999. *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. OUP Oxford.

Iafrate, Allegra. 2016. « Opus Salomonis: Sorting Out Solomon's Scattered Treasure ». *medieval encounters* 22 (4): 326-78.

Jacques-Chaquin, Nicole. 1992. « Feux sorciers. Quelques réflexions sur l'imaginaire démonologique (xve-xviie siècles) ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, nº 19: 5-16.

Jardine, Nicholas. 1998. « The places of astronomy in early-modern culture ». *Journal for the History of Astronomy* 29 (1): 49-62.

Josefina, Pizano. 2019. *La misma oscuridad en todas las hogueras: brujas, demonios y hechiceras en cinco cuentos de Pedro Gómez Valderrama*. Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes.

Julliot, Caroline. 2010. *Le grand inquisiteur: naissance d'une figure mythique au XIXe siècle*. Histoire culturelle de l'Europe. Champion.

Jütte (Jutte), Daniel. 2015. *The Age of Secrecy: Jews, Christians, and the Economy of Secrets, 1400–1800*. Yale University Press.

Kallestrup, L. 2015. *Agents of Witchcraft in Early Modern Italy and Denmark*. Springer.
Kaplan, Steven L. 1984. *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Walter de Gruyter.

Kent, Elizabeth J. 2005. « Masculinity and male witches in old and New England, 1593–1680 ». *History Workshop Journal*, 2005.

Kieckhefer, Richard, et Professor of Religion and History Richard Kieckhefer. 1976. *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. University of California Press.

Kivelson, Valerie. 2013. *Desperate Magic: The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia*. Cornell University Press.
———. 2003. « Male witches and gendered categories in seventeenth-century Russia ». *Comparative studies in society and history* 45 (3): 606-31.

Klaniczay, Gábor, et Ildikó Kristóf. 2001. « Écritures saintes et pactes diaboliques ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 56e année (4): 947-80.

Kounine, Laura, et Michael Ostling. 2017. *Emotions in the History of Witchcraft*. Londres: Palgrave Macmillan UK.

Krampl, Ulrike. 2011. *Les secrets des faux sorciers: police, magie et escroquerie à Paris au XVIIIe siècle*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Kris, Ernst, et Otto Kurz. 1979. *Legend, myth, and magic in the image of the artist: A historical experiment*. Yale University Press.

Kuznicki, Jason T. 2007. « Sorcery and publicity: the Cadière–Girard scandal of 1730–1731 ». *French history* 21 (3): 289-312.

Lacerenza, Giancarlo. 2017. « Medicina, Astronomia, Astrologia ». In *Ebrei, una storia italiana. I primi mille anni*, par Anna Foa, Giancarlo Lacerenza, et Daniele Jalla, Electa.

Ladurie, Emmanuel Le Roy. 1975. *MONTAILLOU, VILLAGE OCCITAN*. Paris : Gallimard.
Laliberté, Micheline. 2000. « Religion populaire et superstition au Moyen Âge ». *Théologiques* 8 (1): 19-36.

Larner, Christina. 1981. *Enemies of God: the witch-hunt in Scotland*. Univ. Press.

Lavenia, Vincenzo. 2009. « La lunga possessione : il caso del monastero di Santa Grata di Bergamo, 1577-1625 ». *Non lasciar vivere la malefica : le streghe nei trattati e nei processi : secoli XIV-XVII*, 1000-1030. https://doi.org/10.1400/113989.

———. 2013a. « La lotta alle superstizioni: Obiettivi e discussioni dal" Libellus" al Concilio di Trento ». *Franciscan Studies*, 163-81.

———. 2013b. « La medicina dei diavoli: Il caso italiano, secoli XVI-XVII ». *La medicina dei diavoli: il caso italiano, secoli XVI-XVII*, 163-94.

———. 2015a. « Superstizione, medicina, malattie sacre: l'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e il Seicento ». In *Magia, Superstizione, Religione. Una questione di confini*, édité par Marina Caffiero, 33-66. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.

Lehner, Ulrich L., et Michael O'Neill Printy. 2010. *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Leiden: BRILL.

Levack, Brian P. 2001. *Gender and Witchcraft*. Taylor & Francis.

———. 2013. *The Oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and colonial America*. Oxford University Press.

Limentani, Uberto. 1950. *Poesie e lettere inedite di Salvator Rosa*. Florence: Olschki.

Lippi, et Domizia Weber. 2012. « Witchcraft, Medicine and Society in Early Modern Europe ». *Archiwum Historii i Filozofii Medycyny* 75: 68-73.

Loi, Salvatore. 2008. *Streghe, esorcisti e cercatori di tesori: inquisizione spagnola ed episcopale;(Sardegna, secoli XVI-VIII)*. AM&D.

Lombardi, Paolo. 2008. *Streghe, spettri e lupi mannari: l'" arte maledetta" in Europa tra Cinquecento e Seicento*. Turin: UTET.

Long, Kathleen P. 2016. *Gender and Scientific Discourse in Early Modern Culture*. Routledge.

Lorizzo, Loredana. 2015. « Alessandro Rondinini e Felice Zacchia: collezionismo e cultura eterodossa nella Roma del primo Seicento ». *Storia dell'arte*, n° 140: 53-72.

———. 2016. « Quando il Diavolo ci mette lo zampino : incubi e demoni nella pittura barocca ». *Altro Seicento : arte a Roma tra eterodossia, libertinismo e scienza : atti del convegno di studi, Accademia di belle arti di Roma 14-15 maggio 2015. - (LermArte ; 16)*, 185-96.

Lupoli, Rosa. 2014. « Lo "scriniolo" dell'Inquisitore: i manuali a stampa del Tribunale dell'Inquisizione di Modena e Reggio Quaderni Estensi, ». *Quaderni Estensi* 6: 73-90.

Macfarlane, Alan. 1970. *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*. Psychology Press.
Machielsen, Jan. 2020. *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*. Routledge.

Macioce, Stefania. 2004a. « Figure della Magia ». In *L'Incantesimo di Circe. Temi di magia nella pittura da Dosso Dossi a Salvator Rosa*, 11-45. Rome: Logart Press.
———. 2004b. *L'incantesimo di Circe: temi di magia nella pittura da Dosso Dossi a Salvator Rosa*. Logart Press.

Macioce, Stefania, et Tania De Nile. 2010. « Influssi nordici nella Stregoneria di Salvator Rosa ». In *Salvator Rosa e il suo tempo. 1615-1673*, édité par Sybille Ebert-Schifferer, Helen Langdon, et Caterina Volpi. Rome: Campisano.

Mâle, Emile. 1932. *L'art religieux après le Concile de Trente: étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe, du XVIIIe siècle, Italie--France--Espagne--Flanders*. Paris: Armand Colin.

Malena, Adelisa. 2003. *L'eresia dei perfetti: inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.

Malinowski, Bronislaw, Huntington Cairns, et Gianfranco Faina. 1974. *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*. Milan: Feltrinelli.

Mancino, Michele, et Giovanni Romeo. 2013. *Clero criminale: l'onore della Chiesa ei delitti degli ecclesiastici nell'Italia della controriforma*. Laterza.

Mandrou, Robert. 1968. *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle: une analyse de psychologie historique*. Plon.

Mantegazza, F. 1978. « Del Ballo, E Banchetto Notturno Delle "Streghe" E Degli "Stregoni". La "Dissertazione" Inedita di G. Tartarotti in Preparazione Del Congresso Notturno Delle Lamie: Uno Scritto Inedito di G. Tartarotti: La Prima Stesura Del Congresso Notturno Delle Lamie ». *Annali Della Facoltà di Lettere E Filosofia* 31 (1): 135–156.

Marlowe, Christopher. 1979. « The tragical history of the life and death of Doctor Faustus ». *Legacy Collection Digital Museum*.

Martin, John, et Marina Bocconcelli. 1987. « L'Inquisizione romana e la criminalizzazione del dissenso religioso a Venezia all'inizio dell'età moderna ». *Quaderni storici*, 777-802.

Martin, Ruth. 1989. *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*. Oxford: Basil Blackwell.

Martins, Julia. 2015. « Les livres de secrets imprimés et traduits en Europe: la circulation des secrets italiens entre 1555 et 1650 ».

Martucci, Rosa. 1986. « «De vita et honestate clericorum» La formazione del clero meridionale tra Sei e Settecento ». *Archivio storico italiano* 144 (4 (530): 423-67.

Massimi, Maria Elena. 2012. *La cena in casa Levi di Paolo Veronese. Il processo riaperto.* Venezia: Marsilio.

Mazuir, Françoise. 2004. « Le processus de rationalisation chez Max Weber ». *Sociétés*, nº 4: 119-24.

McAlindon, Tom. 1981. « The Ironic Vision: Diction and Theme in Marlowe's Doctor Faustus ». *The Review of English Studies* 32 (126): 129-41.

McClive, Cathy. 2013. « Engendrer le tabou. L'interprétation du Lévitique 15, 18-19 et 20-18 et de la menstruation sous l'Ancien Régime ». *Annales de demographie historique*, nº 1: 165-210.

McGough, Laura J. 2006. « Demons, nature, or God? Witchcraft accusations and the French disease in early modern Venice ». *Bulletin of the History of Medicine*, 219-46.

Medicine and the Inquisition in the Early Modern World. 2019. *Medicine and the Inquisition in the Early Modern World*. Brill.

Melita, Alexandra. 2012. « Female practitioners of magical healing and their networks (17th-18th centuries) ». In *Spazi, poteri, diritti delle donne a Venezia in età moderna*, édité par Anna Bellavitis, Tiziana Plebani, et Nadia Maria Filippini. QuiEdit.

Mercier, Franck. 2003. « Un trompe-l'œil maléfique : l'image du sabbat dans les manuscrits enluminés de la cour de Bourgogne (à propos du Traité du crisme de Vauderie de Jean Taincture, vers 1460-1470) ». *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, nº 44 (juin): 97-116.

Messana, Maria Sofia. 2007. *Inquisitori, negromanti e streghe nella Sicilia moderna: 1500-1782*. Palerme: Sellerio.

Michelet, Jules. 1862. *La Sorcière*. Jung-Treutel.

Miguel, Edward. 2005. « Poverty and witch killing ». *The Review of Economic Studies* 72 (4): 1153-72.

Milani, Marisa. 1985. « L'"incanto" di Veronica Franco ». *Giornale Storico della Letteratura Italiana; Torino* 162 (518): 250–263.

———. 1987. « Indovini ebrei e streghe cristiane nella Venezia dell'ultimo'500 ». *Lares*, 207-13.

Millar, Charlotte-Rose. 2017. *Witchcraft, the Devil, and Emotions in Early Modern England*. Taylor & Francis.

Minchella, Giuseppina. 2019. « Storie di magia in terra friulana ». *Nuova informazione bibliografica* 16 (1): 101-24.

Minuzzi, Sabrina. 2016. *Sul filo dei segreti: farmacopea, libri e pratiche terapeutiche a Venezia in età moderna*. Milan: Edizioni Unicopli.

Monter, E. William. 1972. « The historiography of European witchcraft: progress and prospects ». *The Journal of interdisciplinary history* 2 (4): 435-51.

———. 2003. *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*. Cambridge University Press.

Monter, William. 1997. « Toads and Eucharists: The male witches of Normandy, 1564-1660 ». *French Historical Studies*, 563-95.

Moretti, Massimo. 2004. « La caduta di Simon Mago ». In *L'incantesimo di Circe: temi di magia nella pittura da Dosso Dossi a Salvator Rosa*, édité par Stefania Macioce, 46-105. Logart Press.

Morgan, Sheriden Louise. 2019. « Perspectives on Male Witches in Early Modern England ». University of Bristol.

Moscarda, Dea. 1991. « Donna-strega. Misoginia della grande epoca inquisitoriale (dall'analisi del «Malleus Maleficarum» e dalla lettura di alcuni altri trattati di demonologia giuridica) ». *Ricerche di storia sociale e religiosa*, n° 40: 67-97.

Muchembled, Robert. 1978. *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: XVe-XVIIIe siècle : essai*. Flammarion.
———. 1987. *Sorcières: justice et société aux 16e et 17e siècles*. Ed. Imago.
———. 2000. *Une histoire du diable: XIIe-XXe siècle*. Seuil.

Nadin, Lucia. 1997. « Carte da gioco e letteratura tra Quattrocento e Ottocento ». *Carte da gioco e letteratura tra Quattrocento e Ottocento*, 1-276.

Niccoli, Ottavia. 1998. *La vita religiosa nell'Italia moderna (secoli XV-XVIII)*. Rome: Carocci.

Nigro, Salvatore Silvano. 2014. *Il portinaio del diavolo: occhiali e altre inquietudini*. Giunti.

Nosco, Peter. 1993. « Secrecy and the Transmission of Tradition: Issues in the Study of the" Underground" Christians ». *Japanese Journal of Religious Studies*, 3-29.

Oberhelman, Steven M. 2019. « Pharmacological and Non-Pharmacological Treatment of Headaches in Early Modern Cretan Healing Manuals ». *Athens Journal of Health and Medical Sciences*, 53.

Pappalardo, Lucia. 2017. « Credere Alla Streghe per Credere a Dio. A Margine Della Strix Sive de Ludificatione Daemonum Di Gianfrancesco Pico Della Mirandola. in Rinascimento, LVII (2017) ». *Rinascimento* 57: 201-29.

Paravy, Pierrette. 1979. « À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières : le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436) ». *Mélanges de l'école française de Rome* 91 (1): 333-79.
———. 1981. « Faire Croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XVe siècle ». *Publications de l'École Française de Rome* 51 (1): 119-30.

Parinetto, Luciano. 1974. *Magia e ragione*. Firenze: La Nuova Italia.
———. 1998. *I lumi e le streghe: una polemica italiana intorno al 1750*. Colibrì.

Parish, Helen L. 2014. *Superstition and magic in early modern Europe: a reader*. Bloomsbury Publishing.

Parker, Barbara L. 2011. « " Cursèd Necromancy": Marlowe's Faustus as Anti-Catholic Satire ». *Marlowe Studies*, nº 1: 59.

Perrot, Michelle. 1998. *Les femmes ou les silences de l'histoire*. Paris: Flammarion.

Pirovano, Massimo. 1997. « La figura del prete nelle leggende di magia ». *La Ricerca Folklorica*, 95-102.

Plebani, Tiziana. 2004. « Socialità, conversazioni e casini nella Venezia del secondo Settecento ». In *Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento*, 153-76. Venezia: Marsilio.
———. 2016. « Lo spazio urbano del Settecento a Venezia e l'agency delle donne ». In *Les figures du féminin « en rupture » à Venise*, Université de Toulouse.

Pócs, Éva. 2020. « Curse, maleficium, divination: Witchcraft on the borderline of religion and magic ». In *Witchcraft Continued*. Manchester University Press.

Poly, Jean-Pierre. 2015. « Serpentes, sabre et sorts. Les origines du canon Episcopi et le sabbat des sorcières ». In *Plenitudo Juris: Mélanges en hommage à Michèle Bégou-Davia*, édité par Basdevant-Gaudemet, Brigitte ; Jankowiak, François ; Roumy, et Franck, 459-78. Mare & Martin.

Pomata, Gianna. 1994. *La promessa di guarigione: malati e curatori in antico regime : Bologna XVI-XVIII secolo*. Rome-Bari: Laterza.
———. 1999. « Practicing between earth and heaven: women healers in seventeenth-century Bologna ». *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam* 19: 119-43.

Preto, Paolo. 1978. *Peste e società a Venezia nel 1576*. Vol. 7. Vicence: Neri Pozza.

Prodi, Paolo. 2000. *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologne: Il mulino.

Prosperi, Adriano. 1988. « Educare gli educatori : il prete come professione intellettuale nell'Italia tridentina ». *Publications de l'École Française de Rome* 104 (1): 123-40.
———. 1996. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Turin: Einaudi.

Pullan, Brian. 1997. *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*. Bloomsbury Academic.

Purkiss, Diane. 2013. *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*. Routledge.

Rangoni, Fiorenza. 2008. *Fra'Desiderio Scaglia cardinale di Cremona: un collezionista inquisitore nella Roma del Seicento*. Nuova Ed. Delta.

Rawlings, Helen. 2008. *The Spanish Inquisition*. John Wiley & Sons.

Rieder, Philip Alexander. 2013. « Croyances et santé:«erreurs populaires» et superstitions romaines à Genève (1550-1750) ». *Croire ou ne pas croire*, 29-46.

Rob-Santer, Carmen. 2003. « Le Malleus Maleficarum à la lumière de l'historiographie : un Kulturkampf ? » *Médiévales. Langues, Textes, Histoire*, nº 44 (juin): 155-72.

Roche, Daniel. 1979. « De l'histoire sociale à l'histoire socio-culturelle ». *Mélanges de l'école française de Rome* 91 (1): 7-19.

Romagnani, Gian Paolo. 1998. In *Scipione Maffei nell'Europa del Settecento. Atti del Convegno-Verona*, 23:25. Vérone: Consorzio Editori Veneti.

Romanello, Marina. 1970. « CULTI MAGICI E STREGONERIA DEL CLERO FRIULANO (1670 - 1700) ». *Lares* 36 (3/4): 341-71.

Romano, Dennis. 1989. « Gender and the urban geography of Renaissance Venice ». *Journal of social history*, 339-53.

Romano, Franca. 2003. *Laura Malipiero strega: storie di malie e sortilegi nel Seicento*. Meltemi Editore srl.

Romeo, Giovanni. 2002. *L'inquisizione nell'Italia moderna*. Biblioteca essenziale Laterza. Laterza.

———. 2011. *L'Inquisizione nell'Italia moderna*. Gius.Laterza & Figli Spa.

Romeo, Giovanni 1949-. 1997. *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*. Il pensiero e la storia. La Città del Sole.

Rosa, Mario. 2006. *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*. Biblioteca essenziale Laterza. Rome-Bari: Laterza.

———. 2009. *La contrastata ragione: riforme e religione nell'Italia del Settecento*. Vol. 12. Rome: Storia e Letteratura.

———. 2010. « Lumi, stregoneria e magia nell'Italia del Settecento ». *Storia d'Italia. Annali 25: Esoterismo*, 359-73.

Roscioni, Lisa. 2010. « La carriera di un alchimista ed eretico del Seicento: Francesco Giuseppe Borri tra mito e nuovi documenti ». *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, nº 1/2010.

Rothé, Sophie. 2016. *Casanova en mouvement: Des attraits de la raison aux plaisirs de la croyance*. Éditions Le Manuscrit.

Rowlands, A. 2009. *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. Springer.

Rowlands, Alison. 2013. « Witchcraft and Gender in early modern Europe ». In *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press.

Ruggiero, Guido. 1993. *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

Sallmann, Jean-Michel. 1986. *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts: la quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle*. Vol. 33. Paris: Editions Aubier.
———. 1989. *Les sorcières fiancées de Satan*. Paris, Gallimard.

Salvi, Stefania T. 2018. *« Diabolo suadente »: celibato, matrimonio e concubinato dei chierici tra riforma e controriforma*. Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto Privato e Storia del Diritto, Sezione di Storia del Diritto Medievale e Moderno. Giuffrè.

Sangalli, Maurizio, éd. 2000. *Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*. Sienne: Archivio di Stato.
———.2007. « La formación del clero católico en la Edad Moderna. De Roma, a Italia, a Europa ». *Manuscrits: revista d'història moderna*, nº 25: 101-28.

Santangelo, A. M. 2015. « " Del modo di procedere contro alle streghe nel Santo Officio". Il" Sacro Arsenale" di Eliseo Masini e gli albori del declino della caccia alla streghe ». *Historia et ius*, nº 7: 1-20.

Santarelli, Daniele. 2007. « Eresia, Riforma e inquisizione nella Repubblica di Venezia del Cinquecento ».

Scaduto, Mario. 1977. « Momenti di storia religiosa e di storia culturale italiana tra Cinquecento e Settecento ». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 46: 431-56.

Scarabello, Giovanni. 2006. *Meretrices: storia della prostituzione a Venezia tra il XIII e il XVIII secolo*. Venise: Supernova.

Scaramella, Pierroberto. 1999. « Medici e confessori, medicina del corpo, medicina dell'anima ». *Studi Storici* 40 (2): 613-27.

Scaramella, Tommaso. 2018. « Tra Stato e costumi. Governo e culture dell'omosessualità a Venezia fra Sei e Settecento ». Tesi di dottorato, alma.

Schmitt, Jean-Claude. 1987. « Le spectre de Samuel et la sorcière d'En Dor: Avatars historiques d'un récit biblique: I" Rois" 28 ». *Études rurales*, 37-64.

Schulte, Rolf. 2009. *Man as witch: male witches in Central Europe*. Springer.

Schutte, Anne Jacobson. 2001. *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750*. JHU Press.

Scully, Sally. 1995. « Marriage or a career?: witchcraft as an alternative in seventeenth-century Venice ». *Journal of Social History*, 857-76.

Seitz, Jonathan. 2011. *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*. New York: Cambridge University Press.

———. 2018. « 5 Interconnected Inquisitors: Circulation and Networks Among Outer Peripheral Tribunals ». *The Roman Inquisition*, janvier, 139-60.

Sharpe, James Anthony. 2013a. « Witchcraft and women in seventeenth-century England: some northern evidence ». In *Gender and Witchcraft: New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology*, 6:153. Routledge.

———. 2013b. « Witchcraft and women in seventeenth-century England: some northern evidence ». Édité par Brian P. Levack. *Gender and Witchcraft: New Perspectives on Witchcraft, Magic, and Demonology* 6 (2): 153-74.

Sheehan, Jonathan. 2006. « Sacred and Profane: Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century ». *Past & Present* 192 (1): 35-66.

Smith, Lisa. 2006. « The relative duties of a man: Domestic medicine in England and France, ca. 1685–1740 ». *Journal of Family History* 31 (3): 237-56.

Solé, Jacques. 1984. *L'amour en Occident à l'époque moderne*. Bruxelles: Editions Complexe.

Solera, Dennj. 2020. *Sotto l'ombra della patente del Santo Officio: i familiares dell'inquisizione romana tra XVI e XVII secolo*. Florence: Firenze University Press.

Sorrentino, Enrico. 2012. *Giuseppe Pelizzari e quel sicuro mezzo dell'olio santo: un processo inquisitorio veneziano del 1682-83*. Padoue: CLEUP.

Spallacci, Arnaldo. 2019. *Maschi in bilico: Uomini italiani dalla ricostruzione all'era digitale*. Mimesis.

Spini, Giorgio. 1983. *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*. Vol. 33. La Nuova Italia.

Squarzina, Silvia Danesi. 1995. *Fiamenghi che vanno e vengono non li si puol dar regola: Paesi Bassi e Italia fra Cinquecento e Seicento: pittura, storia e cultura degli emblemi*. Vol. 3. Apeiron.

Stoichita, Victor Ieronim. 2000. *Brève histoire de l'ombre*. Version revue et Corrigée. Titre courant 18. Genève: Droz.

Stone, Linda Gail. 2012. « Terrible Crimes and Wicked Pleasures: Witches in the Art of the Sixteenth and Seventeenth Centuries ». Toronto.

Strocchia, Sharon T. 2014. « Introduction: Women and healthcare in early modern Europe ». *Renaissance Studies* 28 (4): 496-514.

Suitner, Riccarda, éd. 2019a. *Gli Illuministi e i demoni*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.

———. 2019b. « La demonologia di Clemente Baroni Cavalcabò nel contesto del dibattito europeo, tra Leibniz e Bekker ». In *Gli illuministi e i demoni. Il dibattito su magia e stregoneria dal Trentino all'Europa*, édité par Riccarda Suitner, 77-90. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.

———. 2019c. « The Powerlessness of the Devil: Scientific Knowledge and Demonology in Clemente Baroni Cavalcabò (1726–1796) ». *Knowledge and Profanation*, juin, 330-56.

Swanson, Robert N. 1999. « Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation ». In *Masculinity in medieval Europe*, 170-87. Routledge.

Synnott, Anthony. 2016. *Re-Thinking Men: Heroes, Villains and Victims*. Routledge.

Tal, Guy. 2004. « Disbelieving in Witchcraft: Allori's Melancholic Circe in the Palazzo Salviati ». *Athanor* 22: 57-66.

———. 2011. « Switching places : Salvator Rosa's pendants of A Witch and a Soldier, and the principle of dextrality ». *Notes in the History of Art* 30 (2): 20-25.

———. 2016. « Demonic Possession in the Enlightenment: Goya's Flying Witches ». *Magic, Ritual, and Witchcraft* 11 (2): 176-207.

Tallon, Alain. 1994. « Le concile de Trente et l'Inquisition romaine. À propos des procès en matière de foi au concile ». *Mélanges de l'École française de Rome-Italie et Méditerranée* 106 (1): 129-59.

Tangherlini, Timothy R. 2000. « “ How do you know she’s a witch?”: Witches, Cunning Folk, and Competition in Denmark ». *Western Folklore* 59 (3/4): 279-303.

Tedeschi, John. 1983. « THE ROMAN INQUISITION AND WITCHCRAFT: An Early Seventeenth-Century «Instruction» on Correct Trial Procedure ». *Revue de l’histoire des religions*, 163-88.

———. 1987. « The Question of Magic and Witchcraft in Two Unpublished Inquisitorial Manuals of the Seventeenth Century ». *Proceedings of the American Philosophical Society* 131 (1): 92-111.

———. 1991. *The prosecution of heresy: collected studies on the Inquisition in Early Modern Italy*.

Tessicini, Dario. 2016. « Viewing the Stars from the Rialto: Astrological Dialogues in Sixteenth-Century Venice ». *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 19 (1): 209-30.

Thibodeaux, Jennifer D. 2006. « Man of the Church, or Man of the Village? Gender and the Parish Clergy in Medieval normandy ». *Gender & History* 18 (2): 380-99.

Thomas, Giovanna. 1964. « Tartarotti e le streghe ». *Atti. Museo civico di Roveretto*, VI, IV: 43-57.

Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.

Timbers, Frances. 2014. *Magic and Masculinity: Ritual Magic and Gender in the Early Modern Era*. Bloomsbury Publishing.

Tippelskirch, Xenia von. 2003. « Lettrici e lettori sospetti davanti al Tribunale dell’Inquisizione nella Venezia post-tridentina ». *Mélanges de l’école française de Rome* 115 (1): 315-44.

Tortarolo, Edoardo. 2019. « Gli illuministi e la morte del diavolo: una questione aperta ». In *Gli Illuministi e i demoni*, édité par Riccarda Suitner, 167-76. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.

Trampus, Antonio. 2019. « Religione e superstizione : Gianrinaldo Carli, Clemente Baroni Cavalcabò e il tramonto del dibattito su magia e stregoneria in Italia ». *Religione e superstizione : Gianrinaldo Carli, Clemente Baroni Cavalcabò e il tramonto del dibattito su magia e stregoneria in Italia*, 23-36.

Trebbin, Heinrich. 1994. *David Teniers und Sankt Antonius*. Haag + Herchen.

Trivellato, Francesca, Giovanni Favero, Maria Moro, Pierpaolo Spinelli, et Francesco Vianello. 1991. « Le anime dei demografi: Fonti per la rilevazione dello stato della

popolazione di Venezia nei secoli XVI e XVII ». *Bollettino di Demografia storica* 15: 23-109.

Valente, Michaela. 1999. *Bodin in Italia: la Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*. Florence: Centro editoriale toscano.

———. 2015. « Superstitione, heresia e ignorantia, Teoria e prassi inquisitoriale in alcuni casi di maleficia ». In *Prescritto e proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (sec. XVI-XIX)*, édité par Andrea Cicerchia, Guido Dall'Olio, et Matteo Duni, 65-84. Rome: Carocci.

Vasselin, Martine. 2005. « La figuration des tentations des saints dans la peinture à l'époque moderne ». *Rives méditerranéennes*, nº 22 (octobre): 15-33.

Velandia Onofre, Darío. 2014. « Hacia una teología de la imagen. Mística, oratoria y pintura en la España del Siglo de Oro ».

Venard, Marc, et Viviane Barrie Curien. 1992. *8: Le temps des confessions : 1530-1620/30 / sous la responsabilite de Marc Venard ; avec la collaboration de Viviane Barrie-Curien ... °et al.!* °Paris! Desclee-Fayard.

Venturi, Franco. 1969. *Settecento riformatore/1 Da Muratori a Beccaria*. Turin: Einaudi.

Veronese, Alessandra Maria. 2019. « Paradigmi culturali nelle accuse di omicidio rituale ». In *Shem nelle tende di Yaphet. Ebrei ed ebraismo nei luoghi, nelle lingue e nelle culture degli altri*. Pise: PUP.

Veronese, Fabiana. 2006. « "L'orrore del sacrilegio". Abusi di sacramenti, pratiche magiche e condanne a morte a Venezia nel primo ventennio del Settecento ». *Studi Veneziani*, nº 52: 265-339.

———. 2010a. « " Terra di nessuno": misto foro e conflitti tra Inquisizione e magistrature secolari nella Repubblica di Venezia (XVIII sec.) ». Venise: Università Ca'Foscari di Venezia.

———. 2010b. « Ladri sacrileghi e celebranti non promossi : le condanne a morte nei rapporti tra autorità statali e Inquisizione (xviii sec.) ». *Studi Veneziani* LIX: 225-78.

———. 2013. « La giurisdizione sulla stregoneria e sui reati diabolici nella repubblica di Venezia (XVIII secolo) ». *Società e Storia*, mars.

———. 2017. *L'Inquisizione nel mi : il Sant'Uffizio e la Repubblica di Venezia*. Online. New Digital Press.

Vickers, Brian. 1984. *Occult Scientific Mentalities in the Renaissance*. Cambridge University Press.

Visconti, John Gordon. 2009. « The Secrets of Health; Views on Healing from the Everyday Level to the Printing Presses in Early Modern Venice 1500-1650 ». The Pennsylvania State University.

Vivo, Filippo de. 2007. *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*. OUP Oxford.

Voltmer, Rita. 2019. « Debating the Devil's Clergy. Demonology and the Media in Dialogue with Trials (14th to 17th Century) ». *Religions* 10 (12): 648.

Wallach Scott, Joan. 2010. « Gender: still a useful category of analysis? » *Diogenes* 57 (1): 7-14.

Waquet, Françoise. 1989. *Le Modèle français et l'Italie savante. Conscience de soi et perception de l'autre dans la République des Lettres (1660-1750)*. Vol. 117. École française de Rome.

Warnke, Georgia. 2008. *After Identity: Rethinking Race, Sex, and Gender*. Cambridge University Press.

Weber, Domizia. 2011. *Sanare e maleficiare. Guaritrici, streghe e medicina a Modena nel XVI secolo*. Roma: Carocci.

Weber, Max. 1956. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. Mit einem Anhang; die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*. Mohr.

Whitney, Elspeth. 1995. « The Witch "She"/The Historian "He": Gender and the Historiography of the European Witch-Hunts ». *Journal of Women's History* 7 (3): 77-101.

Wieben, Corinne. 2017. « The Charms of Women and Priests: Sex, Magic, Gender and Public Order in Late Medieval Italy ». *Gender & History* 29 (1): 141-57.

Witt, Charlotte. 2011. *The Metaphysics of Gender*. Oxford-New York: Oxford University Press.

Zika, Charles. 2005. « The Witch of Endor: Transformations of a Biblical Necromancer in Early Modern Europe ». In *Rituals, Images, and Words: Varieties of Cultural Expression in Late Medieval and Early Modern Europe*, 235-59.

———. 2016. « The Cruelty of Witchcraft: The Drawings of Jacques de Gheyn the Younger ». In *Emotions in the History of Witchcraft*, édité par Laura Kounine et

Michael Ostling, 37-56. Palgrave Studies in the History of Emotions. London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/978-1-137-52903-9_3.

Zwissler, Laurel. 2016. « In Memorium Maleficarum: Feminist and Pagan Mobilizations of the Burning Times ». In *Emotions in the History of Witchcraft*, 249-68. Springer.

Riassunto italiano

La stregoneria maschile a Venezia in età moderna (1630-1797) Tra eresia e soprannaturale

> « *due preti mi condussero à d(et)ta casa vuota c(irca) le 5 hore di notte, ove tutti 4 entrati nell'istesso magazen grande, entrati tutti 4 d(et)to pre(te) Lucio preso un tavolino novo dalli sud(et)ti ordinato à posto, e messo in d(et)to magazeno, d(et)to Don Lucio postivi s(opr)a due candele pur nove […] appoggiato s(opr)a d(et)to tavolino, un libro, che pareva come un Breviario, et dell'aqua s(an)ta, con dell'olio […], ordinò che tutti noi tre partissimo, et esso resto' solo. E cosi noi tre andassimo in una stanza di s(opr)a, cose poi esso pre(te) Lucio facesse in d(et)to magazeno, io non lo so, solo io, et li altri doi, sentissimo di quando in q(ua)ndo una voce alta, come di gridore, cioè "Aa, aa"* »[1]

Per parlare della stregoneria durante l'età moderna, abbiamo a disposizione diverse tipologie di fonti: dai processi che ci sono rimasti, alle testimonianze personali, ma anche certi libri proibiti dalla Congregazione dell'Index a Roma, come i famosi trattati di demonologia. Per il fascino dell'argomento, ma anche per l'importanza del materiale che esiste ancora oggi, la stregoneria è un terreno molto fertile della storiografia da decine d'anni.

Tornando alla nostra citazione, la troviamo nell'Archivio di Stato di Venezia, nel fondo *Savi all'eresia*. È estratta dal processo contro Francesco Trevisan, del 1686: l'imputato si

[1] Archivio di Stato di Venezia (da ora ASV), *Savi all'eresia*, busta 124, processo contro il prete Francesco e il prete Lucio, f1v.

autodenuncia all'Inquisizione veneziana per aver provato alcuni esperimenti stregoneschi.

L'Inquisizione veneziana è un tribunale periferico della Congregazione del Sant'Uffizio di Roma, creata nel 1542 da Paolo III nell'obiettivo di perseguire le diverse forme di eresie nel seno della Cristianità, ovvero il Protestantismo[2]. Malgrado ciò, l'attenzione dei diversi tribunali seminati in tutta la penisola, incluso quello di Venezia creato nel 1547, si sposta su altri problemi eretici come la stregoneria dalla fine del secolo. In effetti, per Roma, la stregoneria *è* un'eresia, che deve essere giudicata come tale.

È molto importante notare ora che il termine di "stregoneria" usato in questa ricerca si vuole generale, e viene usato allo stesso livello di "magia". Con questo termine, intendiamo tutte le pratiche illecite legate all'ambito del soprannaturale, che raggruppano molte pratiche diverse, che l'Inquisizione chiama più largamente "eresia". I termini usati dai giudici e dai veneziani sono anch'essi diversi e di conseguenza quello che viene chiamato "stregoneria" e "magia" in questo studio corrisponde a malefici, abusi di sacramenti al fine di praticare sortilegi, superstizioni, negromanzia e altre pratiche. Il punto comune a tutte queste pratiche è l'uso di una forza non naturale (talvolta demoniaca, ma spesso divina) che, secondo i dogmi cattolici, dovrebbe essere il monopolio della Chiesa. In altre parole, una persona non qualificata (ovvero una persona laica) non deve mai manipolare l'ambito soprannaturale. Quando lo fa, diventa stregoneria ed è un reato per la Chiesa.

Perciò, questa tesi di dottorato propone l'analisi della stregoneria maschile a Venezia in età moderna, dalla peste del 1630 alla caduta della Repubblica di Venezia nel 1797, ossia la fine dell'Inquisizione nella Serenissima. Questa epoca "tardiva" per lo studio di tali pratiche viene dal fatto che pochi studi sono stati fatti sui processi del

---

[2] Per la composizione del Sant'Uffizio, vedere: Andrea Del Col, *L'inquisizione in Italia: dal XII al XXI secolo* (Milan: Mondadori, 2006); Andrea Del Col et Giovanna Paolin, *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche* (Turin: Einaudi, 1991); Andrea Del Col, «Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)», *Critica storica*, anno XXV, n°2 (1988): pp.244-294. Anche: Elena Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio: penitenza, confessione e giustizia spirituale dal Medioevo al XVI secolo* (Bologne: Il mulino, 2000); Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, (Turin: Einaudi, 1996). Sul tribunale veneziano in particolare: Jonathan Seitz, *Witchcraft and Inquisition in Early Modern Venice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Daniele Santarelli, «Eresia, Riforma e inquisizione nella Repubblica di Venezia del Cinquecento», *Studi Storici Luigi Simonei* (2007): pp.73-105. Brian Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670* (Londres/New York :Bloomsbury Academic, 1997) ; Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, (Oxford: Basil Balckwell, 1989) ; Grendler Paul F., *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605* (Princeton University Press, 1977).

Settecento, benché esistano ancora. In effetti, questa tesi mostra come la stregoneria rimane un argomento importante di denunce fino agli anni 1720, per poi diminuire e quasi sparire dalle fonti inquisitoriali[3]. Tuttavia, la decrescita dei casi è un argomento comunque interessante, anche se la storiografia in generale non vi ha dedicato molti studi. Effettivamente, come abbiamo accennato prima, la storiografia sulla stregoneria è densa, poiché è studiata dal Secolo dei Lumi. Nella seconda metà del Novecento, gli storici hanno moltiplicato gli studi sull'argomento, e a partire degli anni 1970, i *feminist studies* hanno dato una svolta alla storiografia tradizionale, ponendo l'interesse sul sesso femminile. In effetti, i diversi studi sull'argomento, e principalmente quelli sull'Europa del Nord[4], hanno dimostrato che la maggior parte degli imputati per stregoneria erano donne. Per questo motivo, gli storici e le storiche si sono interrogati su questa presenza femminile; i dibattiti, ancora oggi, sono aperti sulle ragioni di una prevalenza femminile, alcuni pensano che la persecuzione sia indirizzata direttamente contro le donne, mentre altri difendono la tesi un legame con il sesso femminile, senza riguardare peraltro unicamente le donne[5]. Se la ricerca ha continuato ad andare avanti dagli anni '70 e il *feminist turn*, la storiografia è ancora oggi legata alle idee proposte dagli studi di quell'epoca: la stregoneria sarebbe quasi unicamente un problema di donne.

Malgrado ciò, uno studio approfondito delle fonti veneziane mostra che gli uomini a Venezia sono presenti nel 48% dei processi per stregoneria[6]. In altre parole, ciò significa che la città lagunare non segue il modello storico, dell'80%[7] di donne fra gli imputati di stregoneria. Interessarsi all'altro sesso, in questo caso gli uomini, permette allora di

[3] Rimane comunque un argomento importante della letteratura intellettuale fino alla metà del Settecento, dov'è a Venezia nasce un grande dibattito sulla sua esistenza.

[4] Le opere sull'argomento sono tante, citerò unicamente la sintesi di Elspeth Whitney, « The Witch "She"/The Historian "He": Gender and the Historiography of the European Witch-Hunts », *Journal of Women's History*, vol. 7, nº 3 (Johns Hopkins University Press, 1995): pp. 77-101, e il lavoro di Alison Rowlands, « Witchcraft and Gender in early modern Europe », *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America* (2013) ; Brian P. Levack, *Gender and Witchcraft* (Taylor & Francis, 2001).

[5] Il lavoro ancora molto importante oggi è quello di Christina Larner, che ha sottolineato come la caccia alle streghe fu un evento "sex-related" e non "sex-specific", mostrando come le donne potevano accusarsi fra di loro: non è una strategia del sesso machile verso quello femminile. Christina Larner, *Enemies of God: the witch-hunt in Scotland* (Univ. Press, 1981): p.92

[6] Sembrerebbe che la percentuale di uomini imputati di stregoneria nella penisola italiana sia più alto, anche se studi statistici non sono ancora stati fatti, ma le diverse monografie sui casi italiani tendono a mostrare una presenza importante di uomini.

[7] Robert Muchembled, *Sorcières: justice et société aux 16e et 17e siècles* (Ed. Imago, 1987), p.7.

approfondire l'approccio di genere, interrogandosi sulle dinamiche delle accuse e sulle pratiche.

Proseguendo gli studi di genere già effettuati in passato, è oramai importante interessarsi alle accuse e ai giudizi sul sesso maschile, per capire che differenze ci sono – se ci sono – con le donne, e per spiegare questo aspetto molto *gendered* del reato nel Mondo occidentale. Se alcuni studi, classici della storiografia, hanno descritto gli uomini accusati di stregoneria, che chiamiamo stregoni, come vittime collaterali delle accuse contro le donne, o anche come uomini "femminizzati"[8], lo studio del caso veneziano dimostra che la realtà è tutt'altra. Di conseguenza, chiarire alcuni elementi sopravvalutati della storiografia è diventato il compito di diversi storici e storiche dagli anni 2000 principalmente[9]. Ovviamente, lo scopo di questi studi non è di minimizzare il carattere misogino della cosiddetta "caccia alle streghe", ma piuttosto di capire a che punto era legato alle donne e perché[10].

Inoltre, è indispensabile sottolineare il fatto che la persecuzione nella penisola italiana è diversa da quella verificatasi in altri paesi europei, principalmente del Nord. Il processo che ha luogo davanti a una corte ecclesiastica è di una tutta altra natura rispetto al processo che avviene in una corte laica.

Di conseguenza, questa tesi di dottorato si situa nel proseguimento della storia di genere, guardando dal lato dell'"altro sesso", per poter capire le dinamiche di genere che sono presenti in età moderna. Al di là della volontà di colmare un vuoto, creato dalla storiografia, questo studio vuole dimostrare, a partire da un approccio di genere, quali tipi di controlli si effettuano su questi uomini in particolare sulla base dei processi del Sant'Uffizio veneziano. Questo significa che usiamo delle fonti parziali, e create in un contesto di persecuzione, in qualità di fonti giudiziarie. In altre parole, l'Inquisizione rimane un organo di controllo e di repressione, mentre l'inquisitore giudica degli accusati che considera "rei" dall'inizio del processo: lo scopo di questi uomini è di provare la loro innocenza, e in questa maniera si crea tutto un gioco di argomentazione. Il lavoro dello

---

[8] « *'Feminizing' the male witch is a problematic attempt to insert a masculine subject into a feminist historiography* », Elizabeth J. Kent, « Masculinity and male witches in old and New England, 1593–1680 », *History Workshop Journal* (Oxford University Press, 2005): p. 69

[9] Lara Apps et Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe* (Manchester University Press, 2003).

[10] Le cause delle diverse caccia alle streghe nel mondo occidentale non sono ancora state ben definite, anche se ultimamente gli storici hanno avuto tendenza dimostrare che questi periodi sono stati causati da diverse cause, e non solo una.

storico in questo ambito è di andare al di là di questi "effetti di realtà" come li aveva descritti Carlo Ginzburg[11]: non si può sapere chi dice la verità, e chi mente. L'importante è capire tutto ciò che queste dichiarazioni implicano per lo storico. Per poter controbilanciare queste fonti, nella tesi sono usate altre fonti, a stampa per la maggior parte, e altre provenienti dall'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, in Vaticano. Lo scopo è in effetti di comprendere nel suo contesto più ampio, la persecuzione che si effettua sugli uomini a Venezia.

Per poter studiare i controlli ai quali sono sottoposti gli uomini accusati di stregoneria, questa tesi è stata divisa in due parti, ognuna divisa in tre capitoli.

In primo luogo, ci si interrogherà sul concetto di stregone in età moderna, ricercandone una definizione capace di adattarsi ai mutamenti della società. Si partirà da uno studio della letteratura demonologica, teologica e scientifica per comprendere il peso della figura maschile nel dibattito religioso. Successivamente, il focus sarà orientato sulla questione delle pratiche magiche nel Sant'Uffizio di Venezia alla ricerca del possibile profilo-tipo dell'inquisito. Per farlo, è necessario condurre una ricerca seriale a partire dai dati disponibili. Infine, analizzando parte della produzione iconografica italiana, si cercherà di rilevare un'attinenza con quanto osservato nelle testimonianze processuali, sebbene sia pressoché impossibile determinare una visione univoca dello stregone.

In secondo luogo, si tratterà di studiare i diversi rapporti di forza che si possono intravedere nell'ambito dei processi. La stregoneria rappresenta innanzitutto una minaccia reale per la scienza e la religione, poiché si pone come un'alternativa capace di concorrere alla pari con esse, data la sua propensione a offrire le stesse soluzioni "a buon mercato". Sulla base di un'attenta analisi delle fonti, appare chiara l'esistenza di tre gradi di severità nell'iter processuale: ipotizzando una gerarchia su base religiosa è facile notare come sembrerebbe esistere un diverso trattamento tra donne e uomini, come tra laici ed ecclesiastici. Gli uomini di Chiesa, infatti, si vedono attribuire pene più pesanti rispetto al resto degli imputati. A conclusione di questa chiave di analisi, verrà affrontata la tematica della confessione, sia sacramentale, sia giudiziale, in quanto parte integrante di un sistema di controllo istituito dalla Chiesa di Roma che regola parte della quotidianità del tempo.

[11] Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce: vero, falso, finto* (Milano: Feltrinelli Editore, 2006): pp.15-38

Parte I: Essere uno stregone

Capitolo 1: Stregone, mago, superstizioso o eretico? Il praticante nel dibattito letterario

Prima di cercare nei processi veneziani, è stato in un primo luogo contestualizzato il concetto di stregoneria, che entra in un dibattitto intellettuale. In altre parole, cosa dicono le autorità competenti di questa pratica e dei suoi praticanti all'epoca che ci riguarda?

Come l'abbiamo già sottolineato, l'argomento della stregoneria è stato trattato pure dagli autori del passato. Già dall'Antichità, si pone il problema di definire la minaccia: che cos'è la stregoneria e chi sono i loro praticanti?

Nell'arco del tempo, diversi autori si sono impegnati a definire la stregoneria, anche durante l'età moderna. Partendo dal trattato più famoso della storia, il *Malleus Maleficarum*, fino ad arrivare al dibattitto che c'è in Veneto alla metà del Settecento, si nota subito che la definizione del reato cambia secondo gli autori, ma anche secondo l'epoca. In effetti, andando avanti nel tempo, la definizione della stregoneria ha tendenza a diventare più unilaterale, e il dibattitto a spostarsi sulla sua realtà e le sue conseguenze. Effettivamente, la stregoneria è un concetto mutevole nel tempo, e la sua definizione della fine del Medioevo non è la stessa di quella della fine dell'epoca moderna. Questo sviluppo cambia anche il rapporto delle autorità con gli accusati.

Però, se un primo problema rappresenta la difficoltà della definizione della stregoneria, un altro è quello di definire gli stregoni. Si nota in effetti in tutta la letteratura dell'età moderna una quasi assenza di queste figure maschili: si parla soprattutto di streghe. In altre parole, la dimensione di genere –femminile - della stregoneria è onnipresente nella demonologia e altri studi sulla questione.

Nello studio della definizione del crimine, abbiamo analizzato innanzitutto il *Malleus maleficarum* di Heinrich Insistoris, pubblicato per la prima volta nel 1487. Molto famoso nel mondo occidentale, ancora oggi, anche se la sua diffusione in Italia è stata rimessa in questione ultimamente, sappiamo delle sue edizioni a Venezia durante l'età moderna, e di conseguenza della sua diffusione. Attraverso un'analisi dei diversi *quaestii* del libro, ci si rende conto che gli uomini, per Institoris, possono praticare la stregoneria. In altre parole, ciò significa che per l'autore tedesco del Quattrocento, gli stregoni sono

in effetti reali e rappresentano una minaccia. Tuttavia, la lettura della sua opera insiste sul carattere femminile del crimine, e il suo autore insiste molto sul problema delle donne, spigando pure perché sono più numerose nei casi di stregoneria.

Come secondo libro scelto per questo primo capitolo, viene studiato la *Strix* di Giovanni Francesco Pico della Mirandola, pubblicato per la prima volta nel 1523. Scritto dopo una caccia alle streghe avvenuta in Italia all'inizio del Cinquecento, dà un'immagine del problema della stregoneria nell'ambito italiano. A forma di discorso tra quattro personaggi principali, la protagonista principale, come indicata dal titolo, è una strega. Però, nei discorsi fatti nel libro, si può capire che l'idea di un uomo praticante di stregoneria e magia non è esclusa nella mente dell'autore. Benché più tardiva del Malleus, l'opera di Pico della Mirandola ci mostra che ancora all'inizio del Cinquecento nella penisola italiana, gli stregoni sono minoritari nella mente delle persone, ma esistono.

Viene per finire studiato il famoso *De la démonomanie des sorciers* di Jean Bodin, pubblicato per la prima volta in Francia nel 1580. La sua diffusione in Italia è stata dimostrata dagli studi, e l'aspetto interessante di questo trattato è l'uso della parola "stregoni" nel suo titolo. Parlando con la forma plurale maschile, l'autore sottolinea il fatto che gli uomini fanno anche parte di quella grande setta del Diavolo, creata per distruggere l'umanità. L'approccio nuovo di Bodin risiede nella differenza che fa tra lo stregone che esegue i suoi sortilegi consapevolmente, e l'uomo che pratica la stregoneria senza sapere che si tratta di stregoneria. A questo punto, l'autore francese dichiara i due casi colpevoli, ma assicura che il loro trattamento e giudizio devono essere diversi. Per la prima volta, si legge in un trattato la differenza che i giudici devono fare in base a diversi criteri, quando si tratta di stregoneria. È un aspetto molto importante per il nostro studio, nella misura in cui l'Inquisizione veneziana prende sempre in considerazione il criterio della consapevolezza nel suo giudizio dei rei. Però, nella stessa maniera dei suoi predecessori, Bodin sottolinea chiaramente il carattere femminile del reato di stregoneria.

Si distingue dunque uno sviluppo nell'analisi della stregoneria e dei suoi praticanti, benché il suo legame con le donne sembri chiaro per tutti questi autori.

Tuttavia, come l'avevamo accennato nell'introduzione, il problema del reato di stregoneria a Venezia è il modo in cui viene chiamato. In effetti, in alcuni processi, degli uomini vengono accusati dal tribunale di aver provato alcuni "sortilegi superstiziosi", comunque trattati come eresia. È dunque stato opportuno analizzare anche i concetti di

superstizione e di eresia, per capire esattamente in che categoria si trovano gli uomini che studiamo.

L'eresia, definita come tutto ciò che va contro i dogmi della Chiesa cattolica, è un concetto di primo ordine in età moderna. L'Inquisizione italiana vede tanti nemici in seno alla sua comunità, a differenza dell'Inquisizione spagnola che ha tendenza a perseguire le altre religioni. A Venezia, giudicare l'eresia risulta abbastanza complicato per le autorità, visto la sua situazione politica, geografica e commerciale: sono tante le forme di eresie che si possano trovare.

L'altro termine notevole di questo studio è la superstizione: come il concetto di stregoneria, è discusso e dibattuto durante i secoli, e la sua definizione non cessa di cambiare nel tempo.

Il primo grande classico pensatore del concetto di *superstitio* è ovviamente Sant'Agostino. Seguendo la sua definizione di superstizione, si può assolutamente definire la stregoneria come superstizione (ed è un argomento che gli autori citati prima riprendono nelle loro opere).

L'altro testo fondamentale, del Medioevo, sul legame tra superstizione e stregoneria è il canone Episcopi, nel quale è stipulato che la magia e i sortilegi sono inventati dal Diavolo, e quindi non sono punibili perché rappresentano solo un'illusione. Questo canone non va di pari passo con i testi di demonologia della fine del Medio evo e dell'età moderna citati; in effetti, i loro autori ignorano completamente l'argomento del canone, poiché la stregoneria e i suoi effetti sono reali secondo loro. In effetti, gli autori più moderni hanno tendenza invece a seguire i concetti di Tommaso d'Aquino, che è il riferimento dei teologi. Quando d'Aquino scrive la sua *Summa Theologica*, nel Trecento, le superstizioni non rappresentano più i residui dei riti pagani, ma bensi una deformazione dei riti cattolici. Sempre secondo Tommaso d'Aquino, la superstizione è demoniaca: ciò significa che è spinta dal Diavolo stesso, e di conseguenza le persone che si rendono colpevoli di essere superstiziose debbono essere punite, perché hanno seguito il Diavolo. Se il pensiero di San Tommaso d'Aquino sarà seguito anche in età moderna, il dibattitto sulle superstizioni, ovvero cosa sono e come devono essere trattate, rimane molto vivo ancora fino al Settecento in Europa.

Tutto ciò significa che i due termini principali legati agli stregoni, stregoneria e superstizione, sono due concetti che si sviluppano nel tempo, ma che non ottengono mai

una definizione precisa, secondo le epoche e gli autori che ci scrivono. Comunque, l'eresia e la superstizione sono termini chiave di questo studio, e la difficoltà a definirli rende il lavoro dell'Inquisizione confuso. In effetti, come avere una linea di giudizio uguale in tutti i tribunali periferici, guidati da Roma, senza definizioni chiare?

A causa di questa confusione, e a volte l'impreparazione degli inquisitori o vescovi, dal Seicento vengono pubblicate opere apposta per gli inquisitori: i manuali. In effetti, al fine di aiutare gli inquisitori e i vescovi a giudicare i casi di eresia, diversi manuali, stampati come manoscritti, sono scritti in una maniera esaustiva e in volgare, per permettere la facile comprensione delle linee da seguire. Per la stregoneria, l'analisi di diversi manuali di questo genere (dedicati ai tribunali dell'Inquisizione) ci permette di capire come il tribunale veneziano deve gestire questi processi, e come vengono presentati gli stregoni. Nella fattispecie, viene analizzato *l'Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum* (scritto alla fine del Cinquecento).

Il dibattito letterario su tutti concetti che abbiamo appena menzionati non si ferma al Cinquecento, ma prosegue fino al Settecento (come i processi di stregoneria a Venezia). L'ultima parte del capitolo si concentra sull'Illuminismo e il Diavolo[12].

Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, l'Illuminismo non smette di riflettere al diavolo, e a tutto ciò che ad esso è legato: la superstizione e la stregoneria incluse. Per capire che impatto possa ancora avere la stregoneria principalmente, sono stati studiati alcuni dizionari del Settecento, per capire le differenze che ci sono con le definizioni dei secoli precedenti, fatte da teologi.

Di più, come menzionato prima, in Veneto, a metà del secolo, emerge un dibattito fra Tartarotti e Maffei, che include in seguito altri autori, sul tema dell'esistenza della stregoneria e della magia. Ciò significa che, ancora nel Settecento, gli intellettuali cercano di capire se la stregoneria è un reato reale (a differenza della Francia, dove la stregoneria è da decenni dichiarata un inganno), e fino a che punto è efficace. Notiamo fra l'altro nell'argomentazione di Tartarotti la differenza che fa tra magia e stregoneria, la prima essendo punibile mentre la seconda non esisterebbe. Senza sorpresa, se la stregoneria è più legata al sesso femminile, la magia ha tendenza ad essere associata agli uomini.

Concludiamo questo capitolo con la stessa domanda dalla quale siamo partiti: come possiamo definire gli uomini oggetto di questo studio? La lettura di diversi tipi di

[12] Riccarda Suitner, ed., *Gli Illuministi e i demoni* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2019)

libri e lavori non ci permette di dare una risposta molto chiara. Sicuramente, questi uomini sono eretici, o almeno sospetti di eresia. Tuttavia, i termini di stregoni e di superstiziosi non hanno una definizione precisa, ed entrambi inglobano pratiche a volte molto diverse. Il punto comune degli stregoni veneziani, come lo vedremo dopo, è l'uso illecito del soprannaturale.

Lo studio della letteratura dell'epoca moderna ci dimostra soprattutto il ruolo fondamentale che ha il genere nel concetto di stregoneria. In effetti, notiamo che donne e stregoneria sono intrinsecamente legate, e ciò costruisce la definizione del termine, ma anche la sua persecuzione. Il genere è onnipresente in tutte le opere che abbiamo citate, e rende difficile a volte la comprensione del fenomeno della stregoneria maschile, perché è spesso messo da parte per gli autori, che comunque non lo negano. L'analisi della letteratura ci ha allora permesso di capire in che contesto si trova la persecuzione a Venezia, e soprattutto che libri potrebbe avere letto l'inquisitore che tratta dei casi di stregoneria maschile.

Capitolo 2: Essere uno stregone

Dopo esserci interrogati sulle idee degli intellettuali dell'epoca sul tema della stregoneria, il secondo capitolo si concentra sulle pratiche e i praticanti maschili a Venezia durante il nostro periodo, allo scopo di capire se concorda con la visione "dall'alto" proposta dalla letteratura.

Com'è stato accennato nell'introduzione, a Venezia il 48% dei processi per stregoneria coinvolge almeno un uomo, tra il 1630 e il 1797. Ciò significa che il numero degli uomini è aumentato dal Seicento, poiché gli studi fatti sulla Venezia del Cinque e Seicento mostravano una presenza femminile più forte[13]. Nel contesto europeo finora studiato, Venezia è una delle zone dove si puo' trovare una percentuale più importante di stregoni (fig.3, p.67-68).

I processi per stregoneria (contro uomini come contro donne) a Venezia non sono regolari, nel senso che non si possono osservare tendenze lineari sul lungo periodo (fig.4, p.69). In maniera generale, il numero di processi è mediamente costante nel corso del Seicento, con un pico negli anni 1670, per poi decrescere lentamente fino agli anni 1720,

[13] Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650* (Oxford: Basil Blackwell, 1989)

a partire dai quali non ci sono quasi più processi. L'ultimo processo noto avviene nel 1787 ed è contro un uomo.

Di più, notiamo un interesse crescente per la stregoneria fra tutte le altre eresie nel periodo che va dagli anni 1660 agli anni 1720: rappresenta in effetti l'eresia più giudicata dal tribunale veneziano (fig.5, p.70).

Contrariamente alla letteratura studiata nel capitolo precedente, gli obiettivi della stregoneria maschile a Venezia sono molto personali, e ci sono pochi casi di malefici. Gli stregoni veneziani non cercano di ferire altre persone, ma bensi di migliorare il loro quotidiano poiché i soldi (46%) e l'amore (32%) sono le due prime cose che desiderano. Essendo una magia "benefica", i mezzi usati sono diversi da quello che viene descritto nei trattati di demonologia. In effetti, la stregoneria, ovvero l'uso del soprannaturale, per degli obiettivi personali come a Venezia richiede l'intervento non del Demonio, ma di Dio. In altre parole, le forze soprannaturali usate dagli stregoni a Venezia, o almeno quelle che provano ad usare, vengono dai Santi oppure direttamente da Dio. Per fare ciò, usano preghiere o riti cattolici modificati: siamo pertanto nella definizione di superstizione di San Tommaso. Ed è il problema, come lo vedremo prossimamente, che pone questo tipo di stregoneria all'Inquisizione: l'appropriazione dei mezzi sacri per ottenere cose naturali e umane, e non infinite nel tempo.

Il genere, onnipresente nella letteratura, è nella stessa maniera molto presente nei processi veneziani. In effetti, possiamo notare una stregoneria femminile diversa della stregoneria maschile, nel senso che quest'ultima è più "intellettuale" e molto più legata al divino. Innanzitutto, gli uomini hanno tendenza ad usare di più delle donne i libri di magia che hanno a disposizione, e anche sortilegi scritti. Inoltre, studiare il lato maschile ci permette di notare l'importante presenza degli uomini di Chiesa: rappresentano in effetti circa il 40% degli imputati. Questa presenza non è una sorpresa poiché, come l'abbiamo già sottolineato, i Veneziani usano il sacro per i loro sortilegi: gli uomini di chiesa, frati come preti, sono le persone con più "qualificazioni" per esercitare questi sortilegi sacri, con il loro potere di svolgere i sacramenti. Eppure, questa presenza non si può ritrovare nei processi femminili, poiché le monache non hanno gli stessi diritti, doveri e poteri dei preti e frati.

Di conseguenza, questa differenza di base fra i generi riguardo alla stregoneria, creata dalla Chiesa, fa sì che la stregoneria maschile è diversa, e anzi più grave, di quella

femminile. Il genere come chiave di analisi ci permette quindi di mostrare come i rapporti sociali fra i sessi permettono di creare pratiche diverse, e giudizi diversi. Ciò significa che, come l'hanno dimostrato gli studi di storia delle donne e di genere nell'ambito della stregoneria, il genere gioca un ruolo più che centrale nella persecuzione della stregoneria, anche a Venezia. Però, il tribunale veneziano non adotta la stessa "tecnica" dei tribunali laici del Nord dell'Europa, che puniscono più facilmente e più severamente le donne: a Venezia, sono gli uomini che vengono puniti più severamente, e ancora di più i clerici, poiché colpevoli di crimini più eretici.

Mettendo questi uomini ecclesiastici da parte, abbiamo provato ad effettuare uno studio sociologico degli imputati di stregoneria, allo scopo di vedere se era possibile la creazione di un "profilo tipo". Tuttavia, non esiste uno schema preciso nelle accuse: l'uomo imputato è un uomo comune, né troppo vecchio, né troppo giovane. Nella stessa maniera, gli stregoni vengono da ceti sociali diversi: chi prova alcuni sortilegi può essere ricco come povero, forestiero come veneziano…ecc. Nella stessa maniera, il loro luogo di abitazione non ci permette di definire una classe sociale più presente di un'altra. A partire da questi dati possiamo trarre due conclusioni; la prima è che la stregoneria non dipende dallo status sociale della persona. I sortilegi sono in realtà a portata di mano per tutti, anche la stregoneria sacra, poiché i preti e frati si trovano ovunque nella città. Per esercitare la stregoneria, bisogna conoscere la "ricetta" del sortilegio, che si impara da un amico, da un vicino, o a volte da uno specialista della questione. L'altra conclusione è che non esiste un cliché dello stregone, com'è stato trovato per le accuse contro le streghe in altre zone europee. Lo stregone non è un marginale, non ha caratteristiche speciali che lo possono differenziare dagli altri: potrebbe essere chiunque. I veneziani che si presentano al Sant'Uffizio per denunciare una persona non hanno in testa un ritratto stereotipo dello stregone, ed è la più grande minaccia per la Chiesa cattolica: gli stregoni si trovano fra i fedeli.

Se i veneziani non hanno una definizione già pronta dello stregone, ci siamo interessati alla figura dell'inquisitore. Come accennato nel capitolo precedente, dalla fine del Cinquecento in poi vengono pubblicati dei manuali a destinazione degli inquisitori per aiutare al giudizio dei casi di stregoneria.

La lettura di alcuni di questi manuali ci dimostra che gli autori, spesso anche loro degli inquisitori, sono coscienti della presenza maschile, o almeno di che tipi di pratiche ci sono, a differenza dei trattati di demonologia dei secoli precedenti.

Andando avanti nel tempo, gli esempi scelti per i manuali sono sempre più chiari e più vicini alla realtà del terreno, e permette all'inquisitore, se ne ha bisogno, di avere una guida in caso di incomprensione del caso. Ad esempio, nel suo *Regole del tribunal del Sant'Offitio praticate in alcuni casi immaginarij* pubblicato nel 1683, l'inquisitore di Ancona Tommaso Menghini propone l'esempio di un prete che si rende colpevole di sortilegio, che rappresenta un caso "tipo" di stregoneria per il tribunale veneziano poiché la maggior parte degli imputati maschili sono uomini di Chiesa. In altre parole, ciò significa che i manuali possono rappresentare uno strumento utile per gli inquisitori, sempre più precisi nel tempo, che riflettano la realtà del terreno inquisitoriale. In effetti, tra il *Malleus Maleficarum* e il manuale di Menghini, possiamo vedere un avvicinamento alla realtà italiana, e quindi linee guida più corrette per i diversi giudici di Fede.

Nell'insieme, il tribunale veneziano, seguendo le raccomandazioni della Congregazione romana, risulta essere abbastanza clemente con la stregoneria. Di fatto, poche sono le sentenze severe, e il problema più notevole del tribunale è l'abuso di oggetti o riti sacri. Le poche menzioni della stregoneria diabolica non convincono il giudice e la sua corte: bisogna provare l'abuso del sacro.

L'ultima parte del capitolo si interroga sulla professionalità degli stregoni che studiamo. In altre parole, la stregoneria può essere vista come un'attività economica? Gli stregoni sono famosi come tali, nel senso che hanno una fama di avere conoscenze dei riti magici e stregoneschi?

Nelle fonti dell'Archivio di Stato di Venezia, troviamo a volte in effetti persone che vengono accusate di essere famose nel vicinato per essere specialiste di stregoneria. Tuttavia, quando si tratta di uomini, questi casi sono una minoranza nei diversi processi[14]. Mettendo da parte gli ecclesiastici, nessuna professione, o anche nessuno profilo socioeconomico, sembra facilitare un'accusa di stregoneria. L'unica categoria che sembra di più legata alla stregoneria, e che sembra farne una professione sono gli ebrei: il ghetto

[14] La fama di esercitare la stregoneria sembra di essere un aspetto molto femminile. In effetti, la lettura dei processi mostra che una donna viene chiamata più facilmente "strega" che un uomo "stregone". Come nella letteratura studiata nel primo capitolo, l'idea di stregoneria è legata al sesso femminile.

veneziano è, nella mente dei veneziani, un luogo pieno di magia e di saperi soprannaturali. Ma di nuovo, questo gruppo religioso è minoritario nelle nostre fonti.

Tutto ciò significa che "essere uno stregone" è un atto molto puntuale: chi diventa stregone, lo è perlopiù a un momento preciso della sua vita, ma mai per tutta la vita. Si diventa in effetti uno stregone quando si prova un atto soprannaturale vietato dalla Chiesa, e non bisogna avere competenze precise, bisogna in realtà avere il materiale adeguato. Gli uomini che troviamo nelle nostre fonti sono quelli che sono stati scoperti al momento giusto in cui facevano uno o dei riti stregoneschi.

Le conclusioni di questo capitolo sono varie. In primo luogo, si nota che lo stregone veneziano non ha particolarità precise che permettono di distinguerlo dalla popolazione: è un uomo qualunque. In secondo luogo, provare alcuni sortilegi è una pratica comune, che a volte assomiglia a una devozione: a volte è difficile per i Veneziani fare la differenza. Perciò, la popolazione non sembra avere paura di questi stregoni: si tratta piuttosto di una pratica molto usata, benché vietata, ma non pericolosa agli occhi delle persone laiche.

Naturalmente, come lo vedremo in un prossimo capitolo, gli individui sanno quando denunciare le persone: sono infatti incoraggiati dalla Chiesa. Ma queste denunce non creano un clima di paura attraverso la popolazione: poche persone infatti vengono a denunciare una persona per maleficio su un'altra. Gli stregoni non fanno paura ai vicini di casa, ma devono essere denunciati secondo i principi della Chiesa.

Capitolo 3: "per un stregone, ò Negromante, che si vede, se ne veggono dieci milla donne". La rappresentazione della stregoneria e il genere

Avendo studiato la letteratura e i processi veneziani, il terzo capitolo di questa tesi di dottorato si concentra sulla rappresentazione della stregoneria maschile nell'iconografia. Tema poco affrontato dalla storia dell'arte, e ancora meno dalla storia, cercare gli stregoni nella pittura ci aiuta tuttavia a capire che visione diretta si poteva avere di questi uomini, ma soprattutto la loro importanza nell'idea della stregoneria. Per fare ciò, abbiamo scelto di concentrarci sull'arte della scuola italiana, lasciando da parte la pittura olandese, molto famosa per le sue scene di stregoneria, a cui si è ispirata la scuola italiana.

Il primo tipo di materiale dove sono presenti gli stregoni sono le scene di stregoneria fatta in gruppo. La prima scena scelta, sorprendente, è *Lo Stregozzo* di Agostino Veneziano. Un po' più antico del nostro periodo di studio, ci interessa perché rappresenta molti uomini che vannno verso il sabba, accompagnati di streghe. Questa forte presenza di maschi, giovani e belli è in effetti abbastanza sorprendente, e forse un po' lontana dall'immagine del sabba dell'epoca. Di altro canto, le streghe rappresentate sono fedeli al cliché dell'epoca: brutte e anziane.

Un'altra scena molto interessante per il nostro studio è la *Scena di stregoneria* di Pietro della Vecchia: ci si può vedere in effetti una rappresentazione del sortilegio della caraffa ("*inghisterra*" in veneziano). Questa magia, in cui un giovane vergine deve guardare nel fondo di una caraffa per vedere o sentire cose che un adulto non potrebbe, si ritrova in alcuni processi veneziani. Sul dipinto, notiamo in effetti che un ragazzo prova ad ascoltare il contenitore che si trova davanti, probabilmente riempito di un certo liquido. Di solito, questo esperimento serve a fare comparire uno spirito (a volte un demonio, altre volte un re) che potrebbe dare informazioni importanti, che dei semplici umani non potrebbero avere da soli. In questa scena, vediamo donne come uomini attorno al bambino: uno che prova a vedere il fondo del contenitore, due altri che stanno leggendo un libro, probabilmente di sortilegi, e infine la donna che sembra incoraggiare il bambino. Come nella scena precedente, notiamo dunque la presenza di uomini in questo tipo di ritratti.

L'ultimo dipinto scelto, probabilmente il più famoso, è *Streghe e incantesimi* di Salvator Rosa. Ci possiamo vedere diverse piccole scene di stregoneria nello stesso luogo, con varie streghe e stregoni. In questa scena in particolare, benché presenti, gli uomini sembrano abbastanza passivi nell'esercitare la stregoneria. In effetti, le streghe sembrano le istigatrici dei sortilegi, portando con loro gli uomini. Gli uomini presenti sono difatti dietro una strega, ma mai i primi implicati nei sortilegi.

Queste tre scene scelte di stregoneria dimostrano che per alcuni artisti dell'epoca, la stregoneria può assolutamente essere praticata da entrambi i sessi: uomini come donne, come si può vedere attraverso i processi veneziani, dove tutti si uniscono per provare alcuni sortilegi. Tuttavia, se non possiamo parlare di una sovra-rappresentazione delle donne nell'ambito stregonesco, perché sono ovunque, possiamo parlare di una sottorappresentazione degli uomini in una maniera generale: non sono rappresentati, quando si tratta di scene collettive, come veri protagonisti dei sortilegi.

Un altro stile interessante viene alla luce dal Seicento: rappresentare in una maniera ironica il praticante di stregoneria.

Il dipinto di Pietro Paolini, Il Negromante, è un buon esempio di questa ironia verso i praticanti. In effetti, si nota la sorpresa e la paura di un uomo, chiamato dunque il negromante, dopo aver provato qualche sortilegio, si ritrova con un demonio al suo fianco, comparso grazie al suo esperimento. La sorpresa che si legge sul suo viso dimostra che non era il suo scopo, che il suo sortilegio era per altro.

Nello stesso stile, l'*Autoritratto con scena magica* di Pieter Van Laer, dello stesso periodo, sembra ancora più ridicolo. In confronto al dipinto precedente, qua lo stregone ha ancora più oggetti e curiosità sul suo tavolo, con i quali cercava anche lui di esercitare un sortilegio. Tuttavia, come nella scena di Paolini, non è andato a buon fine poiché anche per lui compare un demonio al suo fianco. Di nuovo, il personaggio sembra spaventato dall'arrivo di questo essere demoniaco, e sembra allora che non cercasse di chiamare un demonio.

Queste due scene, molto simili, sottolineano la postura ridicola di quelli che provano a praticare la stregoneria e la magia, senza esserne esperti. Al di là del rendere ridicoli i due protagonisti, gli artisti hanno messo una certa morale dietro queste immagini: voler giocare con l'ambito soprannaturale è un atto brutto che è legato al Diavolo, e che finisce di conseguenza sempre male. Questi due ritratti dimostrano il carattere eretico dei sortilegi, poiché se è per forza legato al demoniaco, allora va contro le idee della Chiesa. Queste rappresentazioni ironiche permettono di mostrare allo spettatore in una maniera chiara perché è vietato provare a praticare la stregoneria. Per gli artisti, può anche essere una maniera di rendere ridicoli quelli che credono ai diversi incantesimi, e dipingendo una creatura demoniaca nella scena, si mettono dalla parte della Chiesa. La posizione degli artisti è dunque in questo caso ambivalente: uno si può chiedere in una maniera legittima se credono o no alla stregoneria. Più che ridicolo, lo stregone è una minaccia per la fede cattolica, e rappresentarlo così potrebbe essere visto come un attacco verso la Chiesa. Tuttavia, la presenza del Demonio permette di affermarsi dal lato cattolico.

Il problema di rappresentare quello che accade davvero nei processi dell'Inquisizione italiana, è innanzitutto la forte presenza degli uomini di Chiesa, come l'abbiamo visto nel capitolo 2, e anche gli abusi di oggetti sacri. Come un artista potrebbero dipingere questo tipo di scene senza venire accusato lui stesso di eresia? In

effetti, se gli artisti dell'epoca sembrano molto informati sul tipo di stregoneria che viene usato, sembra comunque difficile poter rappresentare fedelmente questo tipo di scene.
Malgrado questa difficoltà, notiamo che esistono un tipo di rappresentazione in cui possiamo trovare quello che accade nei processi: le scene bibliche, che permettono di educare la popolazione.
Naturalmente, la scena biblica più famosa a proposito della stregoneria è senza dubbio quella della strega di Endor, rappresentata molte volte nel corso del tempo. Dal lato maschile, abbiamo ugualmente a disposizione degli stregoni, soprattutto chiamati maghi nella Bibbia. Abbiamo scelto l'esempio di Simon Mago, rappresentato spesso nella sua caduta. Il messaggio della scena, e di conseguenza degli artisti, è chiaro: un uomo che sembra aver dei poteri soprannaturali, ma non è legittimato ad averli, non avrà mai più potenza dei veri santi. La sua caduta è simbolica di fronte al potere della Chiesa. Se il mago non è rappresentato come ridicolo, come nei dipinti precedenti, la morale è la stessa: non si deve praticare la stregoneria.
Un'altra scena religiosa che si può collegare alle pratiche che ritroviamo nei processi del tribunale veneziano sono le tentazioni di Sant'Antonio. In effetti, queste tentazioni di un frate mostrano quello che vivono anche i frati veneziani dell'età moderna. La presenza di creature diaboliche, e spesso di donne, che tentano il religioso a fare azioni proibite sono la metafora delle tentazioni che hanno i frati a praticare la stregoneria. Il messaggio nelle scene di tentazioni è quello di non cedere, ed è quello che è veicolato pure ai religiosi che sarebbero tentati di praticare la stregoneria. Le rappresentazioni bibliche sono pertanto di carattere morale, e cercano di mostrare agli spettatori gli errori da non fare, e sono più chiare nel loro messaggio.

Con lo studio di diverse immagini che rappresentano gli stregoni, questo capitolo ci permette di mostrare che gli uomini che praticano la stregoneria sono poco presenti rispetto alle donne. In effetti, se le opere sulle streghe sono tante, e ispirate dall'arte nordica, per gli artisti rappresentare questi atti maschili è in realtà complicato: a differenza delle streghe, e come abbiamo visto durante il capitolo 2, non esistono stereotipi sugli uomini che praticano la stregoneria. Come fare capire allo spettatore che sta guardando uno stregone? Due soluzioni sono a disposizione del pittore: può da un lato dipingere gli uomini accompagnati da streghe, per fare passare un messaggio chiaro, e dall'altro lato

può rappresentare un uomo che tenta una stregoneria un po' più "intellettuale", sottolineando il carattere demoniaco della sua azione.
In altre parole, la rappresentazione al maschile è molto vicina sia a quello che si ritrova nella letteratura dell'epoca, che a quello che troviamo nei processi. Sembra effettivamente impossibile trovare una rappresentazione di stregoni uguale a quella delle donne: di nuovo, siamo in un contesto molto *gendered* e molto codificato. La presenza di uomini nelle scene di stregoneria è dunque molto ambigua: esiste, ma mai allo stesso livello delle donne. In effetti, gli uomini soli che possiamo trovare rappresentati non effettuano sortilegi o riti pagani ma piuttosto si ritrovano a chiamare il Diavolo senza farlo apposta.

PARTE II: Equilibrio dei poteri

Capitolo 4: Il soprannaturale come concorrenza

Questa seconda parte della tesi si interessa ai diversi rapporti di forza, e l'equilibrio dei poteri che esistono con la stregoneria maschile. Se la prima parte ci aveva permesso di capire che cos'è uno stregone, questa parte cerca di inserire la stregoneria nell'insieme della società.

Per fare ciò, il quarto capitolo si interessa alla questione del soprannaturale come ambito concorrente di altri ambiti, in senso lato. Si parte in effetti con una domanda: perché la stregoneria viene percepita come una minaccia, soprattutto dal potere? Effettivamente, come l'abbiamo accennato nella prima parte, la popolazione veneziana non vede negli stregoni una grande minaccia per il loro quotidiano.

Innanzitutto, bisogna soffermarci sulla questione del soprannaturale, ambito che usano gli stregoni in una maniera illecita secondo la Chiesa.
In età moderna, la credenza nel soprannaturale è ovunque ed è molto forte. In effetti, il mondo d'*Ancien Régime* è diviso in due mondi che convivono: il mondo naturale, accessibile agli umani, e il mondo soprannaturale che rappresenta tutto quello che ha poteri più forti di quelli umani. Questa dicotomia regge la società d'età moderna, ma sono comunque due mondi che si affiancano perché ci sono manifestazioni soprannaturali nel mondo naturale. Ancora tanti eventi sono di causa soprannaturale, come disastri climatici, o più semplicemente dei miracoli. Un altro esempio di presenza soprannaturale nel mondo umano sono i diversi sacramenti religiosi: la consacrazione, effettuata durante la messa,

è una manifestazione divina sulla terra, che ha come "contenitore" il prete poiché i poteri divini si esercitano attraverso lui. In altre parole, le manifestazioni soprannaturali non sono rare nel mondo moderno.

Il problema che le autorità hanno con i poteri soprannaturali usati dagli stregoni è il loro carattere illecito: non sono autorizzati dalla Chiesa ad esercitarli. Di conseguenza, è illecito per la Chiesa, ovvero il potere religioso in vigore.

Come menzionato precedentemente, gli stregoni hanno due tipi di forze soprannaturali a loro disposizione. Da un lato, troviamo i poteri demoniaci, ovvero che vengono dal Diavolo e i suoi seguaci. Sono principalmente queste forze che vengono descritte nella letteratura, e nell'arte di età moderna. Tuttavia, non è questo lato il più usato a Venezia ma ben il lato divino che è spesso richiesto. Per una gran parte dei praticanti di stregoneria veneziani, i poteri soprannaturali usati per i loro atti magici verrebbero da un'entità divina: un santo o Dio stesso. Il problema in questi casi per il tribunale è l'uso sbagliato di questo potere, che si trasforma in superstizione. Quando un uomo tenta di chiamare un santo per spingerlo a creare un legame di amore, oppure per rilevare la posizione di un tesoro, non si tratta più di una semplice preghiera o di una devozione personale, ma di un errore. Ebbene, può trattarsi di superstizione, ma anche di tentazione del diavolo, che i fedeli dovrebbero conoscere. Generalmente, il tribunale veneziano raggruppa queste pratiche nella categoria superstizione.

Tuttavia, come trattare i preti che abusano dei sacramenti? Non possono essere giudicati solamente come superstiziosi, perché alla differenza di un laico che fa confusione tra preghiera e incantamento, un uomo di Chiesa non può sbagliare sulla sua professione data dalla Chiesa stessa. Usano dei poteri come la consacrazione o il battesimo, ma non sugli oggetti o persone autorizzati. In questo caso preciso, da chi tengono i loro poteri: da Dio o dal Diavolo? È una questione spinosa per i giudici, poiché la consacrazione viene da Dio, ma usarla su oggetti diversi dal pane e dal vino è eretico, e di conseguenza verrebbe dal Demonio. In ogni caso, questi preti e frati vengono allora giudicati più severamente dai laici, prima perché praticano sortilegi più potenti e più pericolosi, ma anche perché dal loro status non dovrebbero fare questo tipo di mancamenti alla religione.

In ogni caso, questo uso del soprannaturale viene percepito come un concorrente diretto di alcuni ambiti. Il primo sarebbe la medicina, poiché sappiamo che la stregoneria propone gli stessi risultati della medicina, ma a un costo a volte più economico.

I diversi studi delle fonti inquisitoriali hanno mostrato il ruolo delle guaritrici nella società europea di Ancien Régime. Anche a Venezia, gli studi fatti sui processi hanno mostrato il ruolo importante delle donne imputate di stregoneria che guarivano. E' in effetti uno degli stereotipi della strega, ma per gli uomini il legame con la medicina è diverso.

In questo quarto capitolo abbiamo scelto di spiegare il caso di Giulio Camillo Leoni, ebreo giudicato nel 1653, 1667 e nel 1675[15] davanti al Sant'Uffizio veneziano. Contrariamente alla maggioranza degli uomini processati per stregoneria, Giulio Camillo ha la fama di essere uno stregone, legato alla sua religione. Di conseguenza, la popolazione si reca a lui per alcuni problemi risolvibili con la stregoneria, inclusi problemi di salute. In effetti, Giulio Camillo stesso si descrive come "medico", anche se non ha nessuna licenza per praticare tale professione, dettaglio che sottolinea il tribunale veneziano. Gli verrà totalmente vietato di esercitare la medicina, non riconosciuta dal tribunale. Un caso come quello di Leoni, dove un uomo si dichiara medico, ed è visto come guaritore dalla popolazione è comunque raro, e assomiglia molto ai casi femminili.

In realtà, per la maggior parte dei processi maschili dove è questione di cure e di salute, notiamo che gli uomini usano una stregoneria che permette di prevenire i problemi di salute. Gli uomini, usando questo tipo di stregoneria, per loro o facendola per altri, cercano innanzitutto di creare una specie di protezione piuttosto che una cura. È un dettaglio importante, perché dimostra di nuovo la differenza che può esistere con la stregoneria femminile. Un uomo non cerca di sostituire un medico, ma cerca di evitare di dover incontrarlo. Ciò significa che è un concorrente del medico in una maniera diversa di quella della strega, e dimostra di nuovo che la stregoneria maschile, anche sa ha gli stessi scopi, opera diversamente da quella femminile.

Al di là della medicina, la stregoneria è una grande concorrente della religione e quindi della Chiesa. Usando la metafora di un mercato economico, notiamo che religione come stregoneria promette ai suoi praticanti gli stessi risultati: una vita migliore. Il problema risiede nel fatto che la stregoneria propone dei risultati rapidi e diretti, mentre la religione chiede più pazienza e più impegno.

Di più, come l'abbiamo già sottolineato, religione come stregoneria usano gli stessi mezzi soprannaturali per raggiungere l'obiettivo. La pericolosità della stregoneria per la Chiesa di Roma sta in questo problema: usa i mezzi, e anche la gerarchia, creata dalla Chiesa per

[15] ASV, *Savi*, b.126.

andare contro i suoi principi. In effetti, l'uso dei sacramenti è percepito come una minaccia della stabilità del potere della Chiesa, poiché sono stati stabilitati da essa. Quando un prete esercita un battesimo su una calamita per darle poteri soprannaturali in grado di creare l'amore, usa l'amore divino che in teoria entra nei neonati che sono battezzati. Si crea allora un conflitto molto importante per la legittimità dei poteri. Ed è per questo motivo che la stregoneria continua ad essere perseguita nel corso dell'età moderna, poiché rimette in questione la legittimità del potere cattolico, e ne sottrae una parte del monopolio sul soprannaturale. Nella stessa maniera, la magia ebraica – molto famosa a Venezia – rappresenta anche lei una concorrente diretta della religione cattolica.

Per finire questo capitolo, ci siamo soffermati sul problema della stregoneria come concorrente al pensiero illuminista.

In effetti, anche se il Settecento è visto ancora oggi come il secolo dei Lumi e della Ragione, notiamo che a Venezia i processi per stregoneria continuano nella prima metà del secolo. Analizzando i dati a nostra disposizione, notiamo che in realtà gli ultimi casi di stregoneria non sono diversi da quelli che troviamo durante il secolo precedente. La lettura delle fonti dimostra in effetti che anche sulla *longue durée* le accuse e le pratiche non cambiano, e gli obiettivi rimangono gli stessi. L'unica differenza degna di nota è il fatto che i processi per stregoneria "sacra" sono diventati quasi la norma.

Per quanto riguarda la realtà della stregoneria a la credenza nel crimine, il dibattito veneto che si manifesta alla metà del secolo mostra che ancora gli intellettuali non negano del tutto questo crimine. In effetti, il dibattito tra Maffei e Tartarotti ci permette di vedere una certa accettazione di alcuni poteri soprannaturali; Maffei fa la differenza tra magia e stregoneria, l'ultima è solo il frutto dell'immaginazione delle streghe, mentre la magia sembra essere una minaccia ancora seria e reale.

Però, per due aspetti, la stregoneria va contro le idee dei Lumi. In un primo luogo, l'idea della stregoneria con i suoi adepti che volano verso il sabba è definitivamente abbandonata. I trattati cinquecenteschi sono messi da parte dagli intellettuali. In secondo luogo, la persecuzione forte (che in altre zone europee esiste ancora nel Settecento) va nella stessa maniera contro le idee dei Lumi, che predicano un giudizio più clemente. Se le persone alla stessa stregua di Tartarotti non negano tutte le forme di poteri soprannaturali, quello che chiama lui la magia, è innanzitutto per non andare contro le idee della Chiesa. In effetti, affermare che il Diavolo e i suoi poteri non esistono equivale

a negare i poteri di Dio e la sua propria esistenza. Attestando dell'esistenza del Diavolo permette agli intellettuali di non andare contro le idee della Chiesa.

Per concludere questo capitolo, dopo la breve analisi dell'ultimo processo per stregoneria a Venezia nel 1787, contro un prete, possiamo dunque affermare che la stregoneria, nei suoi diversi aspetti, rappresenta una concorrente diretta di alcune parti della società dell'epoca, e anche a Venezia.

Capitolo 5: Genere e stato religioso

Come accennato più volte nel corso della tesi, la stregoneria maschile a Venezia è intimamente legata al clero maschile. Studiando la stregoneria, non si può fare a meno di usare l'analisi di genere per studiare questo fenomeno.

In effetti, il primo problema degli inquisitori veneziani è quello della magia sacra, tema poco sviluppato nella letteratura demonologica o sulla stregoneria, che si interessa piuttosto alle donne e al loro carattere demoniaco. I casi veneziani mostrano invece che le forze soprannaturali divine sono usate di più, grazie alla disponibilità del clero nella città.

Nelle fonti del Sant'Uffizio, troviamo diverse fattispecie quando si tratta di preti e di frati.

Innanzitutto, ci sono dei preti che agiscono da soli, ovvero per loro e nessun altro. È ad esempio il caso del giovane Giorgio di Benedetti giudicato nel 1642. Lo *zago* si denuncia da solo al tribunale, e spiega all'inquisitore quanti sortilegi sacri ha provato, nello scopo di fare innamorare da lui una donna. Il chierico ha in effetti scritto tutti i sortilegi nel dettaglio su un foglio che dà all'inquisitore, dove spiega tutte le tappe dei suoi errori, e quando necessario, i nomi delle persone che lo hanno messo a conoscenza di alcuni riti precisi. Non a caso, tutti questi "complici" sono dei preti con cui Giorgio lavora. Tuttavia, malgrado la sua autodenuncia molto precisa, la confessione di avere fede in ciò che faceva, Giorgio non viene punito dal tribunale. Questa fine sorprendente può essere spiegata da diversi fattori; prima perché lo *zago* si presenta in una maniera spontanea, comportamento apprezzato dal tribunale, che permette in teoria una pena più leggera. L'altro fattore sarebbe quello della giovinezza di Giorgio: non è ancora un prete, e quindi non è totalmente un membro del clero ed è ancora autorizzato a fare errori. Poi, il fatto che abbia provato queste magie solo per lui, anche se sembra che abbia avuto l'aiuto di

altri preti per ottenere alcuni sortilegi, lascia l'inquisitore tranquillo a proposito della diffusione di questi sortilegi. Però, il giovane ha comunque abusato di oggetti sacri come l'olio santo: ma l'inquisitore sceglie di non punirlo severamente.

Un altro esempio della presenza dei preti è quello contro Giuseppe Bertignone, giudicato nel 1718. Il suo processo, più lungo di quello di Giorgio de Benedetti, mostra come il prete avrebbe consacrato un oggetto superstizioso per una donna. Anche se risulta dalle dichiarazioni degli imputati che l'ha fatto a sua insaputa, non sembra un argomento abbastanza forte per il tribunale poiché viene condannato al carcere, mentre la donna che gli aveva chiesto il sortilegio esce libera dal tribunale. Eppure, il prete Giuseppe non sembra essere stato cosciente di avere fatto una consacrazione vietata, perché non aveva controllato bene l'oggetto della donna. In questo caso, e a differenza del caso contro de Benedetti, perché il prete Bertignone finisce in carcere? La risposta sta in due elementi chiave agli occhi del tribunale: innanzitutto, c'è il problema di effettuare un sortilegio per un'altra persona, laica. I preti, per il loro status, dovrebbero mostrare l'esempio per la popolazione, eppure nel caso del Bertignone, non è un esempio accettare di consacrare un oggetto che non ha controllato. In secondo luogo, il più grande problema di questo caso è appunto la consacrazione: a differenza del giovane Giorgio de Benedetti, il prete Giuseppe ha effettuato un sacramento su un oggetto che non conosceva. Questa mancata considerazione risulta essere molto grave per il tribunale, poiché il fatto di non aver controllato l'oggetto in questione ha spinto il prete a esercitare un sortilegio. In altre parole, l'inquisitore punisce di più l'ignoranza dei preti che quella dei laici: come abbiamo detto, la donna all'origine del sortilegio non viene inquietata.

Il terzo esempio scelto in questo capitolo per mostrare la differenza di trattamento degli uomini di Chiesa è quello di un processo contro un gruppo di preti del 1684; il frate Basilio della Barba, il prete Antoniello Epifani et il formaggiaio Domenico Cimegotto. Vengono accusati di aver provato un sortilegio *ad amorem* con abuso di sacramenti. La faccenda è abbastanza lunga, ma il prete come il frate aiutano, abusando dunque dei sacramenti, il formaggiaio. Come nel caso contro Giuseppe Bertignone, gli uomini di Chiesa in questo processo sono condannati nonostante il loro tentativo di dimostrare di non aver avuto la volontà di abusare realmente dei sacramenti per compiere incantesimi. Il fatto che continuino a negare durante la tortura non li ha aiutati, perché entrambi sono condannati, mentre, come nel caso precedente, la persona laica imputata esce libera.

Questi tre casi, diversi nella forma, ci mostrano che il trattamento degli ecclesiastici è diverso dalle persone laiche, a prescindere che siano donne o uomini. In effetti, mentre i laici possono sottolineare la loro ignoranza nell'ambito della religione, i preti e i frati non se lo possono permettere nonostante il fatto che sono spesso i laici a cercare di fare il sortilegio. Di fatto, non è tanto la volontà di fare un sortilegio che viene castigata dal tribunale, ma l'atto di farlo. Le persone come il formaggiaio del terzo processo citato sono i "mandanti" del crimine, ma non gli esecutori e perciò vengono trattati in una maniera più clemente.

Di conseguenza, il clero è visto dalla popolazione veneziana come specialista della stregoneria, e spesso gli individui si recano da loro quando si tratta di dare un potere soprannaturale a un oggetto. Tuttavia, emerge un'altra categoria di "specialiste" nei processi misti, ovvero che coinvolgono donne come uomini: sono le prostitute. In effetti, diversi studi hanno mostrato il legame tra le prostitute e la magia, principalmente *ad amorem*. Una prostituta, o cortigiana, avendo molti clienti viene spesso accusata di essere una strega, e di preparare sortilegi per i suoi clienti. Studiando il lato maschile della stregoneria, si nota alla lettura dei processi che un'alleanza si crea tra prostitute e uomini di Chiesa. Come esempio, descriviamo nel capitolo 5 il caso contro il prete Virginio Montealbani processato nel 1662, che si unisce a una prostituta per dei sortilegi *ad amorem*, sia per lui che per un'altra donna.

Se quest'unione può sembrare sorprendente (soprattutto perché nel caso Montealbani il prete, anche lui, cerca di fare innamorare una donna di lui), nella mente dell'epoca non è così raro, poiché sono semplicemente due esperti che mettono insieme i loro saperi di specialisti della stregoneria.

L'altro punto notevole, è che i preti che usano la magia rosa non vengono puniti per la loro intenzione di cercare relazioni proibite dal loro status religioso, ma solo per l'abuso di sacramenti che possono fare. Infatti, l'Inquisizione non giudica tanto i buoncostumi del suo clero al livello morale, ma il rispetto dei limiti dei loro poteri soprannaturali.

Questa differenza di trattamento ci ha portato a una riflessione sul ruolo del genere nella persecuzione della stregoneria a Venezia.

Com'è noto, la storiografia ha sottolineato il legame tra genere e stregoneria, insistendo sulla persecuzione in primo luogo delle donne. Tuttavia, a Venezia la dinamica sembra

diversa poiché le donne vengono meno punite degli uomini in una maniera generale, e sempre quando si tratta di un processo misto: il tribunale condanna gli uomini.

A Venezia, ma più probabilmente nelle città dove esiste l'autorità dell'Inquisizione romana, emerge una gerarchia dei casi, secondo la loro gravità. Questa gerarchia dipende allo stesso momento dai sortilegi esercitati, ma anche dallo stato sociale della persona imputata. In effetti, al basso di questa gerarchia delle condanne troviamo soprattutto le donne, che, con una stregoneria vista come "più semplice", si ritrovano poco in carcere. Poi, nella seconda categoria, troviamo gli uomini laici, che possono essere condannati, ma generalmente poco. Infine, nella categoria "più in alto" di questa gerarchia ritroviamo gli ecclesiastici che abusano dei sacramenti e degli oggetti sacri. La durezza della sentenza dipende ovviamente da altri criteri, come abbiamo sottolineato sopra: se i sortilegi sono stati fatti per altre persone, quante persone erano implicate nella stregoneria, quanti sortilegi sono stati effettuati…ecc. Ma cercando di tracciare una tendenza globale, notiamo che queste tre categorie vengono considerate in diverse maniere.

Usare l'analisi di genere in questo caso ci ha portato in un primo luogo all'ipotesi di un terzo genere, seguendo il ragionamento seguente: se la stregoneria è un problema di genere, visto il trattamento riservato al clero cattolico, allora vorrebbe dire che esso forma un genere diverso da quello femminile e da quello maschile. Inoltre, questa teoria non è nuova nelle scienze umane, ed alcuni storici hanno già sottolineato la specificità del clero quando si tratta di genere: non ha tutte le caratteristiche della virilità (non deve creare una famiglia, non deve procreare…ecc.), ma non si può comunque dire che ha caratteristiche femminili. Di conseguenza, questo genere diverso sarebbe la ragione della severità nei confronti del clero? La realtà è più complicata.

Se in effetti la clemenza nei confronti delle donne viene da uno stereotipo di genere, essendo loro di natura più stupide e sensibili alle truffe del diavolo, per gli uomini entra un altro criterio: il loro status religioso. Ricordiamo che la letteratura dell'epoca moderna sulla stregoneria concorda su un punto: la debolezza delle donne. Se in altri paesi e altre corti giudiziarie, questa idea della debolezza è una scusa per perseguitare le donne, nei tribunali romani permette la perdita di credibilità nelle azioni delle donne. Ad esempio, diventa chiaro dal Seicento che se una donna afferma essere andata volando al sabba, è soprattutto perché se l'è immaginato. Il diavolo, approfittando della sua debolezza di

mente, glielo ha fatto credere. A Venezia, quando una butta le fave per provare ad indovinare il futuro, non è visto come un atto di stregoneria dal tribunale, se implica preghiere o riti cattolici diventa superstizione, ma non è mai visto come un'eresia. Questo fatto è molto importante per capire la persecuzione della stregoneria nella penisola italiana: gli stereotipi di genere giocano "a favore" delle donne, che si vedono poco condannate.

L'altro fattore da prendere in considerazione è anche il tipo di magia usata dalle persone; l'abbiamo già sottolineato, gli uomini praticano in una maniera generale una stregoneria più intellettuale, perché usano dei libri e degli oggetti e riti sacri, di nuovo dovuto al loro genere. Ma la loro persecuzione più severa è di nuovo un problema di genere: come uomini, ci si aspetta che usino una magia più sviluppata, e più pericolosa secondo il tribunale. Poi, da uomini, non possono essere ingannati dal Demonio, perché dovrebbero avere una mente più forte da quella delle donne.

Se questo ragionamento permette di spiegare la disparità tra donne e uomini, non ci permette una spiegazione completa della differenza tra uomini laici e uomini ecclesiastici. In questo caso, il genere non basta più per spiegare questo problema, ma piuttosto lo status religioso. Se possiamo comunque considerare il clero come un terzo genere, questa mancanza di virilità non è legata alle loro condanne più severe. Il fatto che hanno ricevuto una certa formazione dalla chiesa, con dei poteri importanti *è* in realtà il problema del tribunale ecclesiastico. Questo status religioso, superiore nella gerarchia sociale, dato solo agli uomini (le monache non hanno questi tipi di poteri o di privilegi), fa sì che il clero deve mostrare un certo esempio e soprattutto non ha il diritto di usare il soprannaturale per dei fini personali. In altre parole, loro più di tutti dovrebbero sapere che non si possono usare questi poteri in questa maniera, e il loro status religioso non gli permette di potere difendersi con l'ignoranza delle persone laiche.

In conclusione, questo capitolo mostra l'importanza degli ecclesiastici nei processi di stregoneria a Venezia, e il loro trattamento speciale riservato.

Se l'analisi di genere è di primo ordine nello studio della persecuzione della stregoneria, nel nostro caso non basta poiché non permette di spiegare il fenomeno nel suo insieme. Naturalmente, lo status religioso è legato al genere: una donna non può consacrare o avere poteri soprannaturali come un prete. Tuttavia, la persecuzione della stregoneria è un

fenomeno più complicato, ed è multi-causale, e il lavoro dello storico è di cercare le diverse spiegazioni.

Capitolo 6: «La *mia conscienza è netta di q(ues)to, et hò detto la verità certissimo* ». La vicenda Bartolomeo Vestini & Elena Zanessi. La confessione, polizia della Chiesa

La lettura dei diversi processi, e l'analisi della differenza di trattamento per gli ecclesiastici ci porta a soffermarci sul concetto di confessione e di coscienza, onnipresenti attraverso gli anni.

La Chiesa, benché potere importante e entità di autorità, non ha – a differenza degli Stati – una polizia sui suoi fedeli, anche se detiene una corte ecclesiastica disseminata in tutta la penisola. Quando si tratta di stregoneria, il tribunale dell'Inquisizione non inizia mai un'inchiesta: deve sentire delle denunce per decidere se indagare o no su un caso. Ciò significa che è la popolazione stessa che deve controllare i fedeli e fare sapere al tribunale se qualcosa non va. In questo senso, possiamo facilmente immaginare la pressione psicologica che possa rappresentare, ma dimostra anche come il sistema della Chiesa di Roma funziona. Per incitare in effetti i cattolici a denunciare gli altri, e quindi a spingerli alla delazione, il potere religioso ha creato tutto un sistema ben strutturato, dal confessore che spinge i suoi fedeli a confessare tutto, fino all'arrivo davanti all'Inquisizione.

Possiamo identificare tre tappe importanti nel processo di sorveglianza; inizia con la predicazione, in senso largo, che i Veneziani possono sentire in Chiesa o per strada. Predicare è la prima tappa poiché permette alla popolazione di integrare i concetti di eresia e di denuncia difesi dalla Chiesa. Arrivati poi allo stadio della confessione, si possono vedere rifiutare l'assoluzione quando confessano di aver partecipato, oppure di essere testimoni, di un atto di eresia. Il rifiuto di essere assolto rappresenta un pericolo molto grave per un cristiano, perché significa che non avrà l'accesso al Paradiso, e si trova nel peccato. L'assoluzione può essere ottenuta solo grazie all'inquisitore, che la può dare una volta i crimini confessati o denunciati.

Di conseguenza, per studiare questo processo che forma la base del sistema di sorveglianza, abbiamo deciso di paragonare un processo dell'inquisizione veneziana a un manuale famoso dedicati agli inquisitori, per capire la psicologia di tutto questo processo.

Per fare ciò, abbiamo scelto il Sacro Arsenale scritto dall'inquisitore Matteo Masini nel 1625, e il processo contro due persone: Bartolomeo Vestini e Elena Zanessi, un po' più tardivo del manuale, che si svolge nel 1684. Entrambi vengono denunciati da un complice loro, la cui colpevolezza uscirà più tardi nel corso del processo, di aver cercato dei tesori ma anche di aver cercato di praticare della magia *ad amorem*. Caso molto rappresentativo dei processi veneziani, l'analisi dei discorsi dei diversi protagonisti del processo ci permette di capire le dinamiche di controllo che la Chiesa ha istituto. Come spesso, viene menzionato che gli imputati avrebbero usato degli oggetti sacri, e in questo caso l'attenzione dell'inquisitore si pone sull'olio santo che le diverse persone si sarebbero scambiate.

Una caratteristica chiara e molto importante nelle parole delle persone presenti, testimoni come rei, è il problema della coscienza. In effetti, notiamo spesso l'uso di discorsi attorno all'idea di una coscienza – cattolica – pulita. In altre parole, ciò significa che le persone interrogate, allo scopo di convincere il giudice, usano di questo argomento in particolare, che non è trascurabile in un tribunale di fede. Inoltre, come lo ricorda Masini nel suo libro, la stregoneria è un crimine difficile da provare concretamente. Effettivamente, il giudice si può basare unicamente sulle testimonianze, e su alcune prove circostanziali. Ad esempio, nel nostro caso, è molto difficile per lui provare che l'olio che è stato usato sia santo: è impossibile provare il suo carattere soprannaturale in confronto a qualsiasi olio qualunque. Per provare la natura del delitto, l'inquisitore ha quindi bisogno di persone che affermano che sia un oggetto sacro. Tuttavia, gli imputati negano il loro uso di quest'olio, e quando viene ritrovato a casa loro, affermano che sia un olio totalmente "normale", cioè senza poteri soprannaturali. È un tema affrontato nel manuale di Masini, che avverte il suo lettore che nel caso si trovino oggetti come aghi o chiodi a casa di supposte streghe, siccome sono oggetti del quotidiano, non è possibile definirli come arma del delitto. I Veneziani sono dunque coscienti che le loro dichiarazioni possono essere usate come prove dall'inquisitore, e deve essere convinto della loro buona fede: cercano dunque tutti di insistere sulla loro coscienza pulita.

È peraltro la tattica impiegata da Elena Zanessi, che nega tutte le accuse che esistono contro di lei, e ad ogni nuovo interrogatorio insiste sulla sua coscienza con la quale non ha problemi. Malgrado tutte le accuse che esistono contro di lei, verrà rilassata dopo mesi di imprigionamento, perché non ha mai confessato il crimine di cui era accusata .

La “prova” più forte che può ottenere l’inquisitore è in realtà la confessione dell’imputato o imputata. Per fare ciò, notiamo che il tribunale veneziano sviluppa alcune tecniche, per riuscire a fare parlare une persona che sembra colpevole, ma che non lo ammette.
Ovviamente, l’inquisitore cerca, come nel caso del processo studiato qua, di ottenere le confessioni quando si tratta soprattutto di problemi di oggetti sacri o quando un ecclesiastico è implicato nella vicenda. Dopo la perquisizione al suo domicilio il sospettato è generalmente messo in carcere per alcuni giorni. In questa maniera, il tribunale può cercare di fare “paura” alla persona seriamente accusata. Dopo il primo interrogatorio, se l’imputato nega i fatti addebitati, viene spesso lasciato settimane o mesi in carcere, senza poter più raccontare la sua versione all’inquisitore. In questa maniera, l’imputato viene lasciato da solo con tempo per “pensare alla sua coscienza”, e nel caso di essere davvero colpevole, il tribunale pensa che un soggiorno di lungo periodo in carcere lo potrebbe aiutare a confessare i suoi crimini. Nella stessa maniera, al momento dell’interrogatorio, l’inquisitore ripete più volte le sue stesse domande, e insiste sempre sul fatto che l’imputato è stato visto e denunciato da altre persone. Succede anche che l’inquisitore legga all’accusato le dichiarazioni dei testimoni contro di lui.
In questa maniera, il tribunale riesce a creare una pressione psicologica abbastanza forte sulle persone accusate, che però conoscono bene il funzionamento del sistema della Chiesa, e che cerca spesso di sottolineare la loro innocenza.
La tortura viene usata poco a Venezia, e in una maniera “leggera”. Nel suo manuale, Masini la raccomanda solo nei casi molto gravi, e su una durata molto ridotta, e chiede all’inquisitore di non tenere conto di alcune informazioni rivelate durante la sessione di tortura, poiché il dolore fa dire cose false.
Di conseguenza, la confessione dei fatti ha un peso di primo ordine nella condanna, e la coscienza degli individui anche. Elena, che insiste durante tutti suoi interrogatori sulla sua coscienza pulita e che nega sempre le sue accuse, riesce a mantenere questo ritmo durante tutto il tempo del suo processo. Al contrario, il suo accusatore, che nel corso del processo e delle difese degli imputati è ritratto come un cattivo cristiano di mala vita, viene discreditato. Ciò permette a Elena e Bartolomeo di poter uscire liberi, dopo mesi di processo.

Tutto ciò significa che la coscienza è un concetto chiave nel giudizio dei casi di stregoneria. Per poter ottenere denunce, come abbiamo già accennato prima, la Chiesa

crea quello che possiamo chiamare un “compromesso di coscienza”. Questo compromesso, permette la delazione al Sant’Uffizio, o spinta da un confessore, o fatta dal libero arbitro delle persone, in cambio di una relativa clemenza del tribunale.
In effetti, molti si denunciano spontaneamente, incoraggiati dalle autorità religiose. Una persona che viene a raccontare all’Inquisizione i suoi crimini eretici viene più volentieri rilasciata oppure punita in una maniera meno severa. Questo sistema permette al tribunale di ricevere in continuazione delle denunce, ed è la ragione per la quale anche tanti individui vengono davanti all’inquisitore a denunciare una persona, anche se il tribunale non ritiene importante di iniziare un’inchiesta. Tanti processi del Sant’Uffizio veneziano sono in realtà una sola denuncia. Questo non significa che rappresentino fonti meno interessanti poiché ci informano su quello che i veneziani ritengono eretico, e soprattutto su quello che il tribunale ritiene degno di interesse per iniziare un processo.
Questo compromesso di coscienza regge le dinamiche attraverso i diversi processi, e la Chiesa accetta di chiudere un occhio sulle pratiche eretiche se vengono spiegate subito. A proposito dell’autodenuncia spontanea, Masini concorda col fatto che una persona che mostra la sua buona fede a denunciarsi da sola si mostra già pentita, il che forma l’inizio dell’abiura.

Per concludere, esiste chiaramente una dinamica nei diversi discorsi dei processi, in cui troviamo al centro il concetto di coscienza, sula quale il potere religioso gioca per ottenere una sorveglianza della popolazione. In questa maniera, la Chiesa non ha bisogno di una polizia formata dai suoi dipendenti, poiché la popolazione, e nel nostro caso i Veneziani, rappresentano loro una polizia morale e religiosa, aiutati dal sistema religioso in vigore.

Conclusioni

Lo studio dei praticanti di stregoneria a Venezia in età moderna ci porta ad alcune conclusioni, sulla stregoneria stessa e sulla sua repressione, ma più in generale sulla società dell'epoca.

Abbiamo visto in questo lavoro vari punti importanti di questa stregoneria maschile. All'inizio si parlò di vedere il discorso "ufficiale" degli scritti sulla stregoneria, i trattati delle demonologie e gli scritti della Congregazione del Santo Ufficio. Poi

abbiamo fornito un panorama delle diverse pratiche maschili che esistono a Venezia, un aspetto che mancava ancora dalla storiografia della stregoneria in Italia in generale. Infine, abbiamo analizzato alcune rappresentazioni iconografiche di stregoni al fine di comprendere le somiglianze e le disparità con la realtà delle prove, e anche per capire quale impatto questa rappresentazione possa avere sulla società.

Poi, con l'obiettivo di studiare i diversi equilibri di potere, abbiamo studiato come la stregoneria sia un concorrente diretto di certe discipline, la scienza, la religione, ma anche un concorrente del pensiero illuminista. I processi di stregoneria ci mostrano anche quali sono le relazioni di potere all'interno della società, e in particolare tra i generi, e gli status sociali. Infine, abbiamo visto fino a che punto l'Inquisizione si inserisce in un sistema di controllo molto più grande della semplice caccia agli eretici. Questi diversi punti ci portano ad alcune riflessioni.

Uomini e donne

In primo luogo, è necessario concentrarsi sulla nozione di "stregoneria maschile". Perché si dovrebbe voler studiare solo una parte degli individui? Come avevamo sottolineato più volte, la storiografia ha accentuato la ricerca sul lato femminile. Pertanto, lo studio del sesso maschile ci aiuta qui a capire un quadro più globale e più complesso.
La stregoneria maschile non fa eccezione, almeno nei processi del Santo Ufficio veneziano, e costituisce quasi la metà dei casi negli archivi. Concentrarsi solo sugli uomini ci permette di fare un confronto tra diverse pratiche. Gli uomini usano i sortilegi in modo diverso rispetto alle donne?
La risposta a questa domanda è in realtà complessa: sì e no. No, non è molto diverso da quello che fanno le donne: gli uomini cercano amore e denaro soprattutto. L'uso di ostie dedicate a metterlo nella manica di un patrizio per vincere le elezioni, e quindi per *vincere alla pizia* è ad esempio una pratica comune tra entrambi i sessi. La magia rosa non è riservata alle donne, e viene usata anche dagli uomini ecclesiastici.
D'altra parte, possiamo dire che la stregoneria maschile è ancora diversa dalla stregoneria femminile, in quanto utilizza mezzi diversi per raggiungere i suoi scopi. Infatti, nel Capitolo 2 abbiamo sottolineato che gli uomini tendono ad usare una magia ritenuta più "intellettuale", anche perché più sacra. Gli uomini hanno quindi una consapevolezza che le donne non hanno, e viceversa. La mentalità del periodo considerava la stregoneria

maschile ovviamente più "intelligente", più "sensibile", meno superstiziosa e quindi più minacciosa.

Questa differenziazione non sorprendente è dovuta principalmente all'istruzione proposta e ai diversi tassi di alfabetizzazione tra uomini e donne. In effetti, gli studi hanno dimostrato che, sebbene i livelli di alfabetizzazione a Venezia siano piuttosto elevati, gli uomini hanno in media molte più probabilità di essere in grado di leggere e scrivere, a differenza delle donne[16]. Viene anche dalla mentalità: le donne nella società di Antico regime non sono fatte per i libri e per il sacro, quindi si rivolgono a pratiche più "adattate" al genere femminile, vale a dire a pratiche più tradizionali e più "familiari".[17]

Pertanto, concentrarsi sulla stregoneria maschile è utile per dimostrare la differenza di genere che viene fatta all'interno della società stessa, in generale. Naturalmente, non si tratta di generalizzare tutto, perché troviamo casi marginali in cui gli uomini non usano la stregoneria intellettuale e casi di donne che usano libri. Tuttavia, questa tendenza generale di differenziazione dimostra la divisione di genere che è radicata nella società stessa.

Anche se gli obiettivi sono gli stessi, i mezzi sono diversi e ogni categoria ha le sue specialità. Viene nuovamente visto nel processo contro Giacomo Paruel nel 1687[18]. L'accusatore spiega la sua discussione con Giacomo. Quando ha raccontato che il marito aveva perso un tessuto di qualche valore, la soluzione proposta dall'imputato è stata la seguente*: "disse a mio marito che non bisognava ricorrer a divotioni che non servivano, mà bisognava ricorre à* ***streghe****, p(er) saper chi haveva havuto la robba"*[19]. Il sesso dà quindi specialità agli individui, ma anche lo status professionale: una prostituta è specialista in magia *ad amorem,* mentre un prete è uno specialista in magia sacra. Pertanto, a seconda dei loro bisogni, gli individui si muovono verso persone specifiche, e non si cerca un uomo come si cerca una donna, ognuno avendo la propria conoscenza del soprannaturale.

---

[16]Xenia von Tippelskirch, "Lettrici e lettori sospetti davanti al Tribunale dell'Inquisizione nella Venezia post-tridentina", Mix della Scuola *Francese di Roma* Vol. Paul F. Grendler, "Form and Function in Italian Renaissance Popular Books", *Renaissance Quarterly* Vol.

[17]Dinora Corsi, *Diaboliche, maledette e disperate: i nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)* (Firenze: Firenze University Press, 2013); Franca Romano, *Laura Malipiero strega: storie di malie e sortilegi nel Seicento* (Milano: Meltemi, 2003).

[18]Savi ASV, b.124.

[19]Idem, f.1r.

In cosa sono gli uomini specializzati? Al di là degli uomini della Chiesa e del sacro, scopriamo che gli uomini in generale tendono a saper proteggere gli individui (e, nella maggior parte dei casi, se stessi): malattie, lesioni ma anche altri.

C'è un punto sul quale troviamo indiscriminatamente entrambi i sessi: la magia *ad amorem*. Come abbiamo sottolineato, le prostitute sono i professionisti in questo campo, ma ciò non impedisce ad altri di poter esercitare questo tipo di stregoneria. Sia gli uomini che le donne sono quindi dedicati alla creazione delle *carte del ben voler,* che promettono non solo di creare l'amore o l'amicizia, ma anche la benevolenza di tutte le altre persone. Gli uomini sono anche più efficaci nella scoperta dei tesori.

La stregoneria è quindi *gendered* poiché non si fanno gli stessi incantesimi in base al suo genere. E quindi, studiare il sesso maschile ci aiuta a una comprensione più globale della mentalità di genere dell'epoca.

La diversità delle pratiche non può essere studiata interamente concentrandosi esclusivamente sulle donne, e capire quali specialità possono esistere ci porta a ripensare il modo in cui gli individui sono percepiti nella società[20]. E sembra chiaro che ogni persona, in base al suo genere e al suo status sociale, ha un ruolo speciale nella società. La stregoneria maschile rappresenta così il genere maschile e differisce dalla stregoneria femminile in tre punti: più intellettuale, autorizzata al sacro, capace di proteggere.[21]

Due visioni?

Il secondo aspetto importante è la rappresentazione. In effetti, questa stregoneria maschile è trattata meno dagli intellettuali all'inizio dell'età moderna: non negano l'esistenza degli stregoni, perché sanno che il Diavolo tenta tutti gli esseri umani, ma insistono principalmente sul carattere femminile di questo tipo di pratiche, a causa della natura stessa delle donne. Questo tipo di manuale, mettendo da parte il sesso maschile, crea uno squilibrio e confusione sul trattamento dei casi maschili.

[20]« *Witchcraft beliefs in the early modern period were diverse and complex, and our current way of understanding them, through the lens of the persecution of women, is not entirely satisfactory*. » (Sheriden Louise Morgan, *Perspectives on Male Witches in Early Modern England*, tesi di dottorato (University of Bristol, 2019): p.215).

[21] Si tratta di punti generali perché, come abbiamo dimostrato in precedenza, queste pratiche possono essere mescolate per genere e status sociale.

Vediamo anche che nella rappresentazione pittorica italiana gli uomini sono meno presenti delle donne. Certo, li troviamo, il più delle volte associati alle streghe, ed è chiaro che i pittori dell'epoca sono davvero consapevoli delle pratiche italiane, poiché troviamo rappresentati i vari incantesimi che si possono trovare nelle fonti.

Va notato, tuttavia, che la letteratura, nella costante ridefinizione del concetto di stregoneria, diventa sempre più precisa con i secoli, e gli scritti del XVII secolo destinati a un pubblico italiano, di cui conosciamo l'esistenza, si stanno avvicinando sempre di più alla realtà delle prove. Ricordiamo infatti Tommaso Menghini che cita come esempio di attore di incantesimo un prete. Pertanto, tra i trattati demonologici del tardo Medioevo e dell'età moderna, l'istituzione religiosa continua a adattarne la definizione, grazie in particolare al lavoro di inquisitori come Masini o Menghini, che, avendo lavorato nei tribunali dell'Inquisizione, conoscono le pratiche degli italiani.

Tuttavia, c'è ancora una certa discrepanza tra la riflessione e la definizione di cultura d'élite, e ciò che pensano i veneziani.

Prima di tutto, possiamo osservarlo nelle denunce che vengono fatte presso il Sant'Uffizio veneziano. Come abbiamo detto, il numero di denunce all'anno è diminuito principalmente dal 1670 fino a scomparire quasi nel 1720. Eppure, la stregoneria sembra essere un problema secondario per la Congregazione del Sant'Ufficio dalla prima metà del XVII secolo. Va ricordato, ad esempio, che il manuale di Masini, alla sua prima edizione, non menzionava il problema della stregoneria, e fu solo nel 1625 che aggiunse il capitolo sulle streghe. Se gli altri libri di testo furono pubblicati e ripubblicati durante il secolo (fino all'inizio del XVIII secolo), sembra soprattutto ricordare agli inquisitori la procedura da seguire in caso di incantesimo, poiché la popolazione continua a denunciare le persone accusandole di praticare la stregoneria. Sembra quindi che vi sia un divario tra la popolazione e ciò che vorrebbero le gerarchie religiose. Nonostante i testi mostrino la difficoltà di provare il crimine della stregoneria e la realtà degli inganni del Diavolo, sembrerebbe, almeno a Venezia, che gli abitanti non solo continuino a credere nella realtà del crimine, ma continuino a venire avanti o a denunciare gli altri. Ovviamente, il numero esatto di persone che praticano la stregoneria non sarà mai conosciuto, dal momento che abbiamo una finestra, attraverso processi, solo sulla parte visibile del fenomeno, ed è molto probabile che molti più veneziani provino incantesimi nella loro vita quotidiana.

In senso opposto, notiamo che all'inizio del XVIII secolo la stregoneria fu molto meno denunciata rispetto al secolo precedente, ma la Congregazione romana ebbe centinaia di copie *dell'Instructio* ristampate.

La seconda discrepanza che possiamo notare, che è la più ovvia, è ovviamente questa prevalenza del sesso femminile nella letteratura, come nell'iconografia e nella mentalità popolare. Tuttavia, non troviamo questa onnipresenza femminile nei casi veneziani. La popolazione denuncia gli uomini come donne di pratiche magiche.

La disparità degli uomini nella rappresentazione iconografica può anche essere spiegata al di là del problema della mentalità. Infatti, come vediamo a Venezia, e in altre corti della penisola italiana, la maggior parte degli uomini sono sacerdoti e religiosi. Da un punto di vista iconografico, in un momento in cui l'Inquisizione stessa ha un occhio attento alle rappresentazioni religiose, com'è possibile per gli artisti rappresentare un sacerdote o un monaco praticando qualcosa di eretico? La questione è molto complessa e sembra difficile, da un punto di vista pittorico, riuscire a rappresentare un uomo della Chiesa (di conseguenza in abiti religiosi) che, nonostante il suo status, compie un'azione ancora fuorilegge. Sembra quindi molto difficile rappresentare tali scene; è più ragionevole raffigurare scene bibliche o scene di stregoneria, ma con laici.

In altre parole, questo lato della rappresentazione pittorica è comprensibile analizzando il tempo in cui si inserisce. Ma che dire dei maghi laici che sono molto meno rappresentati delle streghe? Questo aspetto in particolare può essere spiegato solo dalla cultura dell'epoca: infatti, la cultura d'élite per secoli ha plasmato e imposto l'idea di una stregoneria quasi esclusivamente femminile, ed è quindi difficile rappresentare una scena che andrebbe contro la mentalità dell'epoca.

In questo caso, perché i veneziani continuano a venire a denunciare quasi altrettanti uomini che donne?

In primo luogo, ciò è dovuto alla parte importante delle autodenunce spontanee tra gli uomini: quelli che si autodenunciano rappresentano un quarto di tutti gli imputati. La loro denuncia non proviene da terzi e non è legata ai problemi dei luoghi comuni di genere. Ma per i restanti tre quarti, la grande maggioranza delle accuse è fatta da complici, o almeno da coloro che sono coinvolti nell'atto di stregoneria, che è vicino alla comparizione spontanea.

In altre parole, ciò significa che poche denunce vengono fatte, nei processi contro gli uomini, sulla base della reputazione o sulla base di una testimonianza visiva o uditiva della scena. Nella maggior parte dei casi, sono le persone interessate dalla stregoneria che vengono a riferire i fatti all'inquisitore. Ciò significa che la denuncia non viene dalla reputazione, a differenza di ciò che accade alle donne. Naturalmente, non si tratta qui di attribuire la colpa o meno all'imputato, poiché non possiamo sapere se hanno effettivamente fatto incantesimi. Ciò che vediamo è principalmente che quando si tratta di fatti concreti, la differenziazione di genere non ha importanza, e l'importante è riferire al Santo Tribunale ciò che si sa. Per i veneziani, la stregoneria è infatti una questione di donne, e ci sarà la tendenza a sospettare una donna più di un uomo. Un uomo non sarà sospettato di fare stregoneria fino a quando qualcuno non può testimoniare, mentre una donna tenderà ad essere vista come una potenziale strega senza nemmeno averlo praticato. E questa è la sostanza di questa domanda: ci sono tanti uomini negli archivi dell'Inquisizione veneziana, perché la corte non rifiuta l'idea della stregoneria maschile, e perché i veneziani che assistono a scene di stregoneria le denunceranno, senza tenere conto del sesso della persona che la esegue.

Le élite hanno quindi creato un problema che sembra femminile, un'ideologia che hanno insegnato alla popolazione. Questa idea di stregoneria femminile, quindi instillata nelle mentalità dell'epoca, e legata alle trasformazioni dello status delle donne nella società dell'Ancien Regime, è un'idea accettata da tutto l'Occidente moderno. Tuttavia, vediamo che la popolazione, educata a denunciare i crimini religiosi, non rimane bloccata in questo problema di genere quando pensa di dover fare il proprio dovere di cattolici.

Un problema di controllo

Ci troviamo quindi di fronte a un organo di controllo, che giudica non solo la stregoneria, ma tutte le eresie esistenti. Qual è lo scopo di questo controllo?

All'inizio, se il genere è una chiave interessante per l'analisi storica e sociale, e l'equilibrio di potere tra i sessi è onnipresente all'epoca, non influisce tanto nelle decisioni della Congregazione del Sant'Ufficio. Dai processi, ma anche analizzando la Chiesa cattolica dopo il Concilio di Trento, ci si rende conto che la gerarchia della società per l'autorità romana non è esattamente divisa tra uomini e donne. Infatti, la "divisione" del mondo sociale che emerge dalla visione cattolica è questa: ai più alti livelli di questa gerarchia ci

sono gli uomini ecclesiastici, ai quali sono stati concessi poteri speciali, che li differenziano bene dal resto della società. È anche a questi uomini che sono stati dati dei doveri: quello di dare l'esempio alla popolazione, e quindi di educarli. In questa scala gerarchica, troviamo poi gli uomini laici, e poi donne in generale. Tuttavia, oltre a questa gerarchia sociale, l'importante per la Chiesa romana è mantenere il suo monopolio nel campo della fede. La Riforma ha messo in crisi le istituzioni che non soddisfano più i bisogni della società religiosa, e per superare questa crisi, la Chiesa ha scelto di riformarsi, e soprattutto di controllare i suoi aderenti.[22]

Allora, quali problemi ha posto la stregoneria maschile fino al XVIII secolo? All'inizio, è chiaro che il problema più grande della Chiesa cattolica risiede nella scarsa educazione del proprio clero. In altre parole, sono nemici "dall'interno" che, per evitare il collasso dell'intero sistema cattolico, devono essere puniti. Pertanto, a Venezia, la forte presenza di sacerdoti e monaci, così come l'uso quasi sistematico di oggetti sacri, rappresentano un problema di grande importanza per il corpo religioso. Essi rappresentano un problema sia per la stabilità dei dogmi cattolici, per la rappresentatività del clero, per l'educazione dei fedeli, sia per la competizione che queste pratiche possono creare contro la Chiesa stessa. In effetti, gli stregoni veneziani non vengono detti anticattolici quando provano gli incantesimi, nella maggior parte dei casi. Anche nei rari casi in cui c'è la presenza del diavolo o degli spiriti infernali, ciò non significa che i praticanti vadano contro i dogmi cattolici, poiché accettano l'esistenza del diavolo e dei suoi poteri. Usano la loro religione per eseguire degli incantesimi, a volte aggiungendo riti più simbolici e antichi. I veneziani osservati nelle fonti hanno abbracciato la religione cattolica e non hanno dubbi al riguardo, nella stragrande maggioranza dei casi: la usano invece in modo distorto, che non va nella direzione della dottrina di Roma.

In questo caso, che cosa sta esattamente cercando di controllare l'Inquisizione? Al di fuori del controllo di pratiche ritenute eretiche o sospettate di eresie, la Corte del Sant'Uffizio fa parte di un processo di controllo ancora più ampio, istituito da Roma. In effetti, abbiamo scoperto che senza confessione, l'Inquisizione non avrebbe avuto lo stesso controllo sulla popolazione. L'obiettivo di Roma, che è chiaro nella sua grande impresa di centralizzazione attraverso le varie corti periferiche dell'Inquisizione, è soprattutto quello di poter mantenere il suo controllo sulla società. E questo controllo avviene anche

[22] Vedi Bourdieu Pierre, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales*, 1977, pp. 405-411

attraverso il monitoraggio della popolazione, permettendo di cercare di insegnare cosa si può e non si può fare[23]. Infine, la severità delle pene che si riscontra negli uomini lo dimostra: si sta cercando di vietare l'uso improprio della fede.

Questo controllo è un successo? In effetti, le denunce di stregoneria diminuiscono nel tempo, così come l'influenza del tribunale di Venezia. Il calo complessivo dei processi per eresie nei tribunali periferici non dimostra necessariamente un successo da parte di Roma, ma un cambiamento nella società. Nel caso della stregoneria, si può vedere che dal XVII secolo in poi e soprattutto nel XVIII secolo, divenne sempre più difficile per gli intellettuali credere a certe pratiche e realtà, che furono severamente punite nei secoli precedenti. Sembrerebbe, quindi, che gran parte delle pratiche siano sfuggite al controllo della Chiesa.

Tuttavia, il sistema messo in atto dopo il Concilio di Trento sembra un processo efficace poiché si nota che il rifiuto dell'assoluzione in confessione per coloro che non denunciano i crimini della stregoneria all'Inquisizione è abbastanza efficiente. Si crea una sorta di "ricatto" o meglio un compromesso di coscienza per i fedeli: per alleviare la propria coscienza, e non rimanere nel peccato, basta denunciare gli atti eretici che si sono visti o che si sono compiuti. È quindi una politica di controllo che richiede tempo ma che opera tra i fedeli.

Si tratta quindi di una valutazione mista che possiamo fare, almeno dal punto di vista della stregoneria, su questo controllo generale da parte di Roma: ha funzionato, poiché gli individui denunciano la stregoneria all'inquisitore, ma è difficile sapere fino a che punto, ed è particolarmente importante correlare il declino dell'interesse per la stregoneria con i cambiamenti in atto nella società, sia politici, culturali che sociali.

Essere uno stregone a Venezia

In conclusione, cosa significa essere stregoni a Venezia? Va ricordato che il termine stregone è usato molto poco dalla corte inquisitoriale, gli uomini processati, quando giudicati colpevoli di incantesimi, sono dichiarati sospetti di eresie o eretici. Tuttavia, questa designazione comprende molte pratiche, tra cui alcune che non sono legate alla stregoneria. In tal caso, cosa sono questi uomini? Superstiziosi, stregoni o

[23]Vedi Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, pp.15-16 in particolare.

maghi? In realtà, nessuno di questi termini li definisce completamente, motivo per cui abbiamo deciso di chiamarli stregoni.[24]

Ma cosa significa? Ciò significa per questi uomini che, in un momento specifico della loro vita, a volte ripetutamente, hanno tentato di manipolare il soprannaturale, andando contro ciò che è raccomandato e istruito dalla Chiesa. Questo non significa essere un professionista della stregoneria, ma semplicemente essere inseriti in un intero sistema di pensiero che la definisce come tale, e questa definizione proviene dalla religione cattolica stessa, ed è il prodotto di un lungo processo di identificazione delle minacce, che, inoltre, continua a cambiare.

L'identità di uno stregone è quindi puntuale, e per molti dei nostri sospetti è solo molto personale. Ecco perché la reputazione di specialista della magia colpisce solo il 18% degli imputati: in tutti gli altri casi, quando i testimoni vengono interrogati, ammettono di non sapere che l'imputato stava eseguendo alcuni riti magici. Ancora più importante, non c'è alcuna nozione di far parte di un gruppo di maghi. Abbiamo visto che ci sono ovviamente gruppi di accusati, che hanno tentato un incantesimo unendo le loro conoscenze, ma non troviamo nelle dichiarazioni degli interessati la sensazione di far parte di un gruppo e la consapevolezza di essere uno stregone.

Le persone che si trovano accusate, quando confessano i loro misfatti, sono in realtà individui che cercano in qualche modo di raggiungere un obiettivo, che è per lo più abbastanza semplice. La presenza del male non deve essere trascurata, ma gli uomini hanno molte più probabilità di operare generalmente sulla stregoneria per il proprio bene. Infine, è difficile sapere quale impatto possa avere l'accusa di stregoneria nella comunità di questi uomini: in seguito soffrono di una cattiva reputazione? Sono considerati dalla comunità stregoni? Tutte queste domande non hanno risposte nei processi, ma sembrerebbe a coloro che detengono questa fama che non le escluda dalla comunità. Essere uno stregone non significa essere una figura di autorità del soprannaturale all'interno dell'entourage, ma piuttosto essere un uomo comune che, usando vari incantesimi che circolano facilmente oralmente o per forma scritta, tenta la sorte per ottenere più felicità. Se l'autorità li definisce sospetti di eresie, è difficile per loro definirsi

[24] Ancora una volta, non si tratta di ignorare la capacità degli individui di agire, ma di cercare di dipingere un quadro generale di ciò che si trova più comunemente a Venezia.

tali, e vediamo, credo, attraverso i processi questa differenza tra la visione dell'autorità, la visione della società e, infine, la visione dell'individuo stesso.

La sorcellerie masculine à Venise à l'époque moderne (1630-1797). Entre hérésie et surnaturel

Le principal objectif de cette thèse est d'étudier les mécanismes de contrôles qui s'exercent sur les hommes accusés de sorcellerie, pendant la période allant de 1630 à 1797, qui sont présents dans quasiment la moitié des procès. Grâce à l'importance du fond Savi all'eresia que nous retrouvons à l'Archivio di Stato di Venezia, il a été possible de proposer une analyse de longue durée, en prenant en considération plus de 200 procès. Cette étude s'insère dans l'histoire du genre, très liée à l'histoire de la sorcellerie. Or, pour être complète, nous avons décidé d'insérer dans notre étude les procès non seulement masculins, mais également certains procès contre des femmes.

Tout d'abord, nous nous interrogerons sur la notion de sorcier tout au long de l'époque moderne, en cherchant une définition capable de s'adapter aux changements de la société. Nous partirons d'une étude de la littérature démonologique, théologique et scientifique pour comprendre le poids de la figure masculine dans le débat religieux. Par la suite, l'accent sera mis sur la question des pratiques que nous retrouvons dans les sources vénitiennes, à la recherche d'un possible profil « type » de l'accusé. Pour ce faire, il a été nécessaire de mener une recherche sérielle au travers des sources disponibles. Enfin, en analysant une partie de la production iconographique italienne, on tentera de trouver un lien avec ce qui a été observé dans les témoignages de procès et la représentation qui en a été faite en images. Cependant, il est difficile de déterminer une définition univoque du sorcier.

Par la suite, il s'agira d'étudier les différents rapports de force que l'on peut entrevoir dans le cadre des procès. Tout d'abord, la sorcellerie représente une réelle menace pour la science et la religion, car elle se présente comme une alternative concurrente en ceci qu'elle propose les mêmes résultats, avec des services plus accessibles et rapides. De plus, en étudiant le rapport de force entre inquisiteur et accusé, il devient clair qu'il existe trois degrés de gravité dans le jugement. Effectivement, en partant d'une hiérarchie religieuse au sein de la société, nous observons un traitement différent entre les femmes et les hommes, comme entre les laïcs et les ecclésiastiques : les hommes d'Eglise sont condamnés à des peines plus lourdes que le reste des accusés. Enfin, le thème de la confession, tant sacramentelle que judiciaire, sera abordé en tant que partie intégrante d'un système de contrôle établi par l'Église de Rome qui régit une partie de la vie quotidienne de l'époque.

En conclusion, cette étude s'inscrit dans une réflexion déjà engagée sur la persécution de la sorcellerie masculine, et s'attarde sur le contexte vénitien pour en extraire les points saillants et réfléchir à son impact sur la société.

Male witchcraft in Early Modern Venice (1630-1797). Between heresy and supernatural

The main objective of this thesis is to study the mechanisms of control applied on men accused of witchcraft, who are present in almost half of the trials in the period from 1630 to 1797. Thanks to the importance of the *Savi all'eresia* collection in the *Archivio di Stato di Venezia*, it has been possible to propose a long-term analysis, taking into consideration more than 200 trials. Of course, this study falls within gender history, which is intricately linked to the history of witchcraft.

The notion of the witch throughout the modern era is at the centre of the first part, looking for a definition that can adapt to changes in society. It starts from a study of demonological, theological, and scientific literature to understand the weight of the male figure in the religious debate. Subsequently, the focus of the second part is placed on identifying the practices found in the Venetian sources, in search of a possible "typical" profile of the accused. To do so, it was necessary to conduct a serial research through the available sources. Finally, by analysing part of the Italian iconographic production, a link has been found between what has been observed in the trial testimonies and the representation that has been made in images. However, it is shown that it is difficult to determine a univocal definition of the sorcerer.

The next step has covered the study of the different power relationships that can be captured in the trials. First, witchcraft represents a real threat to science and religion, as it is a competing alternative in that it offers the same results, with more accessible and rapid services. Moreover, by studying the balance of powers between the inquisitor and the accused, it becomes clear that there are three degrees of seriousness in the judgment. Indeed, starting from a religious hierarchy within society, we observe a different treatment between women and men, as well as between laymen and ecclesiastics: the men of the Church are condemned to heavier sentences than the rest of the accused. Finally, the theme of confession, both sacramental and judicial, is addressed as part of a system of control established by the Church of Rome that governed part of the daily life of the period.

In conclusion, this study is part of an already ongoing reflection on the persecution of male witchcraft and focuses on the Venetian context to extract the salient points and reflect on its impact on society.