

Scandale et controverse

autour des sorcières de Zugarramurdi (1609-1619) :

un observatoire pour l'intime ?

Paloma Bravo

Université de Bourgogne Franche-Comté, TIL EA 4182

Dans le livre qu'il a consacré en 1992 à une approche anthropologique des sorcières en Espagne, Carmelo Lisón Tolosana écrit qu'au XVI^e siècle celles-ci furent au centre d'un grand débat qui les transforma en une « plateforme dialectique » opposant le camp de la raison expérimentale et du logos à celui du mythe et de l'imagination sans limite¹. Cette controverse prolongée opposa, selon lui, une minorité éclairée (composée de quelques inquisiteurs, évêques et autres ecclésiastiques)² à une majorité crédule et parvint cependant à une conclusion officielle au début du XVII^e siècle lorsque les « sceptiques », qui occupaient les postes décisionnels, imposèrent leur vision³. L'épisode qui mit un terme à la polémique en Espagne fut l'épidémie de sorcellerie qui frappa la région basco-navarraise à partir du hameau de Zugarramurdi, dans les Pyrénées occidentales⁴. C'est sur ces événements que nous allons revenir ici, non pas pour ajouter de

¹ Carmelo LISÓN TOLOSANA, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1992, p. 21. C'est nous qui traduisons toutes les citations.

² *Ibid.*, p. 60. Dans *El diablo en la Edad Moderna*, María TAUSIET et James S. AMELANG édés., Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 63 et 342, les deux auteurs pointent le caractère anachronique des expressions « rationalisme » et « scepticisme » appliquées à la période. Dans le même volume, Stuart CLARK (« Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna », p. 34-35) rappelle que le débat autour des sorcières est général dans l'Europe moderne et s'exprime non seulement dans les ouvrages de démonologie mais encore dans toute sorte de textes comme les thèses ou controverses universitaires, si importantes dans la formation et la qualification des étudiants, ou encore dans les commentaires bibliques.

³ *Ibid.*, p. 88.

⁴ Signalons que le terme de « controverse » revient à maintes reprises sous la plume de Salazar et Frías, l'un des principaux protagonistes du débat autour des sorcières de Zugarramurdi in : Gustav HENNINGSEN, *The Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, Leiden Boston, Brill, 2004. En voir en particulier la conclusion, sous forme de sommaire, « Epílogo de toda esta controversia », aux p. 425-429.

nouveaux éléments à un dossier désormais bien connu⁵ mais pour interroger les usages de l'intime dont se nourrissent scandale et polémique dans le cadre de cette affaire judiciaire extrêmement « médiatisée ».

L'intimité à laquelle nous nous référerons n'est pas celle du croyant renonçant à chercher Dieu dans le monde sensible pour le quérir, tel saint Augustin, au « plus intérieur » de lui-même⁶. Nous donnerons au vocable « intime » un sens très large et volontairement anachronique. En effet, au début du XVII^e siècle, le mot « intime » renvoie, comme le terme latin *intimus* dont il procède, à un sens purement local servant à désigner « ce qui est le plus en dedans », au sens propre (*sacrario intimo* : « le fond du temple ») et au sens figuré (*intima philosophia* : « le cœur de la philosophie »), puis, par extension, ce qui est proche du locuteur (*amici intimi* : « les amis intimes »)⁷. Les lexicographes Jean Nicot (1606) et Sebastián de Covarrubias (1611) proposent des définitions du terme proches du sens latin : « ce qui est au profond et en l'intérieur comme l'amitié intime que j'ay à vous ou que je vous porte [...] » ou « *Lo muy propio y del alma como íntimo amigo, el muy amado y querido de corazón* »⁸. En revanche des expressions comme « cercle intime » (pour désigner le

⁵ Suite aux premiers travaux de Juan Antonio LLORENTE (*Historia crítica de la Inquisición de España*, Madrid, Hiperión, III, p. 284-303 [première édition en 1870]) ou de Henry Charles LEA (*A History of the Inquisition of Spain*, IV, New-York, 1907, p. 225-237), le dossier a été rouvert par Julio CARO BAROJA (*Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1961, p. 263-268 et *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 183 à 315 [réédition de l'article fondamental « De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619) », *Príncipe de Viana*, 30, p. 265-328]) et par Gustav HENNINGSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza editorial, 2010 [1^e édition en espagnol en 1983] (cette somme a été précédée par de nombreux articles de l'auteur dont les références sont reprises dans sa monographie). Plus récemment, voir, par exemple, les synthèses de Valérie MOLERO, *Magie et sorcellerie en Espagne au siècle des lumières (1700-1820)*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 71-93, de Joseph PÉREZ, *Historia de la Brujería en España*, Madrid, Espasa Calpe, 2010, p. 201 et suivantes et de María TAUSIET CARLÉS, « Le sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVI et XVII^e siècles », Nicole JACQUES-CHAQUIN, et Maxime PRÉAUD dir., *Le Sabbat des sorciers, XV^e et XVIII^e siècle*, Grenoble, Jérôme Million, 1993, p. 272-273.

⁶ La paternité de l'acception philosophique de la notion d'intimité revient à saint Augustin qui écrit dans ses *Confessions*, III, 6 : « *tu autem eras interior intimo meo* ». Sur ce point, voir Michaël FOESSEL, *La Privation de l'intime*, Paris, Seuil, 2008, p.11.

⁷ Nous empruntons ces définitions et ce rappel à Sylvie LAIGNEAU-FONTAINE, « Intime et contrainte d'État sous l'Empire romain : les poètes élégiaques et Auguste », communication présentée au cours du séminaire dijonnais « L'intime à l'épreuve des contraintes » dont la publication est prévue aux Éditions universitaires de Dijon pour le début de l'année 2019.

⁸ Jean Nicot (*Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne*, 1606, p. 353) précise : « vient de *Intimus*, mot Latin, qui est superlatif, et signifie beaucoup ou grandement au dedans ».

nombre limité d'individus partageant la vie privée d'un individu), comme « vie intime » (pour évoquer l'existence intérieure d'une personne ou ce qui la rattache à un niveau très profond de sa vie psychique) ou comme « parties intimes » (pour parler de ce appartient à la vie physique la plus secrète ou à ce qui concerne la vie sexuelle) n'existent pas encore⁹. Pour autant, cette absence de désignation n'implique pas que les sentiments et objets qu'elles recouvrent soient tout à fait inconnus. Nous désignerons donc par le terme « intime », toute une nébuleuse de situations ayant trait à la vie intérieure, privée ou corporelle que les textes de la polémique évoquent, à côté d'arguments théologiques et juridiques, pour décrire ou expliquer l'épidémie de sorcellerie.

Du scandale à la controverse

L'évocation de l'intimité sexuelle au travers de pratiques « abominables » est l'un des principaux ressorts de la vision scandaleuse que certains voulurent donner de la « secte des sorcières ». En ce début du XVII^e siècle, la notion de scandale signifiait en langage théologique à la fois la pierre d'achoppement sur la voie du salut, la croyance déviante et le mauvais exemple¹⁰. De plus, sous l'influence des prêches, le terme s'était banalisé et en était venu à désigner également le trouble des esprits et

Concernant le dictionnaire Sebastián de Covarrubias, » (*Tesoro de la lengua castellana o española...*, 1611) la définition apparaît à la page 740.

⁹ Pour tous ces sens d'usage courant aujourd'hui, voir le Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (<http://www.cnrtl.fr>).

¹⁰ La notion de scandale (du latin ecclésiastique *scandalum*, issu du grec ecclésiastique *skandalon*, de même signification que l'hébreu *mikchôl*) est issue des textes bibliques qui avaient orienté le sens étymologique (« piège ») vers le sens métaphorique (« acte extérieur, qui fournit au prochain l'occasion d'une chute spirituelle [...] »). Voir sur ce point le *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, par les éditions Letouzey et Ané, 1902-1950, 15 tomes en 30 volumes (article « Scandale » signé par N. Jung consulté à partir de la version en ligne). Le terme est défini très soigneusement par Thomas D'AQUIN (*Somme Théologique II^e-II^{ae}, La Charité Tome troisième, Q. 43*, Paris, éditions du Cerf, 1957, p. 156-198, II) comme le rappelle notamment Eric de DAMPIERRE, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales, Sociétés, Civilisations*, Année 1954, Volume 9, Numéro 3, p. 328-336. Sur ce point, voir également Jérôme DEVARD, « Des rumeurs au scandale. Étude phénoménologique de la répudiation d'Ingeburge du Danemark », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 25/2013, note 68. La première occurrence de *skandalon* remonte aux *Acharniens* d'Aristophane mais les utilisations bibliques du mot le reconfigurent avant qu'il n'entre dans les langues modernes. Sur ce point, voir la note 8 de l'intéressant article d'Estelle DOUDET, « De la mise en scène du scandale au scandale de la représentation, les moralités dramatiques d'expression française (XV^e-XVI^e siècles) ». Estelle Doudet y cite sur ce point G. STÄLHIN, *Skandalon, Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffs*, Güterslos, Bertelsmann, 1930, p. 21.

de l'ordre public¹¹. La question de savoir s'il fallait dénoncer publiquement les mauvais exemples au risque de bouleverser les consciences par la révélation des désordres était récurrente lorsqu'il était question de l'édification des fidèles¹². Dès lors, concernant l'affaire des sorcières de Zugarramurdi, le scandale naquit pour certains de l'existence de pratiques religieuses et sexuelles déviantes qu'il convenait de poursuivre avec rigueur et de châtier publiquement puisqu'elles perturbaient l'ordre spirituel et social. D'autres considérèrent à l'opposé que c'était la persécution abusive de délits imparfaitement démontrés et probablement fantasmatiques qui constituait un scandale susceptible d'induire en tentation les fidèles et de ternir l'image de l'Inquisition.

Scandale dans la région basco-navarraise : les sorciers de Zugarramurdi

La région basco-navarraise était considérée depuis longtemps comme le théâtre de pratiques de sorcelleries¹³, mais un déchaînement inédit de passions se produisit à l'occasion de la découverte en 1609 du foyer de Zugarramurdi. Le combat fut mené conjointement, mais le plus souvent sans concertation, par les pouvoirs civils et religieux et par la justice inquisitoriale tandis que dans les moments de plus forte tension, c'est la justice populaire qui prit le dessus, procédant à des jugements sommaires et à des lynchages. Cette explosion de violence contraste, on le sait, avec les pratiques en usage jusque-là en Espagne où le Saint-Office était peu enclin à prendre au sérieux les histoires de sorcières¹⁴. Cette rigueur soudaine et inédite scandalisa ceux que l'on ne tarda pas à désigner du nom de « parti des sorcières », appellation paradoxale puisque, précisément, ils ne portaient que peu de crédit à

¹¹ Pascale HUMMEL, *Trébuchets, étude sur les notions de pierre de touche et de pierre de scandale*, Berne, Peter Lang, 2004.

¹² Ainsi par exemple, Erasme et Luther s'étaient opposés au sujet de la pertinence de la publication des thèses de Wittenberg : fallait-il dénoncer les mauvais agissements de l'Eglise ou au contraire se contenter d'une correction moins publique et choquante ?

¹³ Pour une mise au point bibliographique, voir Ángel GARI LACRUZ, « La brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia », *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 85 2010, p. 318-325 (en particulier).

¹⁴ Sur ce point, nous renvoyons à la synthèse proposée par V. MOLERO, *Magie et sorcellerie...*, *op.cit.*, p. 55-69 ; pour les grandes chasses aux sorcières européennes, voir par exemple la synthèse de Robert MUCHEMBLED, *Une Histoire du diable. XI^e-XX^e siècle*, Paris, éditions du Seuil, 2000, p. 73-83.

l'existence d'un tel phénomène. À l'opposé, les ennemis des sorcières, qui croyaient fermement à leur réalité, se jetèrent à corps perdu dans la bataille, luttant contre les sectateurs du diable et contre ceux qui doutaient de l'existence du sabbat.

Un autre élément qui contribua au scandale fut l'extrême jeunesse des mis-en-cause. Beaucoup d'enfants et de jeunes filles pré-pubères figuraient parmi les témoins et les accusés, de telle sorte que le mal semblait s'insinuer dans l'intimité des familles. De plus, en donnant libre cours à leurs pulsions pendant les sabbats, les sorciers exposaient au grand jour des pratiques intimes inavouables d'ordinaire refoulées. C'est donc également en tant que grand déballage de fantasmes sexuels que l'affaire fit scandale. Les procès, enfin, firent grand bruit de par la quantité de personnes qui s'y trouvèrent mêlées : pour faire face à ce qui ressemblait à une épidémie, le Saint-Office mena l'enquête de 1609 à 1614, inquiéta près de 5 000 personnes, en inculpa environ 2 000 et en transféra une cinquantaine dans ses prisons secrètes à Logroño.

L'épisode espagnol doit être mis en relation avec l'apparition, quelques mois auparavant, de nombreux foyers de sorciers dans la région française du Labourd. Fuyant les rigueurs de la persécution menée en France par le magistrat Pierre de Lancre¹⁵, des personnes que l'on suspectait d'être en lien avec la sorcellerie arrivèrent en Espagne. C'est ainsi qu'à la fin de l'année 1608, une jeune habitante du village de Zugarramurdi revint au village après un séjour prolongé en France où elle se vanta d'avoir fréquenté le sabbat. Elle prétendit même que certains conventicules s'étaient tenus à Zugarramurdi et qu'elle y avait croisé une habitante du village. Cette dernière commença par nier toutes les allégations, mais, confrontée à son accusatrice et pressée par sa propre famille, elle finit par admettre qu'enfant, elle avait été initiée à la sorcellerie par sa tante et livra le nom de complices qui furent interrogés par l'Inquisition. Finalement, sept femmes et trois hommes furent jugés coupables ; rassemblés dans l'église paroissiale à l'initiative

¹⁵ Pierre de Lancre était un magistrat cultivé, et l'époux de Jeanne de Mons, petite-nièce de Montaigne. Il fut l'auteur de traités de démonologie : le *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612) et *Du sortilège* (1627).

du curé du village, ils confessèrent devant l'assemblée leur culpabilité et exprimèrent leur repentir ; après cet acte public de contrition, la communauté villageoise pacifiée les réintégra en son sein.

Les choses auraient pu en rester là si le tribunal inquisitorial du district, qui siégeait à Logroño, n'avait été alerté et si, début janvier 1609, il n'avait pas diligenté sur place l'un de ses commissaires. Suite à cette enquête, quatre sorcières présumées furent incarcérées dans les prisons secrètes du Saint-Office à Logroño où, cédant à six longs mois d'interrogatoire, elles finirent par avouer leurs crimes et dénoncèrent toute une liste de complices, parmi lesquels de nombreux enfants. Au cours de l'été 1609, l'Inquisition diligenta une enquête (ou *visita*) destinée à corroborer les déclarations des suspects. L'inquisiteur Juan Valle Alvarado, qui en était chargé, découvrit de nouveaux cas de sorcellerie à Zugarramurdi et de nouveaux foyers en Navarre et à Guipúzcoa ; il constata que les suspects récemment découverts décrivaient les rites de la secte dans les mêmes termes que les prévenus de Logroño. Dès lors, malgré l'absence de preuves matérielles, dont on supposait qu'elles avaient été effacées par le Malin, l'inquisiteur Valle se persuada de la nécessité de combattre avec vigueur le fléau : près de 300 personnes furent inculpées et 40 transférées à Logroño. Il convient de noter cependant qu'à la même époque, l'évêque de Pampelune, Antonio Venegas de Figueroa¹⁶, qui avait entrepris de parcourir la région pour évaluer personnellement la situation, parvenait à la conclusion inverse : les sorcières étaient le fruit de l'imagination des fidèles et leur apparition était le résultat paradoxal de la publicité qui était faite aux pratiques de sorcelleries par les sermons et procès retentissants qui se tenaient dans le Labourd, côté français. Dans ce climat de doute, le conseil central du Saint-Office, *la Suprema*, décida d'agir avec clémence et ordonna la publication d'un édit de grâce. Le tribunal de Logroño demanda à en repousser l'application après l'autodafé prévu les 7 et 8 novembre 1610 et au cours duquel devaient comparaître les premiers sorciers.

¹⁶ Âgé de soixante ans au moment des faits, il avait une grande connaissance du Saint-Office au service duquel il avait travaillé à partir de 1592 : entre 1596 et 1599, il avait été inquisiteur à Grenade et en 1600 il avait été nommé membre du Conseil Central (*Suprema*). Sur son parcours, voir G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, op. cit., p 276-286.

L'autodafé de Logroño et la scandaleuse relation de Mongastón

Les autodafés, on le sait, étaient généralement des célébrations publiques, tenues en grande pompe. Celui de Logroño attira une foule nombreuse, évaluée par un témoin à 30 000 personnes venues de France, Castille, Aragon, Navarre et Vizcaye¹⁷. La circulation de divers imprimés relatant l'autodafé contribua à la notoriété de l'épisode¹⁸. En effet, dès 1611, Juan de Mongastón, imprimeur à Logroño, obtint l'autorisation d'en publier le récit afin que « l'on ait connaissance des grandes turpitudes qui sont commises dans la secte des sorciers ». Ce type de compte rendu, dont l'usage s'était répandu au milieu du XVI^e siècle sous la forme de relations manuscrites adressées à un cercle restreint de connaissances, était devenu dans un second temps un genre particulièrement prisé des libraires¹⁹.

L'originalité du texte de Mongastón tient à la matière abordée. La première partie de la *Relación de las personas que salieron al Auto de la Fe*²⁰ décrit de manière chronologique le déroulement de l'autodafé avec, en point d'orgue, les sentences

¹⁷ *Relación de un oficial*, fol. 391 r., cité par G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, op. cit., p. 245.

¹⁸ La relation de Mongastón est la plus connue sans doute parce qu'elle fut la plus sulfureuse et parce qu'elle fut rééditée par Leandro Fernández de Moratín en 1811 (avec de nombreuses rééditions : 1812, 1820, 1833 et 1836). Cependant, Eva Lara ALBEROLA a attiré récemment l'attention sur une autre relation rédigée par Luis de Fonseca et publiée par Juan Bautista Varesio à Burgos (voir son intéressant article « *Los ejemplos sobre brujería en las relaciones del Auto de Fe de Logroño de 1610 editadas por Mongastón y Varesio: estudio comparativo* », *Revista de Humanidades*, 30 (2017), p. 43-74). L'analyse comparée des exemples produits par les deux textes et de la structure des relations permet à E.L. Alberola de conclure que le récit de Mongastón « [...] es mucho más sensacionalista y no se detiene en cuestiones teológicas y morales, como sí hace Fonseca [...] » (p. 69).

¹⁹ Sur l'édition de relations d'autodafé J. PÉREZ, *Historia de la Brujería en España*, op. cit., p. 206, note 3.

²⁰ *Relación de las personas que salieron al Auto de la Fee, que los señores Doctor Alonso Bezerra Holgín, del Ábito de Alcántara; Licenciado Juan de Valle Alvarado; Licenciado Alonso de Salazar y Frías, Inquisidores apostólicos, del Reyno de Navarra y si distrito, celebraron en la Ciudad de Logroño, en siete, y en ocho días del mes de Nouiembre, de 1610 Años. Y de las cosas y delitos por qué fueron castigados*, Logroño, Juan de Mongastón, 1611. La relation a été publiée en 1986 par Manuel FERNÁNDEZ NIETO dans un volume qui rassemble les différentes pièces du dossier (le récit de l'autodafé ; les écrits de l'inquisiteur Salazar y Frías ; ceux de Pedro de Valencia, ainsi que la réédition de la relation faite par Leandro Fernández Moratín au début du XIX^e accompagnée par les illustrations de Goya) : *Proceso a la brujería. En torno al Auto de Fe de las brujas de Zugarramurdi. Logroño, 1610*, Madrid, Tecnos, 1989. La dernière réédition du texte est celle de M. DE LAS RIVAS RAMÍREZ (éd.), *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, Logroño, 1993 cité par Eloísa NAVAJAS TWOSE, « Una relación inquisitorial sobre brujería navarra », *Huarte de San Juan, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, n°17-2010, p. 347-370, note 46. Nous utiliserons ici l'édition proposée par Manuel Antonio MARCOS CASQUERO et Hipólito B. RIESCO ÁLVAREZ, éds. in Pedro de VALENCIA, *Obras completas*, VII, León, Universidad, 1997, p. 157-181.

prononcées à l'encontre des sorciers. Le second volet, intitulé *Relación de las cosas y maldades que se cometen, en la secta de los Brujos según se relataron en sus sentencias y confesiones*, fut rédigé à partir des notes prises par plusieurs témoins au cours de la cérémonie²¹ et offre une vision très complète et ritualisée du monde des sorciers, contribuant, de ce fait, à présenter celui-ci comme une sorte de contre-société, fortement hiérarchisée, image inversée et scandaleuse de la communauté catholique²². Les prosélytes sont initiés par des parrains et marraines dès leur plus jeune âge²³ et franchissent peu à peu les divers grades de la secte (novices, profès, maîtres puis dignitaires)²⁴ ; marqués par le diable²⁵, ils sont escortés par des crapauds qui font office d'« anges gardiens ». Le démon est représenté comme une idole à la fois majestueuse et répugnante²⁶ que les fidèles adorent après avoir apostasié, notamment en l'embrassant sur ses parties intimes²⁷. Relevant de cette même logique d'inversion, les sabbats parodient l'eucharistie catholique²⁸ : les

²¹ « Y porque se tenga noticia de las grandes maldades que se cometen en la seta de los bruxos, pondré también una breve relación de algunas de las cosas más notables que apuntamos algunos curiosos, que con cuydado las yvamos escribiendo en el tablado » (*Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, in M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édés., *op. cit.*, p. 161).

²² J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, *op. cit.*, p. 221.

²³ « El Demonio, para propagar esta abominable y maldita seta, se aprovecha de los Brujos más antiguos y más ancianos, que con mucho cuydado se ocupan en ser maestros y enseñadores de ella » (*Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, in M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édés., *op. cit.*, p. 157-181).

²⁴ Voir sur ce point l'analyse proposée par M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, dans leur édition du texte de Pedro de Valencia, p. 71-79.

²⁵ « [...] le haze una marca hincándole una de sus uñas, con que le haze una herida y saca sangre, que recoge en algún paño o en alguna vasija; y el Brujo novicio siente de la herida muy gran dolor, que le dura por más de un mes, y la marca y señal por toda la vida. Y después en la niña de los ojos (con una cosa caliente, como si fuese de Oro), le marca (sin dolor) un sapillo, que sirve de señal con que se reconocen los Buxos unos a otros [...] » (*Ibid.*, p. 162).

²⁶ « [El Demonio] está sentado en una silla, (que una veces parece de oro y otras de madera negra), con gran trono, magestad y gravedad, y con un rostro muy triste, feo y ayrado [...] » (*Relación de las personas que salieron al Auto de Fe...*, in M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édés., *op. cit.*, p. 162).

²⁷ « Y diziéndole el Demonio las palabras con que va a renegar, las va repitiendo, y reniega lo primero de Dios, de la Santa Virgen María, su madre, de todos los santos y santas, del Bautismo y confirmación y de ambas las chrismas, y de sus Padrinos y Padres, de la Fe y de todos los Christianos, y recibe por su Dios y Señor al Demonio, el qual le dize que de allí adelante no ha de tener por su Dios y Señor al de los Christianos, sino a él que es su verdadero Dios y Señor que le ha de llevar al parayso. Y luego le recibe por su Dios y Señor, y le adora besándole la mano izquierda, en la boca y en los pechos, encima del corazón y en las partes vergonzosas [...] » (*Ibid.*, p. 162).

²⁸ María TAUSIET, dans son livre *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 8 note que le sabbat « n'était pas autre chose que l'image du monde à l'envers » avec un foisonnement de symboles inversés : baptême/pacte démoniaque ; extase

messes noires sont précédées d'un temps de confession et donnent lieu à une homélie au cours de laquelle les fidèles sont exhortés à gagner leur paradis en faisant aux chrétiens tout le mal dont ils sont capables ; après l'offertoire et l'adoration, l'hostie est consacrée suivant la formule eucharistique (« voici mon corps »)²⁹ tandis que les fidèles agenouillés battent leur coulpe ; après la communion qui se fait sous les deux espèces (pain noir et boisson amère), la célébration se termine par une gigantesque orgie pendant laquelle le diable a un commerce charnel avec chacun des sorciers et sorcières aussi bien par voie vaginale qu'anale³⁰.

La réplique de Pedro de Valencia

Révolté par le texte de Mongastón, l'humaniste Pedro de Valencia (1555-1620) prend contact avec le Grand Inquisiteur, Bernardino de Sandoval y Rojas, afin d'obtenir l'autorisation de lui adresser par écrit son opinion. Le Grand Inquisiteur, dont l'avis en matière de sorcellerie avait été précisément requis par le tribunal de Logroño, le pressa par une lettre du 25 février 1611 d'envoyer son rapport³¹. Le *Discurso de Pedro de Valencia acerca de los quentos de las brujas y cosas tocantes a Magia* est donc un document de travail à usage interne dont l'Inquisition n'a pas divulgué les conclusions, le rapport étant resté inédit jusqu'à la fin du XIX^e siècle³².

mystique/vol des sorcières etc. Sur le principe d'inversion comme trait universel de la sorcellerie, voir par exemple : G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas ...*, *op. cit.*, p. 143-145.

²⁹ *Relación...* in M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édés., *op. cit.*, p. 173.

³⁰ « [...] conoce a todos, hombres y mugeres, carnal y sométicamente [sodomíticamente] », (*Ibid.*, p. 174).

³¹ Sur le contexte polémique, voir G. HENNINGSEN, *El abogado de las brujas...*, *op. cit.*, p. 289-290. J. CARO BAROJA (*Inquisición, brujería...*, *op. cit.*, p. 193-194) a souligné que les 14 points du questionnaire élaboré par le conseil central ou *Suprema* le 11 mars 1609 afin de guider les interrogatoires dans l'affaire des sorciers de Zugarramurdi prouvent clairement que les inquisiteurs espagnols doutaient de la réalité des sabbats qu'ils tenaient pour de simples illusions, d'origine parfois diabolique. Ce questionnaire peut être consulté in *Ibid.*, p. 193-194 ou in J. PÉREZ, *Historia de la brujería...*, *op. cit.*, p. 200-202, par exemple.

³² Pedro de VALENCIA, *Discurso acerca de los cuentos de brujas*, M. A. MARCOS CASQUERO et Hipólito B. RIESCO ÁLVAREZ, édés. in Pedro de VALENCIA, *Obras completas*, VII, p. 225-319. Les principales versions manuscrites sont : à la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM désormais) : Ms. 13 348 (fol. 2 r^o à 9 r^o) ; Ms. 9087 (fol. 260 v^o à 276 r^o) et Ms. 7 .579 non paginé ; à l'Archivo Histórico de Madrid (AHN désormais) à la section Inquisición, livre 1 231, f. 608r^o-629r^o et à la Bibliothèque Royale du Monastère de l'Escorial : Ms. I. 3. 31, f. 130 r^o-176v^o. Suivant J. Caro Baroja, le texte n'a pas circulé ; G. Henningsen précise que Salazar y Frías obtint une copie du discours de Valencia mais qu'il n'existe aucun indice d'une relation directe entre les deux hommes (*El abogado de las brujas...*, *op. cit.*, p. 298).

En fait, l'humaniste valencien rédigea deux rapports³³ ; le second, se fondant sur un résumé et une glose du premier, insistait sur l'in vraisemblance du texte de Mongastón, que l'on n'aurait pas dû autoriser à publier de telles énormités³⁴. Avec un grand tact politique³⁵, l'auteur y déplore la diffusion d'un récit qui offense le nom de Dieu, porte atteinte à la réputation religieuse de la Navarre et du Pays Basque, scandalise les uns tout en offrant un mauvais exemple aux autres et qui, pour finir, donne une piètre image de l'Inquisition puisqu'elle prend au sérieux d'aussi invraisemblables affabulations³⁶. L'exposé de la *propositio* est aussi rigoureux que l'exorde. Il commence par rappeler qu'en matière de sorcellerie, il convient de recourir aux explications naturelles avant de songer aux miracles³⁷. Ensuite, Pedro de Valencia propose de laisser de côté les débats purement théologiques sur

³³ Le premier texte (dont un exemplaire autographe est conservé à la BNM, à la cote 13 348, f. 2r^o-9r^o) est publié sous le titre « Borrador » (brouillon) par M. A. Marcos Casquero et H. B. Riesco Alvarez, aux pages 234-254 de leur édition (des précisions sur les sources à la page 121). Il existe des éditions antérieures : M. SERRANO Y SANZ in *Revista de Extremadura*, 2, 1900, p. 289-301 et p. 337-347 et M. FERNANDEZ NIETO, *Proceso a la brujería...*, op. cit., p. 101-130.

³⁴ J. CARO BAROJA, dans les pages lumineuses qu'il a consacrées au dossier des sorcières de Zugarramurdi (*Inquisición y Brujería...*, op. cit., p. 198, 224 et 232-233), insiste sur les irrégularités qui entourèrent la relation de Mongastón dont la publication contredisait la pratique du secret et la volonté d'apaisement affichée par le Tribunal du Saint-Office. Il indique que la relation prenait directement appui sur certains témoignages et documents « secrets » dont celui de Mari Martín de Legarra et le rapport de Huarte. Il écrit : « ¿Cómo se dio licencia a este relato mientras que a la par se había dictado un edicto de gracia [...] ? ».

³⁵ Voir à ce propos les remarques de Manuel Antonio MARCOS CASQUERO et Hipólito B. RIESCO ÁLVAREZ dans leur édition du texte de Pedro de Valencia, p. 128. Sur la pensée de Pedro de Valencia, le livre de Juan Luis SUAREZ SANCHEZ DE LEÓN reste d'actualité, *El pensamiento de Pedro de Valencia*, 1997. Voir aussi : John Christian LAURSEN, « Scepticisme et cynisme dans l'œuvre de Pierre de Valence », *Philosophiques*, 35, n°1, printemps 2008, p. 187-206 (p. 3 version électronique).

³⁶ « Lo primero, que no conviene que las relaciones de tales confesiones y delitos, verdaderamente nefandos, se impriman, ni aun se reciten en público y particularmente las sentencias, por la honra del nombre de Dios, y que no se oiga entre sus fieles que torpezas tan abominables hayan pasado por el pensamiento de nadie, cuanto más por obra; lo segundo por la honra de estos reinos tan puros de herejía y de las menores máculas en la fe, mayormente en aquellas provincias; lo tercero por el escándalo y mal ejemplo, que mujercillas ruines, oyendo que hay otras que cometen tales maldades, juzgarán por niñería cometer fornicaciones, adulterios y otro cualquier pecado que no sea el de hacerse bruja [...] también es conveniente este estilo para la reputación del Tribunal porque en aquellas confesiones, aunque en el todo contengan verdad, se mezclan cosas tan poco verosímiles [...] », (Pedro de VALENCIA, *Discurso acerca de los cuentos de brujas*, M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, op. cit., p. 256-257). Toutes les références sont tirées de cette édition.

³⁷ « Lo segundo, que sin negar ni dudar que sea posible que los ángeles escogidos cuando son mandados, o a los malos siendo permitidos, llevar los cuerpos por el aire en brevísimo tiempo sin que sean vistos y transformados con falsa apariencia en ajena figura, advertimos ser lícito y prudente y aun debido dudar y examinar en cada caso particular [...] » (*Ibid*, p. 257). Pour l'analyse du texte de Valencia, lire l'excellente introduction de l'édition de Manuel Antonio Marcos Casquero et Hipólito B. Riesco Alvarez dont nous nous servons ici (*Ibid*, p. 15-121).

l'existence, ou non, de pouvoirs magiques, pour se concentrer sur les faits. Dès lors, il considère que les confessions des sorcières peuvent donner lieu à trois interprétations³⁸. La première explication possible est que les sabbats ont réellement eu lieu mais qu'ils ne doivent rien de plus au diable que n'importe quel comportement peccamineux³⁹. Les participants, conduits par un homme portant un masque de bouc et affublé d'un phallus postiche, inventent ou miment des faits licencieux et criminels. En érudit, Pedro de Valencia, dans un long *excursus*, évoque pour comparaison les Bacchanales et autres pratiques dionysiaques où les fidèles déguisaient leurs débordements sexuels en pratiques religieuses⁴⁰. Une seconde hypothèse consisterait à expliquer les récits des sorciers par l'action de psychotropes qui leur ferait croire à la réalité de choses entrevues en songe⁴¹. S'appuyant sur des expérimentations menées par des juges et par le Docteur Laguna, médecin du pape Jules III, Pedro de Valencia rappelle que, sous l'effet de certaines drogues ou onguents, des femmes, qui n'ont à aucun moment quitté leur

³⁸ « Así, ahora, dejada la cuestión general de los efectos de la magia y de las brujas y de la verdad o falsedad de cuentos antiguos en esta materia, y tratando de solo el caso presente para verificación de lo que concluyen, o en lo que convienen estas deposiciones y confesiones de Logroño, se proponen tres maneras de reducir las [...] » (*Ibid*, p. 257).

³⁹ « La primera y más a mano es la vía ordinaria humana del todo, no sin sugestión y muy solícita intervención de los espíritus de maldad, pero con pasos invisibles, como suele andar el demonio en todos los pecados de los hombres : usando el ímpetu desordenado de nuestros apetitos, acrecentándolos y convidándolos con ocasiones, proponiendo deleites irracionales al entendimiento y cegándolo para que los acepte y abrace, y no haya acontecimiento así que hombres y mujeres perdidas, con deseo de cometer fornicaciones, adulterios y sodomías, hayan inventado aquellas juntas y misterios de maldad en que alguno, el mayor bellaco, se finja Satanás y se componga con aquellos cuernos y traje horrible de obscenidad y suciedad que cuentan [...] » (*Ibid*, p. 257-258).

⁴⁰ « Han pasado muchos y muy notables casos de este género en el mundo, que se cubren ordinariamente con nombre de religión y misterios sagrados : entiendo, y entienden los escritores santos en general, que todos los misterios de la gentilidad cubrían con tinieblas y misterios torpezas tales [...] » (*Ibid*, p. 258-259) « es de advertir la semejanza de estas modernas juntas o aquelarres de noche o en los campos con aquellos bacanales [...] » (*Ibid*, p. 265).

⁴¹ L'hypothèse des psychotropes est exprimée à partir de la p. 269 et après avoir évoqué comme autre explication humaine possible les causes physiologiques, dont la mélancolie : « La segunda manera de entender, recibida y afirmada de muchos y que se certifica haberse confirmado con todas las experiencias que se han querido hacer, es que sea verdadera la entrada de las brujas en el pacto o conjuración, que apostatan de la fe, se entregan al demonio expresamente, dan prendas a las personas que las indujo y de ellas en nombre del demonio son enseñadas a hacer venenos, unguentos y todo lo demás, pero que el demonio no se manifiesta, ni ellas son llevadas a las juntas en cuerpo, ni van allá por sus pies, mas de que se untan con los unguentos mágicos con intención de ir y de hacer y padecer todas aquellas cosas ; que la unción obra poderosísimo sueño, en el cual el demonio, cumpliendo el pacto, representa en sueños uniformemente a todos estos durmientes la junta y actos de ella [...] » (*Ibid*, p. 269).

lit, ont raconté au réveil qu'elles s'étaient rendues au sabbat⁴². Des références classiques viennent corroborer l'hypothèse puisque Pedro de Valencia rappelle les assemblées d'adeptes de religions mystériosophiques où la danse et la musique conduisent à la transe et celle-ci aux débordements de toute sorte⁴³. La troisième éventualité consiste à admettre que tout ce que les prévenus confessent est vrai car Dieu permet au diable de réaliser de telles abominations⁴⁴. Pedro de Valencia soulève deux problèmes juridiques découlant de cette dernière hypothèse : en présence de phénomènes magiques, il est impossible de mener des investigations sérieuses et de faire la preuve d'une quelconque culpabilité ; l'interprétation diabolique des faits ouvre le champ à l'erreur judiciaire et aux accusations abusives⁴⁵. Dans un passage où il met en scène les questions-réponses des prévenus et de leurs accusateurs, Pedro de Valencia démontre que si l'on retient l'hypothèse de la sorcellerie, tout alibi devient suspect et peut être tenu pour une ruse du Malin :

Esa noche toda estuve en mi casa, o en maitines, donde me vio todo el lugar” ; “Era vuestra fantasma —replicarán—, que hacía apariencia por vos”; “Estuve en la cama con mi marido, con mis hijos y criadas alrededor de mí, sin que se abriese puerta ni ventana en toda la noche”, o “Era vuestra figura hechizada por arte del demonio o, si quedó allí vuestro cuerpo dormido, sería después de haberos ungido, y al mismo tiempo, gozabais de la junta entre sueños”⁴⁶.

Au contraire, pour Valencia, le doute doit profiter à l'accusé ; de même, la présomption d'innocence doit prévaloir chaque fois que la preuve de l'intervention du diable ne peut être faite. Il termine en invitant le Saint-Office à la plus grande

⁴² *Ibid*, p. 270-271.

⁴³ *Ibid*, p. 272-273.

⁴⁴ « *El tercer modo con que las juntas y hechos de las brujas se creen es el más prodigioso y horrible, pero el vulgarmente recibido y tenido por llano y conforme a las confesiones y testificaciones [...]. Esta opinión, pues, cree del todo a las brujas y afirma que son arrebatadas en personas y que hacen y padecen realmente cuanto confiesan [...]* » (*Ibid*, p. 273).

⁴⁵ « *La primera es la perplejidad que se sigue en la averiguación de la verdad, que viene a hacer el hecho improbable y los cargos y descargos igualmente ilusorios [...]* » (*Ibid*, p. 275).

⁴⁶ *Ibid*, p. 275.

prudence⁴⁷ car, en matière de sorcellerie, l'obtention de la preuve est quasiment impossible et qu'il ne faut en aucun cas courir le risque de punir un innocent⁴⁸.

Les débats au sein du Saint-Office : le rôle de Salazar y Frías

L'existence de la secte démoniaque de Zugarramurdi donna lieu à des appréciations divergentes sur le terrain⁴⁹. À la persécution entreprise en particulier par le licencié Hualde (recteur de Vera et admirateur du magistrat français Pierre de Lancre) et l'inquisiteur Valle de Alvarado (qui sema la terreur et la confusion dans la région de Bidasoa), s'opposa la résistance sceptique des évêques de Pampelune et de Calahorra, du jésuite Golarte et d'une partie du clergé de la région. La controverse s'insinua également au sein du Saint-Office. La divergence d'opinions entre le Conseil central, sceptique, et le tribunal de district se doubla de dissensions sur le plan local puisque si Alonso Becerra Holguín et Juan de Valle Alvarado croyaient de bonne foi en l'existence des sorcières et étaient favorables aux poursuites menées contre les suspects, le troisième juge, Alonso de Salazar y Frías (1564-1635), qui venait d'être nommé à ce poste en juin 1609, se démarqua assez vite de ses confrères, contestant leurs méthodes et leur objectivité⁵⁰.

⁴⁷ « *Búsquese siempre en los hechos cuerpo manifiesto de delito conforme a derecho, y no se vaya a probar caso, muerte ni daño que no ha acontecido [...]* » (*Ibid*, p. 307).

⁴⁸ Alfred SOMAN, dans un article où il rappelle que la difficulté de la preuve en matière de sorcellerie explique la focalisation des juges sur l'assistance au sabbat, cite les propos d'un avocat général français contemporain : « Il est hors de raison de requérir ou espérer preuve précise par tesmoing du fait duquel est question ; la nature du maléfice ne le peult pas porter [...] » (« Le sabbat des sorciers : preuve juridique », N. JACQUES-CHAQUIN et M. PRÉAUD dirs., *Le sabbat des sorciers...*, *op. cit.*, p. 85).

⁴⁹ Les différentes pièces de cette controverse, scrupuleusement classées et annotées par Salazar, ont été exhumées et étudiées par Julio Caro Baroja et Gustav Henningsen au XX^e siècle mais il convient de rappeler qu'en leur temps, les arguments de Salazar ne reçurent pas plus de publicité que les écrits de Pedro de Valencia. Pour la description matérielle des pièces, voir G. HENNINGSSEN, *El abogado de las brujas ...*, p. 376-382 et l'excellente mise au point de Eloísa NAVAJAS TWISE, « Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra », *op. cit.*, p. 354-56. Le document essentiel est conservé à l'AHM à la section Inquisition (liasse 1679) ; les principaux textes concernant l'enquête de Salazar y Frías ont été publiés par Gustav HENNINGSSEN, *The Salazar Documents...* (*op. cit.*). La section documentaire figure en version bilingue (anglais-espagnol) aux pages 99-471. Lorsque nous nous référerons aux pièces de ce dossier, nous renverrons à la fois au document original et à sa transcription par Gustav Henningsen.

⁵⁰ Julio CARO BAROJA a démontré combien l'unité de façade entre les trois inquisiteurs ne tarda pas à se fissurer et à tourner à la franche hostilité : « [...] *la credulidad de los inquisidores no tenía freno...o no querían reconocer dos de ellos un yerro que podía comprometer su carrera* » (*Inquisición y Brujería...*, p. 198).

Lorsqu'il entre en scène, Alonso de Salazar y Frías a derrière lui une belle carrière de juriste, mais c'est son premier poste au sein du Saint-Office⁵¹. Il jouit au sein de l'institution de l'appui de l'Inquisiteur général, Bernardo de Sandoval y Rojas, qui est lui-même parent du favori de Philippe III, le duc de Lerma. Au lendemain de l'autodafé de 1610, il fut chargé de publier l'édit de grâce, ce qui l'amena à sillonner la région pendant près de huit mois. Ce fut pour lui l'occasion de reprendre le dossier à la racine en s'appuyant sur une méthode empirique et inductive. Il envoya le résultat de cette enquête au Conseil sous la forme de mémoires qui s'échelonnèrent entre 1612 et 1614 et qui exposaient de façon argumentée son scepticisme. Le 29 août 1614, convaincu par son analyse, le Conseil de l'Inquisition finit par réaffirmer les principes de prudence et de bienveillance qui étaient les siens depuis 1526 et mit un terme à l'affaire en publiant en 1617 un édit, désigné par Salazar y Frías comme « l'Édit du silence » (*Edicto de silencio*) : par ce document le Tribunal reconnaissait ses erreurs et recommandait la discrétion en matière de sorcellerie.

Au cours de sa mission, il fut amené à absoudre *ad cautelam* 1802 personnes dont 1384 enfants. En outre, 81 accusés révoquèrent la confession qu'ils avaient faite devant le commissaire du Saint-Office à Logroño ou pendant la *visita*⁵². S'appuyant sur le témoignage d'un noyau de 420 individus, qu'il interrogea sur la manière dont ils se rendaient au sabbat, sur les actes qu'ils y réalisaient et sur les preuves externes qu'ils pouvaient apporter, Salazar y Frías en arriva à la conclusion suivante : « [...] je n'ai acquis aucune certitude ni trouvé des indices permettant de conclure à l'existence d'une action de sorcellerie qui ait eu lieu réellement et matériellement [...] »⁵³. En effet, pour le spécialiste en droit canon qu'était Salazar, l'essentiel était de faire la preuve des allégations. Son enquête lui permit de

⁵¹ Sur le parcours et la personnalité contrastée de Alonso de Salazar y Frías, voir également : Laura LAVADO SUÁREZ, « El sentido moral y el entorno social en la construcción de la personalidad de un inquisidor : Alonso de Salazar y Frías », *Huarte de San Juan. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, n° 17-2010, p. 309-332.

⁵² Pour ces chiffres, voir le « Segundo informe de Salazar y Frías » (G. HENNINGSEN, *The Documents: Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*, op. cit., p.267 ; l'original est à l'AHN, Inq, leg. 1679, Exp. 2-1, N° 21 [a], 1r°).

⁵³ « [...] no he hallado certidumbre, ni aun indicios de que colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado [...] » (*Segundo informe*, 15 v°, *Ibid*, p. 341)

démontrer que de nombreux témoignages ne résistaient pas à l'épreuve des faits : la confrontation des dépositions ne faisait apparaître aucun accord sur l'emplacement des sabbats, ni sur les moyens de s'y rendre⁵⁴ ; des potions magiques, une fois analysées, se trouvaient être d'inoffensives concoctions⁵⁵ ; Salazar en personne s'était rendu avec ses officiers sur les lieux d'un *aquelarre* le lendemain des faits supposés et n'avait trouvé nulle trace d'herbe foulée ou autre indice d'une assemblée nombreuse⁵⁶ ; telle sorcière qui prétendait que le diable lui avait sectionné trois orteils du pied gauche, fut confondue par sa famille qui l'avait connue ainsi depuis l'enfance⁵⁷... Tout ce que la relation de Mongastón proclamait comme des faits avérés n'était que fabulation et mensonge suivant la méthode expérimentale de Salazar y Frías⁵⁸.

Usages de l'intime : de l'exploitation sulfureuse de stéréotypes à une attention plus nuancée

Si les tenants de la thèse du satanisme pratiquant contribuèrent au scandale par la publicité donnée au sabbat, pour leur part les sceptiques considérèrent l'affaire des sorcières de Zugarramurdi comme le fruit de scandaleuses calomnies qui avaient tout aussi scandaleusement fourvoyé la justice sur le terrain des règlements de comptes privés et des pratiques judiciaires abusives. Il en résulte que les différentes pièces de la polémique abordent non seulement la question des

⁵⁴ Voir par exemple le « Segundo informe de Salazar y Frías » (AHN, Inq, leg. 1679, Exp. 2-1, N° 21 [a], 10r v°, *Ibid*, 311) : « *Y en cuanto a los puestos y sitios, donde comúnmente solían ser los aquelarres y juntas de dichos brujos, tampoco dieron noticia, ni aun claridad bastante, las treinta y seis personas* » (nous reproduisons les textes d'après Gustav Henningsen qui opte pour une modernisation de l'orthographe et de la ponctuation des textes).

⁵⁵ *Segundo informe*, 9 r° (*Ibid*, p. 313) : « [...] *de veintidós ollas que en toda la visita se manifestaron, han salido al cabo todas ellas, y cada una de por sí inciertas, simuladas y fingidas, como en efecto hechas solamente para evadir las molestias y vejaciones con que les obligan a fingir falsamente éstas [...]* ».

⁵⁶ *Segundo informe*, 8 v° (*Ibid*, 307) : « *Y por parte de verificación, hallándome aquel día en el lugar y notando la hierba y estancia del campo referido donde la dicha cruz, la vi yo (y los secretarios, religiosos y demás personas que allí concurrieron) muy entera y fresca, y sin holladura ninguna, sin rastro de que hubiesen llegado allí personas* ».

⁵⁷ *Segundo informe*, 7 v° (*Ibid*, 301) : « *Catalina de Echevarría, mujer vieja, que fue reconciliada en el Tribunal de Logroño, dijo en sus confesiones haberle quitado el Demonio tres dedos del pie izquierdo cuando comenzó a ser bruja, que fue en aquel tiempo; y examinados los contestes de ello y personas de su casa, declararon que toda su vida, desde su niñez, le faltaron aquellos dedos, como también ella misma, después, revocando sus confesiones, dijo que había sido embuste y falsedad suya* ».

⁵⁸ Nous paraphrasons J. CARO BAROJA, *Las brujas ...*, *op. cit.*, p. 236.

sorcières de façon différente opposant deux visions contradictoires de la sorcellerie, deux façons de concevoir le scandale et enfin deux conceptions de la justice, mais témoignent également de perceptions différentes de l'intime et des usages qui peuvent en être faits.

Voyeurisme sexuel chez Mongastón

Concernant, les pratiques sexuelles, le texte de Mongastón, qui obéit à une logique commerciale, décline les lieux communs de la sorcellerie en multipliant les descriptions scabreuses : l'intimité sexuelle s'y affiche à travers les cas « extrêmes » de l'adultère, la pédérastie, l'inceste, la zoophilie. Satan, n'est-il pas un bouc et ses cris ne sont-ils pas ceux d'un animal en rut ?⁵⁹ La promiscuité sexuelle et la bestialité en particulier parce qu'elles sont l'expression d'une allégeance physique au diable expriment la transgression réelle et symbolique de tabous culturels⁶⁰. Les évocations sexuelles s'intègrent dans toute une série d'usages transgressifs de l'anatomie humaine qui comprennent la capacité des sorciers à quitter leur enveloppe charnelle puis à voler pour rejoindre le sabbat, leurs métamorphoses en divers animaux, le recours au vampirisme, à l'anthropophagie ou à la nécrophagie. Ces phénomènes et pratiques interrogent la relation qu'entretiennent les hommes et les femmes avec leur propre corps et avec celui de leurs semblables. Cependant, la façon dont le texte de Mongastón pose la question du rapport au corps de la limite de ce qu'il peut faire et de ce qu'on peut lui faire reste stéréotypée⁶¹. Il convient de noter, en effet, que même si la relation de Mongastón, par sa crudité, tend à transformer son lecteur en voyeur, et même si ses évocations sexuelles ont pu en émoustiller certains, les actes intimes ne sont pas décrits pour eux-mêmes mais dans le cadre d'une stratégie générale d'inversion. Le texte étaye les affirmations dogmatiques par des témoignages concernant des

⁵⁹ L'orgasme des sorcières s'accompagne d'un cri animal de jouissance qui ressemble au mugissement d'un taureau.

⁶⁰ Sur ce point, voir l'intéressant propos de Ángel GARI LACRUZ, « Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral » (Colloque international de Paris, novembre 1992 : *Le sabbat des sorciers en Europe XV^e-XVIII^e siècles*), Grenoble, Jérôme Million, 1993, p. 281-298).

⁶¹ À titre d'exemple, voir le même type de figuration des messes noires et des orgies dans María TAUSIET, *El proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispo de Zaragoza (contra Catalina García, vecina de Peñarroya)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988.

sorciers nommément désignés, mais ceux-ci, sont moins l'expression d'expériences singulières que des pièces probatoires au service d'une vision préconçue. L'univers des sorciers ne peut être qu'un reflet inversé et grimaçant de l'ordre orthodoxe, un espace où les relations et pratiques intimes s'exposent publiquement et changent, ce faisant, de nature pour devenir précisément contre-nature⁶². Ainsi par exemple, dans cette cérémonie à rebours qu'est le sabbat, la communion des fidèles s'exprime par la confusion de corps entremêlés et imbriqués, le sacrement de l'eucharistie se double de repas cannibales et les sorcières orgiastiques s'adonnent à la nécrophagie, à l'infanticide et au vampirisme :

Y a los niños que son pequeños los chupan por el sieso y por la natura ; apretando recio con las manos, y chupando fuertemente les sacan y chupan la sangre; y con alfileres y agujas les pican las sienes y en lo alto de la cabeza, y por el espinazo y otras partes y miembros de su cuerpo; y por allí les van chupando la sangre, diciéndoles el demonio: “Chupa y traga eso, que es bueno para vosotras”; de lo cual mueren los niños o quedan enfermos por mucho tiempo; y otras veces los matan luego, apretándoles con las manos y mordiéndolos por la garganta hasta que los ahogan [...] ⁶³.

Dans le monde à l'envers du sabbat, le lien intime et vital qui unit d'ordinaire la mère à son l'enfant est perverti : les sorcières, en une sorte d'inversion mortifère de l'allaitement maternel, lètent la moelle des bébés par la fontanelle ou le sexe tout en pressant leur corps comme un nourrisson à la mamelle pétrit le sein⁶⁴.

⁶² L'association entre sexualité et intimité mériterait d'être nuancée à une époque où, comme le précise Sara F. MATTEWS-GRIECO, « les chambres et les lits étaient partagés par les parents, les enfants et les domestiques [...], on ne pouvait éviter d'être exposé à l'activité sexuelle entre adultes » (« Corps et sexualité dans l'Europe d'Ancien Régime », in Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE, Georges VIGARELLO dirs., *Histoire du corps*, vol. 1, Paris, éditions du Seuil, 2005, p. 188). Cependant entre cette promiscuité domestique et l'exhibition impudique évoquée par la relation, il y a un fossé.

⁶³ M. FERNÁNDEZ NIETO, *Proceso a la brujería...*, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁴ Pour les racines antiques du vampirisme attribué aux sorcières, voir par exemple la synthèse de María TAUSIET, « Avatares del mal : el Diablo en las brujas », M. TAUSIET et J. S. AMELANG édés., *El diablo...*, *op.cit.*, p. 45-66 (en particulier p. 53-58). Pour le rapport entre alimentation et sorcellerie, voir Christian DESPLAT, *La Cuisine du Diable. Essai sur les fantasmes alimentaires de la sorcellerie luciférienne (XIV^e XVIII^e siècle)*, s.l., éditions Gascogne, 2016.

Ces scènes scabreuses apparaissent comme d'autant plus scandaleuses qu'elles ne sont pas présentées pour ce qu'elles sont, des élucubrations, mais comme des cas d'inversions constatables, vécus par des personnes réelles que l'autodafé place sous le regard de la foule. Un certain nombre d'anecdotes « personnelles » ou de « détails vrais » glanés dans les dépositions viennent consolider l'impression de vérité souhaitée par Mongastón. Ils ont pour fonction de souligner la réalité des aberrations narrées tout en rendant le récit plus amène. Songeons, par exemple, aux précisions sur le mode de financement des banquets nécrophages données par l'inculpé Joanes Goybûru : il explique comment, à l'occasion du repas où les restes de son propre fils sont offerts à la dégustation, les frais de pain et le vin sont divisés en parts égales entre les commensaux⁶⁵. Songeons également aux quatre anecdotes relatant comment des néophytes font fuir les suppôts de Satan en prononçant intempestivement le nom de Jésus. Ainsi Joanes Goybûru et María de Yriart racontent comment un jour une jeune Française se joignit à leur bal nocturne et qu'elle dansait si bien et bondissait si haut en s'accompagnant de castagnettes que, prise d'admiration, María s'exclama « Jésus, qu'est-ce donc cela ! ». Sur le champ, le sabbat s'évanouit et l'imprudente se retrouva seule au milieu de la nuit⁶⁶. Pensons également à l'historiette par laquelle Mongastón clôt sa relation et qui narre comment María de Zozaya taquine un religieux amateur de chasse en se métamorphosant en lièvre pour le faire courir à perdre haleine⁶⁷ :

Y por dar fin a tantas y tan grandes y espantosas maldades con la burla de la caça, entre otras cosas que refiere la dicha María de Zoçaya, declara que, aviendo en la villa de Rentería un Clérigo caçador, muchas vezes quando yva a caça, le dezía: Señor Compadre, mate muchas liebres

⁶⁵ M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 90 et 180: « [...] refiere que desenterraron y comieron a su propio hijo, poniendo en los dichos banquetes el pan y vino de su casa, que después el gasto repartían entre todos y lo pagaban a escote ».

⁶⁶ *Ibid*, p. 81 et p. 171 : « Y María de Yriart y Joanes de Goybûru refieren que estando una noche baylando en el Aquelarre de Cigarramurdi vino a él una moça Francesa (del Aquelarre de Trapaça, Reyno de Francia), que era grande bayladora y en el bayle dava unos saltos tan altos como son altos los tejados, y una castañetas que sonavan mucho a maravilla. Y con la mucha admiración que dello recibió la dicha maría de Yriart, dixo ¡Jesús, qué es esto !; y al punto todo se desapareció, quedándose ella sola y a oscuras, por lo qual fue después gravemente castigada ».

⁶⁷ *Ibid*, p. 95 et 181.

para que dé lebrada a todos. Y luego se yva a casa y, aviéndose untado con el agua hedionda con que se untava para yr al Aquelarre, caminava hazia la parte donde yva el dicho Clérigo, y el Demonio la ponía en figura de Liebre; y, arremetiendo contra ella los galgos, corría por los campos haziéndoles muchas burlas, bueltas y rebueltas hazia todas partes, con que el Clérigo y demás personas que con él yvan andavan desatinados corriendo tras los perros [...].

La puissance du texte de Mongastón procède de la manière dont il offre un aperçu exhaustif et dogmatique du monde de la sorcellerie tout en multipliant les cas probants. L'effet de vérité de ceux-ci tient à la manière dont le détail anodin, voire dérisoire, côtoie les descriptions les plus repoussantes et irréelles. Ces petits faits vrais tirés à la vie quotidienne, personnelle, voire intime de tel ou tel prévenu contribuent à conférer leur vraisemblance à des scènes proprement invraisemblables. Au-delà de leur exploitation par Mongastón et de leur mise en exergue par les inquisiteurs dans les actes d'accusations lus pendant l'autodafé de Logroño, ces détails singuliers rendent perceptible pour le lecteur contemporain la manière dont les inculpés (de bonne foi ou acculés à de fausses confessions) s'approprièrent les stéréotypes pour rendre crédible leur commerce avec Satan.

Le souci de l'humain chez Pedro de Valencia et Salazar y Frías

La composante sexuelle des assemblées de Zugarramurdi est également mise en avant par Pedro de Valencia qui, dans son rapport confidentiel, dénonce les dérives orgiastiques des sabbats. Pour lui cependant le scandale tient moins à l'existence de ces turpitudes qu'à la façon dont Mongastón les a exposées sur la place publique : les pratiques marginales ou fantasmatiques des sorciers auraient gagné à rester ensevelies dans l'intimité des consciences et dans le secret des procédures. Par ailleurs, le propos de Pedro de Valencia démontrer que la sorcellerie peut être expliquée sans recourir au surnaturel l'amène à mettre l'accent sur l'humain. Selon lui, certains faits attribués aux sorciers sont vrais mais réalisés de manière naturelle (les assassinats et larcins) ; d'autres sont le fruit de l'imagination, même si les prévenus croient en leur véracité (métamorphoses, changement de taille, vol

vers le sabbat) ; d'autres enfin n'ont aucune espèce de réalité : ils sont des affabulations dont les sorciers se servent pour donner plus de poids à leurs racontars. Les débordements lors des sabbats s'expliquent par les faiblesses de la nature humaine et par certains mécanismes psychologiques ou certaines affections particulières. Pedro de Valencia évoque les prédispositions intimes de certains individus sensibles aux effets de la mélancolie, des remords ou de l'imagination⁶⁸ ; il aborde également l'impact de substances hallucinogènes qui altèrent les perceptions⁶⁹ et favorisent les scènes d'hystérie collective⁷⁰. En particulier, Pedro de Valencia indique que le recours aux causes supra naturelles remplace les explications naturelles lorsque l'avancée de la science ne permet pas de faire autrement. Ainsi il rappelle que les « maladies intérieures » ont longtemps été interprétées par les Grecs, qui n'avaient pas encore acquis les connaissances en physique et en médecine permettant d'en expliquer les « causes externes », comme des maux envoyés par les dieux que seules des prières et des actions votives avaient le pouvoir de guérir⁷¹.

Bien que l'essentiel de sa démonstration repose sur des références érudites qui documentent des dérives similaires lors de rites païens, Pedro de Valencia se montre particulièrement attentif aux circonstances concrètes et aux ressorts

⁶⁸ M. A. MARCOS CASQUERO et H. B. RIESCO ÁLVAREZ, édés., in Pedro de VALENCIA, *Obras completas*, VII..., p. 265 : « *Al modo natural y humano pertenece también la parte de esos cuentos que pudiera acontecer por vía de enfermedades, como se puede pensar de muchas de estas visiones; si son quizás imaginaciones y que proviene de melancolía, y si también la misma melancolía es despertada y movida del demonio, o si se acrecienta juntamente con la aflicción y el despecho que causa la conciencia en los que han cometido delitos gravísimos, que el demonio los persuade que son irremisibles y les causa temores y desesperaciones. Mucho y extraño y que parece más que natural de ha visto y se lee de este género. Los médicos griegos y romanos todo lo atribuían a los humores y causas naturales y a ver visiones y antojárseles que veían cosas que no pasaban en verdad; llaman los latinos Morbum imaginisum [...]* ».

⁶⁹ *Ibid*, p. 269 : « [...] *que el demonio no se manifiesta, ni ellas [la brujas] son llevadas a las juntas en cuerpo, ni van allá por sus pies, mas que se untan con los unguentos mágicos con intención de ir y de hacer y padecer todas aquellas cosas; que la unción obra poderosísimo sueño [...]* ».

⁷⁰ *Ibid*, p. 272, Pedro de Valencia évoque des descriptions de transes collectives présentes chez des auteurs classiques : « *También se ayuda esto de las visiones imaginarias con la autoridad de algunos antiguos escritores, que dicen que en aquellos sus misterios en que había bailes y ruidos, los que se dedicaban oían tímpanos y música, veían danzas y otras fantasmas, y visiones vanas y, siguiendo a éstas, o buscándolas, salían a los montes juntándose en corros, haciendo meneos y jactaciones con el cuerpo y cabeza alocadamente, de la manera que nos las cuentan las brujas* ».

⁷¹ *Ibid*, p. 266 : « *También sintieron de esta manera los muy antiguos entre los griegos, mientras no habían aprendido la física y medicina para reducirlo todo a causas naturales, que todas las enfermedades interiores de que no conocían causas externa decían que eran enviadas de los dioses, y no se curaban de ellas más que con oraciones y votos* ».

intimes, comme par exemple lorsqu'il indique que l'existence de témoignages concordants ne prouve pas à elle seule la réalité du sabbat : les sorcières ont pu tomber d'accord ou répéter des légendes apprises⁷² ; elles peuvent mentir sous l'effet de la torture ou pour y échapper⁷³ ; elles peuvent également prendre de bonne foi leurs hallucinations pour des faits réels car la réalité est moins vraisemblable que la fiction : « *Las cosas en sí son menos verosímiles que las fábulas poéticas* »⁷⁴.

Le recours à la psychologie pour comprendre comment des hommes et des femmes en arrivent à confesser des méfaits inventés apparaît également sous la plume de l'inquisiteur Salazar et Frías. Il explique la rapidité de la propagation de l'épidémie de sorcellerie comme un effet de l'imagination des fidèles stimulée par les sermons : « Il n'y avait ni sorcières ni ensorcelés en ce lieu aussi longtemps que l'on ne parlait ni écrivait à leur propos »⁷⁵. Salazar y Frías décrit parfaitement les ressorts de la psychose : la peur des repréailles et de la marginalisation pousse des individus à céder à la pression conjointe de leur entourage et des représentants de l'autorité (justice civile, curé, agents du Saint-Office) :

⁷² *Ibid*, p. 303 : « *Tanto dicen de increíble y desordenado que parece que lo compusieron todo tan ignorantes y torpes personas como son los confidentes, y que no es mentira de tan gran arquitecto de ellas como es el demonio. Y aun ayuda a persuadir esto la conformidad de los dichos de todos en tales disparates, que da a entender que es cosa aprendida y que pasa por tradición de mano en mano, de provincias en provincias y de siglos en siglos* ».

⁷³ *Ibid*, p. 291, Pedro de Valencia compare les faux témoignages recueillis contre les premiers chrétiens du temps de leur persécution avec les déclarations, également unanimes et fantaisistes, faites par les « sorciers » : « [...] *sabemos que en las persecuciones de la Iglesia opusieron los emperadores gentiles y sus procónsules y presides de las provincias a los mártires santos que en las vigiliyas y congregaciones sagradas de la Iglesia mataban niños y los comían y bebían su sangre, que se mezclaban hombres con mujeres a oscuras para obscenidad y torpezas carnales e incestuosas y otros delitos horrendos, y todos se los probaban con muchísimos de los reos cristianos, que negaban a Cristo y apostataban de la fe ; desfalleciendo en los tormentos, y por contentar a los príncipes y jueces, confesaban cuanto les preguntaban ; contestaban con estos muchos criados y esclavos gentiles de los mismos mártires, que atormentados y sin tormento, por complacer y excusar los tormentos, henchían el interrogatorio a la letra contra sus amos* ».

⁷⁴ *Ibid*, p. 303.

⁷⁵ « [...] *no hubo brujas ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y escribir de ellos* » in *Segundo informe*, 16r° (G. HENNINGSEN, *The Salazar Documents...*, *op. cit.*, p. 343). J. PÉREZ (*Historia de la Brujería...*, p. 223) note qu'au cours de l'été et de l'automne 1611, Salazar avait pu constater que les sermons prononcés à l'occasion de l'édit de grâce étaient si suggestifs qu'ils alimentaient l'hystérie et la peur. Pendant l'hiver, d'ailleurs, les violences de la foule contre les suspects se déchaînèrent : certains furent attachés à des arbres, d'autres plongés dans l'eau glacée ou encore tués, comme cette femme enceinte étranglée sur un banc par un groupe de voisins qui l'interrogeaient au nom de la loi.

[...] *alguno dice que estándole quemando con un tizón, cuando así le atormentaban, le decían también, que al mismo tiempo y punto estaba con los brujos en sus maleficios; y así todo es de manera que pone horror imaginarlo y ver como les obligaron con eso a torcer la verdad, no solo el que actualmente fue maltratado, sino los vecinos que a su ejemplo temían justamente lo mismo cada uno por sí, especialmente viendo que la justicia del lugar se aunaba para esto con el padre, marido o hermano de cada uno, y otras veces los clérigos – y aun, lo que peor es, también muchas veces los ministros o comisarios de la Inquisición autorizándolo con su disimulación [...]*⁷⁶.

Soumis à une cruelle torture physique et psychologique, les accusés cèdent aux suggestions de leurs bourreaux qui, pour les convaincre de leur culpabilité, leur font croire que les brûlures ressenties pendant le tourment correspondent aux sensations éprouvées lors du sabbat. Salazar et Frías dépeint une Inquisition consciente de mécanismes psychologiques qu'elle exploite cruellement pour confondre des innocents⁷⁷.

A l'opposé de cette instrumentalisation, Salazar y Frías expose sa méthode de travail dans le quatrième mémoire qu'il adresse au Conseil central dans le but de défendre son enquête face aux critiques de ses collègues. Il explique qu'il a toujours eu à cœur de rechercher la vérité sans laisser transparaître ses sentiments ou ses désirs :

[...] *aunque yo disimulé el ánimo y deseo interior fui siempre [...] indiferente, solo dispuesto a admitir confitentes o revocantes con igualdad, los que de ellos apoyaban más a la verdad que yo buscaba*⁷⁸.

⁷⁶ AHN, Inq, leg. 1679, Exp. 2-1, N° 21 [a], 12 r° (G. HENNINGSEN, *The Salazar Documents...*, op. cit., p. 321).

⁷⁷ Il n'hésite pas à évoquer très explicitement la responsabilité du Saint-Office dans le suicide de Mariquita de Atauri (*Segundo informe*, 13 v° (*Ibid*, 329)): « [...] *lo muestra lamentablemente el triste suceso de una vieja del lugar de Corres, llamada Mariquita de Atauri, que se desesperó, algunos días después de haber sido reconciliada en Logroño, de quien dijo María de Ulibarri, su hija, de edad de treinta y seis años [...] que su madre significó gran dolor y tristeza desde que vino de Logroño, porque traía gravada su conciencia por lo que injustamente había delatado ; y que así, habiéndose confesado a instancia de esta su hija, fue después, por mandado del confesor, a revocar sus confesiones o a enmendarlas ante el dicho comisario de Maeztu, llamado el licenciado Felipe Díaz, el cual no solo dejó de admitírsela, sino que la repelió sacudidamente con injurias y baldones, amenazándola que la había de hacer quemar en Logroño, porque maliciosamente se venía a perjurar [...]* ».

⁷⁸ *Cuarto informe*, 4r°, *Ibid*, p. 387.

Cette quête de la vérité semble, en effet, intimement habiter l'inquisiteur et transparaît dans chacun de ses écrits. Elle s'exprime grâce à un discours factuel, tout en sobriété, mais émaillé de remarques ironiques caractéristiques de son humour pince-sans-rire. L'économie de moyens avec laquelle Frías expose son point de vue est remarquable. Aux longues démonstrations et au pathos, il préfère le résumé synthétique et étayé⁷⁹ de dépositions dont il fait apparaître les contradictions. Pour démontrer qu'en matière de sorcellerie l'obtention de la preuve est impossible, il juxtapose les déclarations incompatibles⁸⁰ ou balaye celles qu'il considère invraisemblables par quelque remarque sarcastique⁸¹. Ainsi par exemple, lorsqu'il évoque le cas de cette sorcière tout aussi incapable que ses consœurs de décrire précisément son expérience satanique mais qui, contrairement à elles, explique crânement son impuissance en indiquant qu'elle n'a jamais cessé de dormir pendant le sabbat⁸². C'est avec une délectation malicieuse qu'il rapporte les actions imaginaires que les suppôts de Satan prétendent avoir mené contre lui sans qu'il n'en ait jamais rien su : leur intrusion en nombre (quarante) dans une salle d'audience exigüe, leurs tentatives de meurtre, en essayant de l'empoisonner pendant son sommeil ou de le brûler après l'avoir attaché à sa chaise. De chacun de ces exemples, il ressort que la présence des sorciers ne peut jamais être prouvée puisque précisément ils ne cessent de tromper les sens de leurs victimes qui ne sont jamais en mesure de dire s'ils ont eu affaire à une personne ou à son sosie

⁷⁹ Les renvois aux différentes pièces du dossier, soigneusement cotées, sont systématiques ; voir par exemple *Segundo informe, Ibid*, p. 271.

⁸⁰ María de Tanborín Jarra prétend se rendre au sabbat alors que sa mère, qui dort auprès d'elle, l'attache et la tient par les reliques pendant à son cou, ne la sent jamais quitter le lit : « [...] *en deseando verificarlo y saber como esto pasaba, demás de tenerla en su cama junto consigo, se ataba también con ella al cuerpo, y la tenía echada la mano a las reliquias de la garganta, para sentirla cuando el caso sucediese, y que con todo esto no vio jamás, ni sintió cosa alguna, sino que a la mañana, en recordando, la contaba como había ido y estado allá* » (*Segundo informe*, 8v^o (*Ibid*, p. 303). Concernant la présence présumée de Catalina de Aresu au sabbat la nuit du 3 juillet, l'inquisiteur signale qu'elle ne fait aucune allusion à l'orage qui éclata ce jour-là, alors qu'une vingtaine d'autres témoins indiquent au contraire qu'ils furent trempés et assourdis par les bruits de l'orage (*Segundo informe*, f^o 2 (*Ibid*, 275-277) : « [...] *confesó haber ido y venido a su aquelarre, que era ocho leguas de ida y venida, sin haber oído el ruido continuo que hubo de campanas, ni mojándose con toda la dicha tempestad de agua y granizo* »).

⁸¹ Une jeune fille, par exemple, déclare apercevoir un attroupement de sept sorciers à la lucarne de la salle d'audience alors que celle-ci est à peine assez large pour qu'un visage puisse s'y présenter (*Segundo informe*, 5 r^o et 6v^o (G. HENNINGSEN, *The Salazar Documents...* p. 291 et 297)).

⁸² *Segundo informe*, 3 v^o (*Ibid*, p. 285) : « [...] *otra lo cauteló mejor que todas, diciendo que se dormía el rato que estaba en el aquelarre con que ignoró las cosas que allá pasaban* ».

diabolique. Il indique d'ailleurs qu'il n'est guère vraisemblable que certains aient pu, comme ils le prétendent, gagner le sabbat alors qu'ils étaient en conversation avec des voisins ou qu'ils assistaient à des offices sans que ni leurs interlocuteurs, ni leur entourage ne s'aperçoive de leur départ⁸³. Mais ce qui semble encore plus extraordinaire à Salazar y Frías (« *mayor maravilla* »), c'est que les sorciers présumés sont incapables d'expliquer comment leur rapt est possible :

[...] *serán más de cincuenta, que no han sabido ni podido percibir cómo, ni por qué modo, hayan sido llevados ni traídos. Y así no es mucho ignorar de sus cosas, lo que ellos mismos no alcanzan a entender de sí propios* [...] ⁸⁴.

Sarcastique, l'inquisiteur souligne que les déposants sont si frustrés qu'ils sont incapables d'accéder à une connaissance intime d'eux-mêmes.

Le silence des sens

Notons, cependant, qu'au-delà du caractère concret et incarné des pratiques décrites par Mongastón ou des cas précis cités par Salazar y Frías, les évocations restent marquées par le « silence des sens »⁸⁵ et par l'indifférence au « dedans physique » dont parle Georges Vigarello à propos de l'époque classique⁸⁶. Le monde satanique est décrit à l'aide de nombreuses notations sensorielles : la froideur du corps démoniaque, la puanteur de ses parties intimes et de ses vents, la stridence de ses accouplements – mais rien n'est dit, ou presque, à propos des sensations éprouvées par les sorciers. Aucune perception du « corps interne » n'est

⁸³ *Segundo informe*, 3 r^o (*Ibid*, p. 279) : « [...] *sin que las sintiese ni echase de menos nadie* ».

⁸⁴ *Segundo informe*, 3 r^o (*Ibid*, p. 280-281).

⁸⁵ Suivant l'expression utilisée par Georges VIGARELLO, *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps XVI^e-XX^e siècle*, Paris, éditions du Seuil, 2014, p. 50-51, pour le titre de son chapitre : « Le vol des sorcières et le silence des sens ».

⁸⁶ G. VIGARELLO (*op. cit.*, p. 51-52) écrit à propos des sorcières à l'époque moderne : « [...] orientées sans doute par les inquisiteurs [les sorcières] parlent des circonstances du vol, des gestes qui l'amorcent, des objets qui le facilitent, mais demeurent silencieuses sur les sensations qu'il peut provoquer [...]. Les descriptions se perdent dans l'anecdote, multiplient les faits, sans que soient questionnées les sensations concernées [...]. La parole toute faite des sorcières comme les questions préméditées des inquisiteurs confirment la relative inexistence d'un dedans physique comme objet d'attention. Les descriptions visent un corps d'où toute expérience intime semble effacée ».

évoquée ni par les acteurs, ni par les commentateurs. Rien sur l'intériorité corporelle, sur la sensation des anatomies qui volent, qui se métamorphosent ou encore qui rapetissent pour se faufiler par des fentes ou des brèches. Le versant interne des sens est négligé et ceux-ci ne sont abordés que comme extériorité : « Le diable provoque des gestes [...] mais non des impressions intimes »⁸⁷.

Les raisons de ce silence tiennent à la combinaison de plusieurs facteurs. De façon générale, la conception des sens qui avait cours à l'âge classique en faisait des sentinelles tournées vers le dehors et inattentives aux informations venues du dedans⁸⁸. Par ailleurs, la parole des sorciers était guidée par les questions des inquisiteurs qui portaient plus sur l'environnement spatial et auditif de leur expérience que sur les impressions qu'elles provoquaient. Ainsi par exemple, dans le document que le Conseil de Madrid adressa aux inquisiteurs de Logroño le 11 mars 1609, indiquant les quatorze questions qu'il convenait de poser aux accusés, ils invitaient les juges à commencer par interroger les prévenus sur les circonstances spatiales et temporelles de l'événement (les sons permettant de situer dans le temps mais également de vérifier que le sabbat se termine bien, comme le veut la tradition, avant le chant du coq) :

1° En qué días tenían las juntas y quanto tiempo estavan en ellas y a qué hora yvan y bolbían y si estando allá o yendo o viniendo oyan reloz, campanas o perros o gallos del lugar más cercano y quanto estava el lugar más cercano de la parte donde se juntavan.

Le questionnaire prévoyait également d'interroger les suspects sur l'allaitement des nourrissons et sur leur présence auprès des mères (*item* n° 4), sur l'éventuelle nudité des femmes (*item* n° 5), sur le temps nécessaire au trajet (*item* n° 6). Les questions permettaient de préciser les circonstances du sabbat en insistant sur les points susceptibles d'en asseoir la réalité « objective » : lieu, moment du jour, circonstances précises. L'ironie de Salazar y Frías est sur ce point flagrante : selon lui, les témoins (sorciers ou membres de leur cercle intime) sont bien incapables de

⁸⁷ G. VIGARELLO, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁸ G. VIGARELLO, *op. cit.*, p. 15. La sensation inédite d'un dedans n'apparaît qu'au XVIII^e siècle (p. 17-31).

décrire concrètement la façon dont se déroule leurs vols nocturnes ou leurs métamorphoses puisque ce qui caractérise leurs agissements est précisément leur caractère impénétrable, car diabolique (comprenons : absolument chimérique)⁸⁹. Ainsi, concernant le sosie que le diable laisse à la place de Catalina Satrearena lorsqu'elle se rend au sabbat, le témoin Mari Gorriti finit par avouer qu'elle n'a aucune certitude en la matière, tant la présence du double est confuse et la perception qu'elle en a ténue :

*La dicha Catalina de Sastrearena (en el artículo referido de haber ido al aquelarre por el aire) dijo haber quedado en su lugar una figura que por ella asistiese entre tanto; y examinada una compañera suya, llamada Mari Gorriti (mujer mayor reconciliada, buena confitente y de muy buen entendimiento) dijo que el modo de quedarse así la dicha figura entre tanto, era tan sutil y confusamente que, aunque ella misma y otras lo afirmaban, ninguna podía certificarlo en toda verdad*⁹⁰.

L'une des questions prévues par le Conseil invitait d'ailleurs les sorciers et les témoins à un retour réflexif sur eux-mêmes afin de déterminer la nature onirique ou réelle de leur expérience : « *si tenían por cierto que van corporalmente a las dichas juntas o si con el dicho unguento se adurmiesen y se les imprimen las dichas cosas en la imaginación o fantasía* » (item n° 12)⁹¹. La difficulté, voire l'incapacité, des inculpés à décrire la façon dont ils se déplacent dans les airs donne d'ailleurs lieu à un échange animé entre les inquisiteurs. Alonso Becerra Holguín et Juan de Valle considèrent que les sorciers ne sachant pas décrire leur vol sont comparables aux navigateurs qui, sans l'aide de boussole ou de cartes, parviennent « sans savoir

⁸⁹ Un exemple éloquent du caractère infondé des supputations des sorcières se trouve dans le *Segundo informe*, 8 r° (*Ibid*, p. 309) : « *Simona de Gaviria, mujer mayor, vecina de San Sebastián (cuya testificación va referida en la relación de causas de visita), dijo haber visto en su aposento (estando acostada una noche), cierto perro disforme, que le pareció sería figura de alguna bruja y que la tuvo por tal, y que habiéndole así expedido del aposento, un hombre que intervino en ello entonces, hirió al perro con un dardo; y por sentirse también herida al mismo tiempo y ocasión una mujer que nombró de su vecindad, tenida por bruja, sospecharon que hubiese sido la misma en la dicha figura de perro – y procediendo a querer examinar los testigos para su comprobación, no se pudo hallar en ello cosa cierta, ni aun el hombre que hizo la herida, ni tampoco la mujer que decían había estado herida* ».

⁹⁰ *Segundo informe*, 9 v° (*Ibid*, p. 309).

⁹¹ Cité par Julio CARO BAROJA, *Inquisición, brujería...*, *op. cit.*, p 191-193 (nous avons ajouté les accents).

comment » à bon port. Salazar y Frías, pour sa part, considère la comparaison tout à fait intempestive puisque la prouesse de ces marins se déroule aux yeux de tous tandis que le rapt du sorcier, qui se fait sans témoin, reste absolument improbable en l'absence d'une description permettant d'en dessiner les contours et de lui conférer un semblant de réalité⁹². L'impossibilité pour les sorciers présumés de proposer un récit intériorisé, fondé sur des sensations intimes, de leur expérience est pour Salazar y Frías un indice de leur mythomanie.

Conclusion

L'exploitation de l'intimité sexuelle dans son versant transgressif joua un rôle de premier plan dans le scandale des sorcières de Zugarramurdi ; envisagé sous cet angle, le dossier illustre les différents tabous relatifs à l'usage intime des corps, aussi bien en tant qu'objets sexuels ou que supports de pratiques cannibales, vampiriques, nécrophages etc. À rebours de cette vision, somme toute convenue et caricaturale, les résumés issus des interrogatoires menés par Salazar y Frías font apparaître un certain nombre de détails à propos des effets du rapport charnel avec le diable : saignements abondants, virginité résiliente, froideur des corps. Ces détails, contrairement à ceux qui alimentent la relation de Mongastón, prennent place dans un dispositif destiné à mettre en avant le rôle de la psyché. L'intérêt pour les fantasmes – qui persuadent les inculpés de la vérité des métamorphoses subies ou leur font désirer la participation à des orgies (Pedro de Valencia), ainsi que la prise en compte des ressorts psychologiques – qui amènent les sorciers supposés à s'accuser d'actes imaginaires (Salazar y Frías) – sont l'autre versant de l'intime qui affleure dans les textes. La délicatesse dont firent preuve Valencia et Salazar y Frías en la matière et la force de conviction avec laquelle ils s'engagèrent

⁹² « [...] para responder a los confidentes que no supieron decir por qué vía ni modo eran llevados a las juntas de brujos [doc. 12.8], exageran los colegas su comparación de los navegantes que, sin saber la aguja ni carta de marear, se hallan en las Indias o puerto que buscan, en que no halle circunstancia de semejanza que a estos se apegue ; pues a lo menos, en lo que mas fuer menester, son tan remotos ambos casos de estar mirando a todas horas del día y de la noche, cuanto allí pasa los demás navegantes y bajeles que navegan ; y acá, yendo al aquestrarre, solamente lo ven el mismo brujo y quien le lleva, cuando mucho, sin contestar en el modo, ni haberse hallado otro de fuera de la complicitad que dice nada de ello » (Quinto memorial, 14 v°, *Ibid.* p. 451)

personnellement dans le combat contre les préjugés ont été soulignées récemment par de nombreux chercheurs ; elle reste profondément émouvante pour quiconque lit aujourd'hui les textes, longtemps secrets, de cette polémique.