CHERCHEURS DE TRÉSORS ET JETEUSES DE SORTS

La Quête du Surnaturel à Naples au XVI siècle

Collection
historique
fondée par
PAUL LEMERLE
et dirigée par
MAURICE AGULHON
et BERNARD GUENÉE

AUBIER

CHAPITRE PREMIER

L'AFFAIRE CANGIANO (1586-1588)

I. — LE DECLENCHEMENT DE L'AFFAIRE : LA VERSION DE L'ACCUSATION

C'est par une lettre de dénonciation non datée mais certainement rédigée en avril 1586, proprement écrite par un secrétaire ou un écrivain public et plus maladroitement soussignée de Cesare Cecere, que l'affaire débuta. Le destinataire de la lettre était Carlo Baldino, un chanoine de la cathédrale de Naples, mais qui, au cours du procès portera le titre beaucoup plus prestigieux et redouté de « consulteur de la congrégation pour les causes de religion à la cour archiépiscopale de Naples 1 ». C'était, en fait, l'inquisiteur local. Dans sa lettre, Cesare Cecere accusait nommément son cousin, Ettore Cangiano, d'avoir provoqué la mort de son oncle Giovanni Domenico Cangiano. « Nous informons Votre Seigneurie Révérendissime comment, avec l'aide de grandes superstitions et de sorciers (fattocchiari), fut causée par Hettore Cangiano, fils naturel de feu messire Gio. Domenico Cangiano, et par la magnifica Catarina Fonsecha, femme dudit feu Gio. Domenico, la mort dudit Gio. Domenico². » Ettore était donc un fils illégitime de Giovanni Domenico Cangiano, mais le procès ne nous en dira pas davantage, alors que Catarina Fonseca avait épousé le défunt en secondes noces. Les quatre acteurs du drame familial sont déjà mis en place.

Les Cangiano formaient un des clans popolani les plus puissants de la Naples de la fin du xvie siècle. Ce groupe familial était orginaire de Massa Lubrense, une petite bourgade située à l'extrême pointe de la presqu'île de Sorrente, où certains Cangiano ont occupé les fonctions de maire ou d'élu 3. Un rameau de la famille s'était implanté à Naples, probablement au xve siècle, où il avait acquis très rapidement une position dominante au sein du « peuple » napolitain, c'est-à-dire parmi les grandes familles non nobles. Plusieurs localités sur le territoire de la ville portaient d'ailleurs leur nom : un lieu-dit « Agli Cangiani » (aujourd'hui largo Cangiani), hors de la porte San Martino sur une colline au nord-ouest de la ville, qui était la propriété du clan, un autre lieu-dit « Agli Cangiani » dans le faubourg de la Sanità au nord de la ville. Mais le plus prestigieux des territoires gentilices d'où la famille tirait son pouvoir, restait le vico dei Cangiani, situé près de la place du Marché, en plein cœur de la Naples populaire 4.

La famille Cangiano offre un exemple éclatant de l'assimilation progressive, à la fin du xvie siècle et au début du xvie siècle, de l'oligarchie bourgeoise à la noblesse urbaine. Tous les Cangiano qui apparaissent dans le procès se déclarent magnifici et sont appelés don. Ils vivent noblement des revenus tirés de leurs domaines (massarie) et de la ferme des impôts. A la fin du xvie siècle, leur plus brillant représentant fut sans conteste Giovanni Domenico, dont la mort en janvier 1586 déclencha l'affaire. Leader du « peuple » de Naples, il occupa des fonctions civiles importantes : maître de l'hôpital de la Santissima Annunziata en 1580, c'est-à-dire administrateur de la plus grosse institution charitable de la ville, il fut aussi élu du Peuple, en 1584 probablement. Cette charge en fit un membre de la municipalité de Naples, aux côtés des cinq élus de l'aristocratie urbaine, un pour chacun des cinq sièges nobles de la ville 5. Sa carrière représenta sans doute une étape importante dans l'ascension sociale du groupe familial, puisque la génération suivante se détacha plus franchement de ses origines populaires. Giovanni Vincenzo, son neveu, qui déposa comme témoin au procès, se lança dans la finance au début du xviie siècle et prêta de grosses sommes d'argent au gouvernement royal. Socialement, les principaux protagonistes de l'affaire se situent donc dans ce groupe que les juristes du xvIIIe siècle appelleront le ceto civile, bourgeoisie qui a abandonné la marchandise pour investir dans la finance et les hautes charges de l'Etat et entrer en concurrence avec l'aristocratie urbaine et les grands feudataires, groupe dominé des classes dominantes.

Dans sa lettre, Cesare Cecere fournissait des précisions sur les circonstances de la mort de son oncle. Selon lui, les choses s'étaient déroulées ainsi : « ledit feu Giovanni Domenico étant

malade, Hettore et Catarina avec l'aide de nombreux sorciers, et en particulier de Maître Giovan Andrea Coccia, fourreur habitant à côté du Palais, de Fragostina Giorgione habitant à Santo Marco ali Lanzieri, et de Antonia Palermitana, avec l'intervention des susdits et d'autres, firent un cercle au milieu de la pièce où, malade, reposait Giovanni Domenico, à l'intérieur duquel ils placèrent un trépied, en disant audit Gio. Domenico que, s'il sautait par trois fois au-dessus du trépied, il serait guéri, et ayant voulu sauter, la première fois il tomba à cause de son état de faiblesse, et à cause de cette chute de là à quinze jours il mourut. En outre, pendant de nombreux mois, par les sorciers susdits et par d'autres encore, Hettore et Catarina ont fait soigner avec diverses sortes de superstitions ledit Gio. Domenico. C'est pourquoi on vous supplie d'ouvrir une information sur celui-ci (= Ettore) et d'interroger ledit Maître Andrea Coccia emprisonné pour une autre affaire semblable ». Enfin, Cesare Cecere terminait sa lettre par une nouvelle accusation à l'encontre de son cousin qui avait une grande réputation de sorcier (fattocchiaro) et qui portait des talismans cousus à l'intérieur de son pourpoint.

Sur le plan formel, cette lettre de dénonciation est un modèle du genre:

- elle respecte les normes juridiques fixées par la pratique inquisitoriale. Elle est signée et circonstanciée. Le dénonciateur se permet même de donner quelques conseils à Carlo Baldino : il doit faire arrêter sur le champ Ettore Cangiano, faire perquisitionner chez tous ceux que lui, Cesare Cecere, a dénoncés et interroger leurs voisins. Il fournit d'ailleurs une liste de cinq témoins, d'anciens serviteurs de Giovanni Domenico Cangiano pour la plupart, capables de confirmer ses dires. Il communique même leur adresse au juge, afin de les retrouver plus facilement;

- elle aiguise l'intérêt et la curiosité du juge ecclésiastique par sa chute magistrale : tous sont des « sorciers notoires » et « leur capture permettra de découvrir dans cette ville un nid de sorciers qui sont leurs amis ». Pour amener le juge à procéder contre son cousin, Cesare Cecere se retranchait donc derrière l'intérêt général.

Avant d'aller plus loin dans la description du procès, il convient de s'interroger sur la qualité documentaire de la source utilisée. A vrai dire, sur le plan purement ethnographique, le procès Cangiano comme tous les autres procès de magie contemporains, dans la zone napolitaine, ne présente guère de caractère exceptionnel. Les croyances dont il témoigne ont déjà été repérées dans une grande partie de l'Europe, ou à tout le moins, ont été fréquemment signalées en Italie. Il ne faut donc pas s'attendre à découvrir d'antiques survivances qui, après avoir résisté à l'établissement du christianisme médiéval, seraient venues mourir, à l'aube des Temps Modernes, sous les coups de l'Eglise de la Contre-Réforme. La magie napolitaine n'a rien à voir avec les cultes chamaniques des Benandanti retrouvés au Frioul à la même époque 6. Nous ferons de cette banalité vertu et nous l'accepterons dans sa naïve représentativité, car c'est peut-être dans le cadre normal de la vie quotidienne que le heurt entre les croyances traditionnelles et le dogme catholique s'est manifesté de la manière la plus tangible. D'où la surprise légitime et non feinte souvent exprimée par les victimes de la répression inquisitoriale.

Des qualités, le document n'en manque pas. Il est d'une précision et d'une complexité rares pour l'époque. 40 personnes, accusés, dénonciateurs et simples témoins, furent interrogées. Elles donnent à toute l'affaire son épaisseur sociale. L'ensemble se présente d'ailleurs comme une imbrication de causes différentes, liées entre elles par les relations qu'entretenaient les principaux protagonistes. Le nombre élevé des personnes interrogées par les juges ecclésiastiques révèle un monde varié et vivant, provenant des milieux sociaux les plus divers étagés depuis la haute bourgeoisie citadine vivant noblement et aspirant aux fonctions d'Etat, jusqu'au petit peuple besogneux des boutiques et des ateliers. Il devient alors possible de dégager les premiers éléments d'une sociologie différentielle du recours à la magie. Car si la magie constitue un système de représentations culturellement homogène et partagé par tous à la fin du xviº siècle, le contact avec elle suivait des modalités différentes selon que l'on était un noble, un bourgeois, un moine étudiant ou une femme du peuple. Ou même un inquisiteur qui, tout en participant de la croyance générale, l'interprétait selon des schémas intellectuels puisés aux meilleures sources de la théologie. Grâce au jeu des interrogatoires, le procès inquisitorial n'exprime rien d'autre que cette confrontation entre le système symbolique de la magie et sa mise en pratique sociale.

En cette fin du xviº siècle, les croyances magiques ne constituent pas à proprement parler une préoccupation nouvelle pour les autorités religieuses. Déjà, les Pères de l'Eglise, et notamment saint Augustin, avaient réprouvé le recours à la magie.

En 1326, par la constitution Super illius specula, le pape Jean XXII avait fustigé ceux qui sacrifiaient aux démons. Bien sûr, le terme de magie est beaucoup trop flou et il conviendra plus loin de chercher ce que les contemporains, les gens d'Eglise, mais aussi les historiens cachent derrière ce mot. Mais on peut dire que dans la deuxième moitié du xvie siècle, l'attitude des Eglises protestantes et catholique, vis-à-vis d'un surnaturel devenu illégal et concurrent à leurs yeux, se raidit. Mieux, elles possèdent désormais des instruments répressifs très efficaces, tribunaux royaux ou tribunaux d'inquisition selon les endroits. C'est ainsi que s'ouvre la grande vague de chasse aux sorcières dans les pays de l'Europe du Nord, et dont le traité de Jean Bodin (De la démonomanie des sorciers, Paris, 1581) constitue un témoin littéraire. Il est vrai que la sorcellerie est une formation culturelle différente de la magie traditionnelle. D'origine beaucoup plus récente, la sorcellerie ne fit que cristalliser, sans doute à la fin du xve siècle, un certain nombre de croyances autour du complot satanique. Mais sa répression à partir des dernières décennies du xvie siècle est le signe d'une volonté de lutter contre tout rapport au surnaturel qui ne serait pas contrôlé par les autorités religieuses. Il faut situer dans ce même contexte la parution à Paris en 1583 du livre que le chanoine de Bénévent Ludovico Vairo consacrait à la fascination magique. C'était un traité à la fois philosophique, théologique et médical sur la variante locale, en Italie du sud, de la croyance au mauvais œil, la fattura 7. Dans le même état d'esprit, par la bulle Coeli et Terrae Creator du 5 janvier 1586, le pape Sixte Quint interdisait l'astrologie judiciaire et toutes les autres formes de divination. Et c'est finalement en 1599 que le jésuite espagnol Martin Del Río publiait à Louvain l'ouvrage qui devait devenir rapidement le plus grand traité de pratique inquisitoriale contre la magie sous tous ses aspects, les Disquisitionum magicarum libri sex.

On le voit bien, l'affaire Cangiano n'éclate pas tout à fait par hasard. Elle s'inscrit au contraire dans l'atmosphère de Contre-Réforme qui se diffuse dans toute la péninsule et particulièrement à Naples depuis la clôture du Concile de Trente en 1563. Mais du point de vue politique et social, les années 1580 sont aussi à Naples des années de très violente tension. Quand l'affaire éclate au printemps 1586, quelques mois à peine se sont écoulés depuis qu'a été réprimée la première grande révolte de Naples à l'époque moderne, au cours de laquelle le peuple

avait massacré son élu, Vincenzo Starace, qui avait sans doute succédé à Giovanni Domenico Cangiano dans cette fonction. Le royaume de Naples est entré dans une période de crise qui a atteint son point culminant avec la révolution de 1647 et la catastrophe épidémique de 1656. Hausse des prix des grains et disettes qui témoignent du retournement de la conjoncture économique de la fin du siècle, réaction féodale et expropriation de la paysannerie sanctionnées par un très fort exode rural vers Naples et une vague de banditisme sans précédent, opposition entre l'absolutisme des Habsbourg et les aspirations autonomistes de l'aristocratie locale, conflit entre le gouvernement vice-royal et le Saint-Siège pour l'application de la Réforme catholique avec la lancinante question du tribunal d'Inquisition comme point de friction fondamental. Tout concourt à faire du procès Cangiano en particulier et de la répression de la magie en général le lieu de rencontre des tensions qui secouent la société napolitaine en cette fin du xvi° siècle.

Revenons maintenant à l'instruction du procès. Dès le 28 avril 1586, Carlo Baldino, assisté du chanoine Orazio Venezia 8, interrogeait deux des témoins cités dans la lettre de dénonciation. Fut d'abord convoqué Guglielmo Vizzini, un provençal originaire de Marseille, qui avait été au service de Giovanni Domenico Cangiano pendant plus de six ans, mais qui, depuis la mort de son maître, vivait chez un parent, Giovanni Vizzini, pâtissier dans la paroisse de San Giacomo degli Spagnoli. Il confirma aux deux juges que, pendant les sept derniers mois de sa vie, le malade n'avait plus été soigné que par Antonia Palermo et Ottavia Giorgina — c'était l'un des noms de Faustina Vulcana — qui avaient la réputation d'être des sorcières. Les deux femmes divergeaient d'ailleurs sur les causes de la maladie. La seconde pensait que Giovanni Domenico était travaillé par un esprit (spiritato) et elle le soignait par des bains de pieds dans de l'eau de mer, puisqu'elle avait localisé la présence de l'esprit dans les jambes : « il avait l'esprit dans les jambes », disait-elle. Lorsqu'elle apercevait l'esprit, elle s'écriait : « Ah! Traître chien, tu ne veux donc pas sortir », et elle massait vigoureusement les jambes du malade de haut en bas et de bas en haut pour l'expulser. L'eau contaminée par l'exorcisme devait être rejetée à la mer et non pas dans la terre qu'elle risquait de souiller. Un autre serviteur, Francesco Brescia, qui, par maladresse, en avait versé quelques gouttes sur un de ses

bas avait dû s'en débarrasser aussitôt de peur de n'être ensorcelé à son tour.

Antonia Palermo, pour sa part, avait diagnostiqué une fattura. Si les effets de la fattura sont apparemment les mêmes que ceux de la possession par un esprit, les origines du mal sont différentes, puisqu'il y a dans l'envoûtement (fattura) une volonté de nuire. Le sort aurait été lancé contre Giovanni Domenico Cangiano lors d'un banquet qu'il avait donné dans sa maison de campagne. Pour prouver ses dons de clairvoyance, Antonia se faisait forte de trouver sur les lieux de l'agression magique, dans la présence d'un long clou fiché en terre, le signe tangible de l'ensorcellement. Elle soignait le malade par des onguents et des poudres qu'elle lui donnait à boire. Des sorcières (streghe) lui avaient appris la recette. Elle connaissait une femme de Trocchia — un petit village à l'est de Naples accroché aux premières pentes du Vésuve -, qui détenait en son pouvoir « un certain lait » dont elle oignait les ensorcelés. Toutes ces femmes vantaient aussi leur pouvoir de se rendre invisibles. Ottavia prétendait venir dans la maison du malade, la nuit, sous la forme d'un chevalier de Malte. Elle avait même proposé à Francesco Brescia de se rendre à Messine et d'en revenir en l'espace de quatre heures. La sorcière de Trocchia, quant à elle, était capable de faire, la nuit, le trajet de Trocchia à Naples en un quart d'heure.

Dans sa déposition, Guglielmo Vizzini confirmait le rôle d'intermédiaire qu'avait joué le fourreur Giovan Andrea Coccia. C'est bien lui qui avait mis Ettore Cangiano en contact avec les fattocchiare, lorsque celui-ci s'était rendu compte que son père était ensorcelé ou obsédé par un esprit. Il décrivit également la séance d'exorcisme qu'il avait surprise en regardant par le trou de la serrure. Sa version différait pourtant de celle que Cesare Cecere avait décrite dans sa lettre de dénonciation. Selon lui, seuls Ettore et Catarina Fonseca y avaient participé. Guglielmo était aussi plus précis dans la description des rituels. Ettore avait dessiné sur le sol un cercle grand comme un rond de tonneau, dans lequel il avait dispersé des morceaux de papier couverts d'inscriptions et de signes (des croix, des cercles et des demi-cercles), et, au centre du cercle, il avait disposé le trépied que Giovanni Domenico Cangiano devait enjamber. Dans une main, Ettore tenait un livre et dans l'autre main une chandelle multicolore allumée, qu'il fit passer trois fois audessus du trépied, la posant et la retirant tour à tour. Enfin,

il regardait vers le haut et évoquait les esprits en s'écriant : « Ils viennent, ils viennent. » Une autre séquence du rituel consistait à faire passer par trois fois au-dessus du trépied de fer une petite plaque de cire ronde en la retournant et en rallumant à chaque fois la chandelle. Guglielmo Vizzini décrivait ainsi l'une des formes les plus répandues dans tout l'Occident d'un rituel de divination qui avait pour but, « en faisant les cercles », d'évoquer les esprits pour en obtenir la révélation de l'avenir.

L'interrogatoire de Francesco Brescia, originaire de Messine et ancien serviteur de Giovanni Domenico Cecere, réalisé le 29 avril 1586, n'apporte rien de neuf à la substance de l'affaire mais il permet de préciser certains épisodes. Le témoin raconta comment Faustina Vulcana était elle-même possédée par un esprit et comment elle avait emprunté son nom d'Ottavia Giorgina, par lequel elle nous était connue jusqu'alors, à l'esprit qui habitait son corps, Ottavio Giorgino. Ses dons de voyance avaient stupéfié une certaine Angela, une guérisseuse (medica) d'origine grecque qui était restée au chevet du malade pendant trois mois. Comme elle lui demandait des nouvelles de sa nièce à Corfou, Faustina avait pu décrire avec précision le vêtement qu'elle portait et le travail qu'elle y faisait. Angela avait dû reconnaître la supériorité de sa rivale. « Je dois céder le pas devant l'art de cette Fagustina », se serait-elle écriée.

Les deux premiers témoins interrogés par Carlo Baldino s'étaient contentés de développer les accusations portées par Cesare Cecere, dont, nous le savons par ailleurs, ils furent la principale source d'information. La dénonciation était née d'une étroite entente entre les trois hommes. Jusqu'ici, Ettore Cangiano se voyait reprocher d'avoir utilisé les services de femmes habiles, par leur connaissance de procédés magiques, à exorciser les possédés ou à délier les sorts, et pour cela d'avoir participé à une séance de divination. La faute était somme toute vénielle au regard de la justice ecclésiastique, mais Carlo Baldino devait en savoir plus sur le compte de celui-ci. En effet, le 2 mai, comparaissait de son propre chef Giovanni Domenico de Cotiis pour lui faire une « révélation ». En langage judiciaire, la « révélation » n'est rien d'autre qu'une dénonciation orale. Il dévoilait ainsi les activités insoupçonnées de Ettore Cangiano.

Cet avocat napolitain avait occupé pendant dix ans un petit office de procureur (sollicitatore fiscale) auprès de la Camera della Sommaria, l'un des principaux tribunaux du royaume.

Cette cour de justice avait compétence en matière féodale et réglait les conflits qui pouvaient surgir entre le fisc, les feudataires, les personnes privées et les communautés d'habitants. Mais Giovanni Domenico de Cotiis avait aussi une passion : il recherchait des trésors avec les particuliers qui venaient en dénoncer l'existence à cette même cour. C'est ainsi qu'en 1582 il fit la connaissance de Ettore Cangiano. Ensemble, ils recherchèrent un trésor à Poggioreale, dans les environs immédiats de Naples, dans la massaria de Giulio de Ligorio. Le renseignement leur avait été communiqué par Giovanni Antonio de Vico, qui était avocat lui aussi. Ces chercheurs de trésors avaient constitué un véritable consortium. Outre Ettore Cangiano et Giovanni Antonio de Vico déjà cités, on y retrouvait le fourreur Andrea Coccia, Giovanni Vincenzo Pagano qui vivait de ses biens et habitait près du Palais royal, Marc'Antonio Avogadro, un tailleur originaire de Marseille, Ferrante de Granada, une figure pittoresque d'aventurier espagnol qui se faisait passer pour un petit-fils du dernier roi de Grenade, un maître d'école dont nous ignorons le nom, et enfin un certain Giovanni Vincenzo, employé lui aussi à la cour de la Sommaria. Ce groupe d'amis était socialement et culturellement homogène, tous issus d'une moyenne bourgeoisie d'artisans aisés, de commerçants et de petits intellectuels. Par les fonctions qu'ils occupaient ou par les signatures qu'ils ont apposées au bas de leurs dépositions, nous savons aussi qu'ils étaient tous alphabétisés, ce qui, pour la fin du xvie siècle, même en milieu urbain, constitue une certaine performance. Les chercheurs déclaraient à la Sommaria l'endroit où ils prétendaient qu'un trésor était enfoui et la cour leur délivrait l'autorisation de fouiller, tout en prévoyant le partage de l'éventuel trésor en trois parties égales : une pour le fisc, une pour les découvreurs, une pour le propriétaire du terrain. Les frais de l'opération étaient à la charge des chercheurs.

Les recherches à Poggioreale n'ayant pas abouti, le groupe fit appel à un tisserand de velours qui prétendait posséder la pierre philosophale. Rien n'y fit cependant et le groupe se sépara fâché, car personne ne voulait payer les salaires des ouvriers. Il n'y a jusque-là, dans l'attitude de Ettore Cangiano, rien qui puisse attirer les foudres du tribunal ecclésiastique. La recherche des trésors, liée à l'alchimie, pratiquée par certains groupes de la bourgeoisie cultivée, et encouragée par l'Etat, n'était pas condamnée en tant que telle par l'Eglise. Mais les

inquisiteurs connaissaient tous les débordements dangereux pour la foi chrétienne, auxquels cette activité pouvait donner lieu. De Cotiis révéla en effet qu'un dimanche, jour sacré, Ettore Cangiano et Marc'Antonio Avogadro étaient venus sur le lieu des fouilles avec des palmes et de l'encens, que Marc'Antonio Avogadro avait fait des fumigations, allumé des chandelles et prononcé des conjurations, et que les esprits évoqués étaient apparus dans un grand fracas pour confirmer la présence du trésor. Ettore prélevait des échantillons de terre qu'il portait à une certaine Madamma Lucia, une vieille femme grosse et borgne qui était connue pour ses dons de voyante et qui habitait à Castelnuovo, l'ancien château-fort angevin qui domine encore le port de Naples.

La longue déposition de Giovanni Domenico de Cotiis se poursuivit le jour-même dans l'après-midi, et le lendemain 3 mai 1586. Il raconta comment en 1584, deux ans donc après l'épisode de Poggioreale, il avait accompagné Ettore à la maison d'un maréchal-ferrand de Pouzzoles où, prétendait-il, était enterré un trésor. La fille de la maison, âgée d'une quinzaine d'années, se disait en contact avec sept fées, dont l'une lui avait révélé la présence de ce fameux trésor dans le jardin. La fée lui apparaissait « vêtue comme une religieuse avec un grand nombre de chapelets d'or et de chaînes ». Ensemble elles récitaient l'Ave Maria et le Pater Noster. Devant les deux hommes, la jeune fille évoqua sa fée dans le jardin : « elle fit un geste avec les pieds par terre, en traînant les pieds sur le sol, et j'entendais qu'elle parlait ». Là encore, un groupe se forma pour entreprendre les fouilles. Se joignirent à eux un certain fra' Valerio, un dominicain du monastère du Santo Spirito de Pouzzoles, qui était le directeur de conscience de la jeune fille et se déclarait « protecteur et défenseur de la famille », et un notaire napolitain, Gentile d'Avizzo. C'est ce dernier qui, une nuit, amena sur le lieu des fouilles un Mastro Antonio originaire de Gênes, qui conjura les esprits. « Il me dit : j'ai parlé avec ces bêtes féroces et ces animaux, et comme je lui demandais : " quelles bêtes féroces et quels animaux?", il me dit: " ce sont des diables", et il me dit qu'il avait combattu pendant un très long moment. ».

Un an auparavant, Ettore avait participé à la recherche de deux autres trésors. Le premier était situé dans la maison de Giovanni Tommaso d'Avoria, un procureur qui habitait près de l'église de Sant'Agostino. Une parente du procureur qui avait

revêtu l'habit de tertiaire (vizoca) de l'ordre des Carmélites et qui résidait chez lui avait eu une vision. Un esprit lui était apparu en rêve et lui avait indiqué l'emplacement du trésor dans le jardin. Une fois encore, Ettore avait pris tous les frais à sa charge, mais avait dû rapidement renoncer à l'entreprise devant son insuccès. Un deuxième trésor lui avait été signalé à Crispano, un village au nord de Naples. Autour d'Ettore et de Giovanni Domenico de Cotiis, s'étaient regroupés Giovanni Battista de Attanasio, un jeune avocat, fra' Cirillo Riccio son oncle, carme au couvent de Santa Maria del Carmine de Naples, et un autre moine augustin du couvent de San Giovanni a Carbonara de Naples. Les accusations de Giovanni Domenico de Cotiis étaient surtout dirigées contre le carme qui, avant de quitter Crispano, avait distribué aux participants des morceaux de papier couverts de mots et de signes afin d'éloigner les diables qui protégeaient le trésor. Pendant les fouilles, les deux moines n'avaient cessé de lire des psaumes dans ce même but apotropaïque. Il faut noter une nouvelle fois l'origine sociale et la formation intellectuelle de ces chercheurs de trésors : ce sont des avocats, un notaire et des moines mendiants c'est-à-dire la petite intelligentsia locale.

C'est ainsi que se terminait la première phase de l'instruction réservée à l'accusation. Progressivement le cercle de l'enquête de Carlo Baldino s'était élargi. Il y avait à l'origine une histoire de famille dont nous ne connaissons pas encore tous les tenants et aboutissants mais qui se traduisait en une haine inexpiable que se vouaient deux cousins à la suite de la mort du patriarche, et, à l'arrivée, le juge ecclésiastique voyait remonter à la surface une vaste affaire de nécromancie aux ramifications très larges. La première phase de l'enquête faisait pourtant apparaître deux parties bien distinctes dans le procès. L'une concernait les guérisseuses auxquelles Ettore avait eu recours pour tenter de soigner son père atteint d'une maladie suspecte aux yeux de son entourage. Ces femmes connaissaient et utilisaient des procédures capables de délivrer un individu des agressions symboliques dont il était victime. L'autre phase du procès se rapportait à un groupe de bourgeois cultivés qui cherchaient activement des trésors enfouis dans la région de Naples et qui, à l'occasion, évoquaient des esprits et pratiquaient la divination. Nous nous trouvons peut-être face à deux conceptions différentes de la magie, correspondant à deux sphères socio-culturelles distinctes, qui seraient confrontées et étroi-

tement imbriquées dans le cadre de cette affaire. Carlo Baldino ne possédait pas encore de preuves tangibles de la culpabilité de Ettore et de ses éventuels complices. Il n'avait que des indices mais qui étaient déjà pour lui autant de présomptions. Il avait bien l'intention de les faire parler et il n'était pas près de desserrer son étreinte.

II. - LA VERSION DES ACCUSES.

Entre mai et août 1586, Carlo Baldino procéda aux interrogatoires de six personnes, impliquées à titre divers dans l'affaire.

Dès le 1er mai, Ettore Cangiano était interrogé au palais archiépiscopal, sur les seules dénonciations portées contre lui par son cousin et les deux serviteurs de son père, puisque Giovanni Domenico de Cotiis ne devait venir le charger que le lendemain. Il était incarcéré depuis plusieurs jours dans les prisons de l'archevêché et gardé au secret. Lorsque le juge lui demanda s'il savait pourquoi il avait été arrêté, Ettore répondit que c'était sans doute pour avoir cherché des trésors puisque ses deux amis, le notaire Gentile d'Avizzo et Andrea Coccia, connaissaient le même sort. Mais Carlo Baldino ne s'intéressait pas encore à cette histoire. Il voulait simplement en apprendre davantage sur les soins prodigués à son père pendant sa maladie. Ettore les reconnut bien volontiers car, pour lui, les remèdes donnés par les guérisseuses ne présentaient rien de répréhensible. Ils étaient semblables à ceux que prescrivaient les médecins : des onguents, des bains d'eau de mer, des herbes. Il nia par contre avoir « fait les cercles » et avoir pratiqué des conjurations avec des chandelles allumées et des fumigations. Il admit seulement avoir tenté d'exorciser son père. Cela se passait dans la résidence de campagne de Giovanni Domenico Cangiano à Chiaia. Ce petit village de pêcheurs commençait à devenir à la fin du xvie siècle un lieu de villégiature très goûté de l'aristocratie et de l'oligarchie bourgeoise napolitaines. L'exorcisme, pratiqué au moyen des premiers versets de l'Evangile selon saint Jean (« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu... »), lui avait été enseigné par un dominicain du couvent du Rosaire de Naples qui avait déjà exorcisé son père à plusieurs reprises. Mais là encore, le rituel était parfaitement canonique et largement utilisé au xvie siècle. Il ne

faut même pas s'étonner que Ettore ait pu pratiquer à titre privé cette fonction. Après tout, l'Eglise la tenait en assez peu d'estime puisque, dans la hiérarchie des ordres sacrés, l'exorcistat n'était qu'un ordre mineur. Mais elle commençait aussi à percevoir le danger de ne pas définir avec une plus grande précision la frontière entre l'exorcisme canonique et l'exorcisme extracanonique, entre le rituel catholique et la formule magique. Au cours des xvie et xviie siècles, les autorités religieuses se sont attachées à réserver aux seuls prêtres les pratiques d'exorcisme, dans le double but de renforcer à leur profit le monopole du rapport au surnaturel et d'accroître l'efficacité symbolique du rituel, en lui adjoignant la puissance sacerdotale 9. Mais dans ces années 1580, les choses n'étaient pas encore bien claires et Carlo Baldino n'insista pas.

L'élément nouveau résidait ailleurs. A la fin de son interrogatoire, le prévenu chercha à reconstituer toute la trame de l'affaire dont il se retrouvait, bien malgré lui, le principal protagoniste. N'oublions pas que toute la procédure était restée secrète en application des normes canoniques qui voulaient que la dénonciation le fût, bien évidemment, mais aussi les dépositions des témoins, qui prêtaient serment de ne rien révéler. Ettore se montra cependant capable de remonter à l'archéologie de la « crise » qui avait mené son père à la mort et lui-même en prison. L'affaire avait pour origine le litige qui l'opposait à Cesare Cecere. Ce dernier avait une maîtresse, une certaine Maita, qui habitait à Santa Lucia - un faubourg de Naples —, mais qui avait abandonné la ville pour se réfugier en Pouille et éviter les poursuites. Pour Ettore, il n'y avait aucun doute. Elle était une fattucchiera notoire et, sous prétexte de lui porter du linge, elle s'était introduite dans la maison de Giovanni Domenico Cangiano et lui avait jeté un sort (affatturare). Ettore est-il sincère lorsqu'il donne sa version des événements ou cherche-t-il à annuler l'effet de l'accusation en la retournant contre son auteur? Il est impossible de se prononcer et ce n'est le rôle ni du juge ecclésiastique ni de l'historien. Cet épisode nous aidera seulement à mieux comprendre que l'agression magique est une agression verbale, que le procès de magie n'est qu'un jeu de mots, un gigantesque quiproquo, dans lequel les prétendus agresseurs et les prétendues victimes se renvoyent tour à tour accusations et dénégations. Un jeu dangereux pourtant, dont l'enjeu n'est autre que la mort 10. Nous ne savons pas encore quel était l'objet du litige

entre les deux cousins, mais, parce qu'il avait fait appel à des femmes habiles à dénouer les sorts, Ettore Cangiano s'exposait aux accusations de Cesare Cecere et il avait du mal à s'en disculper.

Deux mois plus tard, les 10, 20 et 21 juillet 1586, il était soumis à trois nouveaux interrogatoires. Entre temps, Carlo Baldino avait instruit le reste du procès et fait parler les autres suspects. Questionné sur sa participation aux recherches de trésors, il ne la nia pas, mais il repoussa les accusations de conjurations. Il justifia les exorcismes pratiqués par fra' Cirillo à Crispano par la nécessité d'éloigner les esprits maléfiques qui gardaient l'emplacement présumé du trésor et qui empêchaient les ouvriers embauchés par Ettore et ses amis de travailler. Les gens du village vivaient dans l'épouvante depuis qu'ils voyaient la nuit des torches s'enflammer au-dessus du lieu des fouilles et que tous ceux qui s'en approchaient recevaient des coups de bâton.

L'interrogatoire du 20 juillet s'acheva cependant par un petit coup de théâtre. Le juge présenta à l'accusé un phylactère qu'il portait au moment de son arrestation. « Et alors on montra à l'accusé un morceau de parchemin qui fut trouvé sur lui au moment de son arrestation et de son emprisonnement et qui était placé sur sa poitrine sous le bras gauche. Ce morceau de parchemin semble être fait de ce qu'on appelle la " carta vergine " et y sont inscrits des signes incompréhensibles et dix vers. » Il devenait urgent de déterminer la nature exacte de ce talisman. Etait-ce une « superstition » ou une espèce d' « Agnus Dei », un sortilège magique ou une petite amulette de protection autorisée et parfois même confectionnée par les clercs? Cette question n'avait rien de futile pour l'époque, si l'on sait que l'une des manifestations dévotionnelles du catholicisme post-tridentin fut de substituer la relique au portebonheur. Cesare Cecere n'avait aucun doute, c'était bien là une preuve matérielle des pratiques maléfiques de son cousin : « On dit aussi que cet Ettore Cangiano est un sorcier (fattocchiaro) et qu'il en a la grande réputation, et sur lui cousus à son pourpoint, il porte de nombreuses superstitions et des sortilèges (fattocchiarie) », avait-il précisé dans sa lettre de dénonciation. Guglielmo Vizzini avait été plus explicite encore. Ce phylactère était constitué de graines de fougère (« la semente de felice ») — la fougère (felce en italien) possédait, sans doute à cause de son nom, des propriétés apotropaïques - recueillies

pendant la nuit de la Saint Jean-Baptiste dans des feuilles de papier blanc couvertes de signes magiques. Il avait trois effets : retrouver des trésors, séduire les femmes, protéger contre les agressions. La description qu'en fit Carlo Baldino prouve qu'il était de l'avis des accusateurs, car les mots qu'il utilise ne sont pas indifférents : on y retrouve les « caracteres non intelligibiles », c'est-à-dire les signes magiques, et la « carta vergine », terme couramment employé pour désigner l'enveloppe placentaire qui servait à la fabrication des talismans. Ettore Cangiano se défendit et donna de l'objet une autre description et une autre destination : « il me servait contre le froid dont je souffrais il y a deux ans environ pendant l'hiver, et le papier est dans l'état qu'il se trouvait alors, noué à un peu de coton (bombace) et enveloppé dans un autre morceau de papier de parchemin ». On le voit encore, les différents acteurs du drame jouent sur les mots. L'accusé parle à dessein de la « bombace » car ce mot désignait le plus souvent le morceau de coton qui enveloppait une relique ou qui était mis en contact avec une relique pour devenir relique lui-même et pour être distribué aux dévots ou aux pèlerins dans un but thaumaturgique. Ettore voulait suggérer ainsi que son porte-bonheur provenait d'un sanctuaire et était tout à fait licite. Carlo Baldino n'alla pas plus loin dans son investigation.

Entre temps, le juge avait commencé l'interrogatoire des deux fattucchiere mises en cause par la lettre de dénonciation. Le 23 juin 1586, il se rendait au conservatoire de Santa Maria del Rifugio de Naples où, depuis plusieurs semaines, croupissait Antonia Lombarda. Elle n'était autre que l'Antonia Palermo ou Palermitana qu'avaient évoquée Cesare Cecere et Guglielmo Vizzini, sans doute parce qu'elle avait émigré depuis peu de sa Sicile natale. Analphabète, elle semble avoir été de condition relativement modeste. Son mari occupait un petit office de mesureur de grains et ils habitaient au vico degli Spicoli, près de la place du Marché, l'un des quartiers les plus populeux de la ville. Le conservatoire du Refuge où l'accusée était enfermée avait été récemment fondé par la princesse de Sulmona, Costanza del Carretto, et Alessandro Burla, de Plaisance, qui assista d'ailleurs aux interrogatoires en qualité de « protecteur » de la maison. Le couvent avait pour vocation d'accueillir les femmes en perdition, femmes de mauvaise vie, prostituées repenties, « femmes déflorées ». C'est un exemple flagrant du lien qui a pu exister entre certaines fondations pieuses de la Réforme

tridentine et le mouvement de renfermement des déviants à l'époque moderne 11.

Quand Carlo Baldino posa à Antonia la question classique si elle se doutait des raisons pour lesquelles elle se retrouvait là, l'accusée imagina qu'elle avait été arrêtée sur dénonciation de Ettore Cangiano. Cette réponse montre non seulement que le secret de l'instruction était parfaitement respecté et que l'accusée était maintenue en prison depuis près de deux mois sans rien connaître des charges qui pesaient sur elle, mais elle donne aussi à l'affaire une dimension qui n'était pas apparue jusque-là dans les autres témoignages. En effet, quelques mois auparavant, Ettore Cangiano lui avait avoué qu'il était en conflit avec des parents de son père. Ils voulaient savoir si Giovanni Domenico Cangiano avait été soigné par des remèdes magiques (per ianaria) ou par des médecins. Si on lui posait la question, Ettore lui avait recommandé de répondre que son père « avait tous ses sens et toute sa tête », et il l'avait menacée de la faire brûler comme sorcière au cas où elle ne le ferait pas. L'un des enjeux de la lutte entre les deux cousins était donc de savoir si le patriarche était fou au moment de sa mort. Nous n'en saurons pas plus pour l'instant, car suivant une technique bien rodée des procès inquisitoriaux, Carlo Baldino préféra changer rapidement de sujet et interroger l'accusée sur ses activités de guérisseuse (medica).

Elle raconta comment Ettore l'avait consultée en lui présentant un béret appartenant à son père, au moyen duquel elle aurait dû deviner les causes de la maladie dont celui-ci souffrait. Antonia prétendit avoir refusé de se prêter à ce jeu : elle n'était pas une sorcière (fattocchiara) mais une guérisseuse (medica). Là encore, l'accusée jouait sur les mots. En théorie, la différence était d'importance, puisque la guérisseuse traitait les causes naturelles des maladies organiques grâce à un savoir fondé sur la connaissance des plantes et de techniques chirurgicales élémentaires, alors que la sorcière soignait par des moyens symboliques des maladies organiques ou mentales dont l'origine était attribuée à une agression magique ou surnaturelle. En pratique, il semble bien que la distinction n'était pas aussi facile, et, comme nous aurons l'occasion de le revoir plus loin, les mediche constituèrent à juste titre une des cibles préférées des tribunaux ecclésiastiques. Puisqu'elle avait refusé de le traiter à distance pour bien marquer qu'elle n'était pas une sorcière, Antonia s'était rendue au chevet du malade et, après

l'avoir visité, elle lui avait prescrit un onguent fait de poudre de perle, de corail et d'or, et d'extrait de la grande centaurée 12. Chez le droguiste où elle alla se procurer les ingrédients, elle rencontra une vieille paysanne de Portici qui se prétendait elle aussi guérisseuse. Dès qu'il l'apprit, Ettore Cangiano se précipita à Portici, à quelques kilomètres au sud de la ville, afin de la consulter. Ce témoignage montre bien l'aspect critique que la maladie avait pris. A ce moment-là, tous les remèdes naturels avaient été épuisés et, en dépit de ce que Antonia Lombarda ait pu prétendre, en recourant au savoir des guérisseuses, les Cangiano en attendaient une cure magique pour lutter contre un mal dont les causes ne leur apparaissaient désormais plus dans l'ordre de la nature.

A la vue d'une pièce de vêtement de Giovanni Domenico Cangiano, la vieille femme de Portici avait prédit que le malade connaîtrait une très violente syncope. Elle lui avait donc prescrit comme remède une poudre et une décoction, à prendre en même temps que la pomme du Nouvel An. Il fallait ensuite lui faire par neuf fois le signe de croix sur les épaules en prononçant une formule de conjuration 13. Ce traitement qui mêlait des éléments proprement symboliques à des recettes de médecine empirique, ne fut jamais appliqué. En revenant à Naples, Ettore Cangiano apprit de sa belle-mère Catarina Fonseca qu'une femme était venue — Faustina Vulcana? —, qu'elle avait prononcé trois mots en entrant dans la chambre et que le malade s'était aussitôt évanoui. Tous conclurent alors que la prédiction de la vieille femme de Portici venait de se vérifier et que la nouvelle venue était capable de réussir là où toutes les autres avaient échoué. Ettore et Catarina congédièrent Antonia Lombarda.

Satisfait de ces premières révélations, Carlo Baldino chercha à pousser l'accusée dans ses derniers retranchements. Elle en avait déjà trop dit et le juge, qui était à la recherche du maléfice ou du sortilège qui lui aurait permis de l'inculper de sorcellerie, réussit à la faire parler au-delà de tout espoir. La mise en condition pendant les deux mois de prison préventive portait ses fruits. Antonia avoua sans réticence qu'une certaine Silvia, la fille d'un serrurier de la via dei Casciari, lui avait appris le secret de la connaissance, « un secret pour savoir toutes les choses ». Elle décrivit alors une autre technique de divination très répandue dans l'Europe du xvi° siècle, la divination par le miroir. Elle consistait à placer une chandelle allumée préalablement bénie derrière un miroir, à réciter trois Ave Maria et trois Pater Noster en l'honneur de saint Jean l'Evangéliste et à prononcer cette petite prière :

> Par sa sainte virginité Par sa sainte pureté Et par sa sainte sainteté Fais-moi connaître la vérité.

Un visage apparaissait alors dans le miroir, qui pouvait prendre différents aspects, celui d'une femme belle « à la manière d'une étoile », ou noire « à la manière d'une mouche », ou bien celui d'un beau jeune homme vêtu de noir. Si la figure apparaissait de face, c'était bon signe : « cela voulait dire que le malade était en voie de guérison et ne serait pas mort, et que la personne absente était vivante et non pas morte, et celui qui était en chemin était de retour, et d'autres choses semblables ». Par contre, lorsque l'apparition tournait le dos, elle annoncait le malheur.

Les aveux d'Antonia ne s'arrêtèrent pas là. Elle allait même au-devant des questions du juge. Elle savait parfaitement que la divination dans le miroir était « une chose funeste », car « l'œuvre du démon ». L'apparition dans le miroir, c'était le démon en personne et pourtant elle croyait à l'efficacité du procédé. « Je l'ai utilisé un nombre infini de fois dans diverses circonstances et en particulier pour savoir si un tel avait des chances de mourir ou de guérir, ou de se marier et encore pour savoir si l'homme aimé avait des chances d'avoir la femme aimée et réciproquement, et encore pour savoir si un tel était ensorcelé ou non. » Elle le faisait uniquement pour gagner de l'argent, car elle était pauvre et devait déjà se prostituer pour survivre. C'est grâce à ce procédé qu'elle avait découvert que Giovanni Domenico Cangiano était ensorcelé. Elle connaissait encore d'autres secrets, comme celui contre l'impuissance, « pour dénouer ceux qui sont liés et qui ne peuvent se servir de leur femme ». C'est une Madamma Antonia, guérisseuse au Lavinario - un quartier populaire assez mal famé, déjà au xvie siècle —, qui le lui avait appris et qui avait guéri son frère par ce moyen. L'homme impuissant devait s'agenouiller sur la tombe d'un homme mort de mort violente, « tué ou égorgé », placer l'anneau de sa femme dans l'anneau de la sépulture et l'arroser de son urine en prononçant ces mots : « comme ici

gisent ceux qui ont été tués et égorgés, de même que puisse être dénoué celui qui a été lié » 14. Peu à peu, Antonia révélait tout son savoir : des feuilles de papier couvertes de signes et de croix, trouvées à son domicile lors d'une perquisition, servaient à « faire s'aimer les hommes et les femmes », un morceau de calamite baptisé par un prêtre pour trois carlins avait la vertu, grâce à la magie sympathique de l'aimant, « de rendre les hommes amoureux et de paraître belle ».

Mais à la fin de l'interrogatoire, après tant d'aveux volontaires, Carlo Baldino glissait les questions insidieuses : « Interrogée pour qu'elle dise si, de temps à autre, elle était allée de nuit comme sorcière dans un endroit quelconque (...) et dans quelle intention? Elle répondit : « Messire, je n'ai jamais fait ni pratiqué une telle chose », ajoutant avec chaleur et colère, « vous voulez me forcer à le dire, vous voulez que je vous dise ce que je dirai ce que, vous, vous dites. Je ne suis par allée à cheval sur le bouc, sur le porc, sur l'âne, sur le cheval ». Et alors qu'elle était sommée par Monseigneur de dire la vérité parce qu'ici on ne veut rien d'autre que la vérité et qu'elle ne dise pas ce qu'elle n'a pas fait, elle répondit : « Je n'ai jamais fait une telle chose, ni ne l'ai pensée, ni ne sais comment elles se font, ni comment elles se disent. » Interrogée pour qu'elle dise pourquoi elle a dit qu'elle n'allait pas à cheval sur le bouc, le porc ou d'autres, elle répondit : « Je l'ai dit comme ça, parce que je n'ai pas ce défaut et parce que vous m'en persuadez tellement. »

L'échange de propos fut très vif et le greffier fut par moment bousculé. Il ne fut plus capable de transcrire les questions du juge en latin selon la pratique courante et, dans la transcription qu'il fit des réponses de l'accusée du napolitain au toscan, il laissa échapper de nombreux traits dialectaux. Il faut reconnaître que l'enjeu était d'importance pour Carlo Baldino comme pour Antonia Lombarda. Derrière les mots, ce n'est pas seulement un pouvoir qui s'impose, mais aussi deux savoirs qui s'opposent. Antonia Lombarda, pauvre et analphabète, mais dépositaire d'un savoir empirique, soignait les corps. C'est une tâche qui, avant la diffusion de la médecine scientifique, incombait traditionnellement aux femmes, surtout dans les milieux populaires. Mais ses connaissances débordaient quelque peu le cercle trop étroit de la médecine empirique pour toucher, à l'occasion, au surnaturel. En se montrant capable de traiter symboliquement certaines situation anxiogènes, elle démontrait

simplement qu'il n'y a pas de médecine du corps possible sans médecine de l'esprit. En face d'elle, Carlo Baldino est un lettré nourri de théologie et de droit canon, et c'est en fonction de ses catégories d'intellectuel qu'il va apprécier le discours de celle qui se trouve en son pouvoir. Il a lu les traités d'inquisition et de démonologie, il sait qu'ailleurs, dans la Chrétienté, la chasse aux sorcières bat son plein, que les tribunaux, pour lutter contre la prolifération de la secte satanique, allument les bûchers. Antonia a été dénoncée comme ensorceleuse et suspecte d'avoir causé la mort d'un homme par ses pratiques magiques. Le juge est alors persuadé d'avoir affaire à une sorcière et n'a qu'un seul but : lui faire avouer le maléfice mais surtout le pacte avec le Démon et la participation au sabbat. Antonia refusa énergiquement de reconnaître ce dernier point, mais dans l'épisode faustien de la divination par le miroir, elle avait admis que l'apparition pouvait bien être le démon. Cet aveu la plaçait dans une situation de faiblesse, mais Carlo Baldino n'eut pas besoin de la solliciter pour qu'elle satisfasse son attente.

En effet, une quinzaine de jours plus tard, le 8 juillet 1586, elle subissait un nouvel interrogatoire. Elle qui s'était déjà montrée si prolixe décida, cette fois encore, de « coopérer » avec son juge et de jouer la carte de l'indulgence. Quand Carlo Baldino lui demanda si elle avait l'intention de dire la vérité et si elle se souvenait d'autres choses, elle lui répondit : « Messire, je veux dire la vérité et si, jusqu'à maintenant j'ai tu certaines choses par crainte de la justice, désormais je veux dire toute la vérité et décharger ma conscience en mettant ma confiance et mon espoir dans la miséricorde de Dieu et aussi dans Votre pitié, car si par le passé j'ai commis des péchés et offensé mon âme, j'espère à l'avenir m'en abstenir et faire œuvre de chrétienne, et je veux si cela m'arrivait une autre fois, je veux qu'on m'écartèle vive sans procès. » Au moment de la sentence, le tribunal sut se montrer reconnaissant de sa soumission et lui accorder les circonstances atténuantes en échange de son repentir.

L'interrogatoire porta évidemment sur l'apparition dans le miroir. C'était bien le Diable, et Antonia l'appelait d'ailleurs Belzébuth ou Satan. Mais elle tint quand même à prendre ses distances : elle servait seulement de médium. Les séances de divination se déroulaient dans l'arrière-boutique de Cesare Manso, un barbier qui habitait près du couvent de Santa Maria

del Carmine, en plein cœur du quartier de la place du Marché. C'était là que Ettore Cangiano l'avait consultée. Un jour, un jeune homme du nom de Giulio Cesare Coppolaro, qui habitait le faubourg de Sant'Antonio au nord de la ville, voulut rencontrer le Diable. Antonia évoqua l'image dans le miroir et se piqua le doigt pour inscrire avec son sang sur une page blanche l'endroit convenu pour le rendez-vous. Le jeune homme se rendit alors sur la montagne indiquée, qui était le Monte Barbaro près de Pouzzoles, mais le Diable n'y vint pas. Antonia demanda la raison de son absence à l'image du miroir, mais celle-ci se contenta de hausser les épaules. Ce récit suscite beaucoup de questions. Il ne faut pas oublier tout d'abord que la prévenue était analphabète et aurait eu des difficultés à écrire le nom de la localité sur une feuille de papier. Antonia, psychologiquement affaiblie par les pressions de son entourage et les deux mois de détention préventive, ne commençait-elle pas à fabuler et à prendre ses fantasmes pour argent comptant? Ou bien faut-il penser que, à l'instar de ce que les ethnologues trouvent couramment dans les sociétés qu'ils étudient, les hommes du xvie siècle mêlaient plus facilement que nous la réalité onirique et la réalité objective? D'autre part, l'interprétation satanique de la séance de divination semble forcée. Il est vrai que le Monte Barbaro était réputé dans la région de Naples pour être un lieu de sabbat, de rendez-vous des diables et des sorcières 15. Mais le pacte avec Satan n'est évoqué que de manière détournée lorsqu'Antonia se pique le doigt et écrit sur une feuille. Tout se passe comme si on pouvait noter des distorsions entre l'idéologie de la fattura et les pratiques divinatoires auxquelles elle donnait lieu, et l'élaboration démonologique que Carlo Baldino s'efforçait de suggérer à l'accusée. Nous aurons encore l'occasion de revenir sur cette contradiction.

Le 23 juin 1586, Carlo Baldino avait commencé de s'occuper de la deuxième guérisseuse mise en cause par l'accusation : Faustina Vulcana, emprisonnée elle aussi au conservatoire de Santa Maria del Rifugio depuis le 1er mai. Sa situation sociale paraît plus élevée que celle d'Antonia. Elle ne savait pas écrire mais son mari, Giovanni Vincenzo Carbone, était fabricant d'étoffe et de soie, alphabétisé et en relation d'amitié avec le clan des Cangiano. A la question protocolaire si elle se doutait de la cause de son arrestation, Faustina répondit que c'était pour avoir soigné Giovanni Domenico Cangiano. Carlo Baldino parut s'en étonner. Il lui fit remarquer que l'activité de guérisseuse

ne rendait pas automatiquement justiciable d'un procès en matière de foi. Il ne comprenait pas, ou feignait de ne pas comprendre, pourquoi le fait d'avoir soigné un malade avait pu lui valoir la prison, « puisque assister et soigner des malades n'est pas en soi une mauvaise chose ». Mais Faustina convint que le malade était possédé par un esprit et que son mari et elle avaient dû recourir à des procédés spéciaux : des bains de mer de neuf vagues, avec de l'eau bénite et des herbes. Dans un bref interrogatoire qui eut lieu le 7 juin, Giovanni Vincenzo Carbone, avait donné une version légèrement différente : des bains « d'eau de salsepareille, d'eau de sept larmes et d'herbes », et une boisson à prendre chaque matin, à base d'eau bénite prélevée dans trois églises intitulées à la Vierge. Pour prouver la véracité de son diagnostic, Faustina raconta la séance de divination par le plomb au cours de laquelle elle assista Angela la Grecque. Angela avait jeté le plomb dans une coupelle d'eau et avait reconnu, signe néfaste, la forme d'un dragon. Toutes deux avaient alors tenté de « dénouer » les jambes de Giovanni Domenico Cangiano et y avaient découvert une veine noire qui matérialisait la présence de l'esprit qui l'habitait. Carlo Baldino chercha alors à entraîner Faustina sur son propre terrain, celui de la sorcellerie, mais elle s'y refusa. Elle ne possédait pas le don de voir à distance ni le pouvoir de se déplacer la nuit sur de longs parcours et à grande vitesse. Elle nia avoir jamais participé au sabbat. « Il fut demandé à l'inculpée si elle est allée au sabbat la nuit comme sorcière. » Elle répondit par une simple exclamation : « Messire, jamais une telle chose. »

Carlo Baldino, avant de mettre fin à l'interrogatoire, voulut en savoir plus sur son état de santé au moment où elle était entrée dans la maison de Giovanni Domenico Cangiano. « Messire, si, j'étais malade et je souffrais d'être possédée, comme je l'étais déjà auparavant. » Le juge ne put s'empêcher de marquer sa surprise : il était invraisemblable qu'on ait pu l'introduire dans cette maison dans un tel état. « J'étais soumise à mon mari. Giovanni Domenico et sa femme savaient que j'étais possédée », répliqua-t-elle. Nous n'en saurons pas davantage sur ce point de la bouche de Faustina Vulcana. Dans un très bref interrogatoire du 11 août 1586, elle refusa même d'indiquer qui lui avait appris le secret de la cure par les bains d'eau de mer et celui de la divination par le plomb : « Je les fis de ma propre tête. »

Tout laisse supposer que l'état de santé de Faustina Vulcana

est très important pour connaître le type de maladie dont souffrait Giovanni Domenico Cangiano et le type de cure auquel on voulait le soumettre. L'interrogatoire de Catarina Fonseca, la veuve du patriarche, accusée par Cesare Cecere d'être complice de Ettore Cangiano, permet d'éclaircir ce point. Elle se présenta le 1er août 1586 devant le juge, commme prévenue (constituta en latin) mais laissée en liberté 16. Elle décrivit les symptômes inquiétants de la maladie de son mari. Il souffrait d'une paralysie des membres inférieurs et son comportement semblait étrange : « Il se mettait à pleurer quand il voyait des gens, ou des parents ou d'autres personnes, et on disait que c'était de l'amour mélancolique et d'autres disaient qu'il était possédé. » Le drame des Cangiano était qu'ils n'avaient jamais pu diagnostiquer correctement la nature de la maladie, ni le remède approprié pour la soigner. D'après les quelques indices en notre possession, il apparaît que Giovanni Domenico Cangiano souffrait de paralysie générale, stade ultime de la syphilis. La maladie s'était installée en Italie du sud à l'état endémique depuis l'extrême fin du xve siècle et les Napolitains en attribuaient l'origine aux troupes françaises descendues avec Charles VIII en 1494-1495. Ils lui donnaient d'ailleurs le nom de « morbo gallico ». On s'accorde toutefois aujourd'hui à en situer le foyer d'origine au Nouveau Monde. Le vecteur de sa diffusion en Europe en aurait été les troupes espagnoles qui guerroyèrent aux Caraïbes puis en Italie.

Dès les premiers symptômes, les Cangiano firent appel à des médecins qui avaient vu juste : ils prescrivirent des bains à Pouzzoles dont les eaux sulfureuses avaient des vertus curatives, et des plantes, la salsepareille et l'aloès, recommandées dans la pharmacopée du temps contre les maladies vénériennes 17. Mais le mal, à l'évolution très lente marquée par de longues périodes de rémission, est incurable quand il atteint le stade ultime et s'attaque aux centres nerveux. Devant la faillite de la médecine officielle et le comportement de plus en plus étrange du malade, des doutes naquirent quant à l'origine surnaturelle de la maladie. Il semble que Giovanni Domenico Cangiano ait d'abord cru qu'il était victime d'une possession diabolique, d'où l'appel à un exorciste — le moine dominicain du couvent du Rosaire - et les tentatives d'exorcisme de Ettore Cangiano lui-même à Chiaia. C'est après ce deuxième échec que les Cangiano recoururent aux guérisseuses. Antonia Lombarda penchait pour l'envoûtement, tandis que Angela la Grecque, dont malheureusement nous manque le témoignage, semblait retenir l'hypothèse de la possession diabolique. C'est à ce moment que Faustina Vulcana entra en scène.

Catarina Fonseca n'éprouvait que du mépris pour la pauvre Faustina, une « femme folle », et, devant le juge, elle feignit un complet détachement vis-à-vis de ses procédés. Ne soyons pas dupes de cette attitude tout à fait légitime si on songe aux risques qu'elle encourait, mais démentie par les autres témoignages qui la montrent affairée dans la recherche des guérisseuses. Elle s'était rendu compte que Faustina n'avait pas « tous ses sens ». Son mari leur révéla même « qu'elle avait été possédée et que à Santo Antonino de Sorrente en étaient sortis de nombreux esprits et qu'il en était resté quelques-uns », et « que l'un d'eux s'appelait Giorgino, un autre Ottavio et qu'il y en avait trois de ces esprits », d'où le sobriquet de Ottavio Giorgino qu'elle portait. Mais Carlo Baldino fit revenir Catarina Fonseca au thème qu'il avait déjà abordé dans l'interrogatoire de Faustina. « Pourquoi la prévenue fit-elle entrer Faustina dans sa maison, afin de redonner la santé à son mari, si celle-ci était obsédée par des esprits? » A vrai dire elle n'en savait rien, c'était son mari qui en avait décidé ainsi. Mais elle se rappela qu'en présence de Giovanni Domenico Cangiano, Faustina « tomba en contorsions en disant que l'esprit lui était venu ».

Ce témoignage nous permet de compléter enfin le tableau clinique de la crise qui se trouve à l'origine de l'affaire. Mais son interprétation est délicate. Quand un individu est affecté par une possession diabolique, son corps est habité par un ou plusieurs esprits qui sont autant de démons. Lors des crises, le malade perd le contrôle de son corps, livré au déchaînement frénétique des esprits qui s'expriment par son intermédiaire. Pour ce mal sacré par excellence, il n'y a qu'un seul remède religieux qui convienne, l'exorcisme. C'était la fonction des moines mendiants surtout, et en particulier des carmes, à Naples en tout cas. Mais le sanctuaire de Santo Antonino à Sorrente, ou plutôt les reliques du saint qu'il renfermait, avait des vertus thaumaturgiques contre la possession diabolique. L'histoire de ce sanctuaire n'est malheureusement pas faite, mais il est sûr que son importance était considérable dans toute l'aire napolitaine. Le prêtre qui pratiquait l'exorcisme devait s'assurer du nombre des esprits qui habitaient le corps du malade. Il communiquait avec eux et ceux-ci lui parlaient par l'intermé-

diaire du malade, en général pour blasphémer, et lui révélaient leur identité. Ces esprits étaient entrés par la bouche et c'est par là qu'ils ressortaient lors d'une crise très spectaculaire quand l'exorciste célébrait le rituel codifié dans le Rituel romain (1584) ou dans tout autre rituel diocésain. C'est ainsi qu'il faut interpréter la séance d'exorcisme que subit Faustina à Sorrente. Par contre, pour s'assurer que Giovanni Domenico Cangiano était lui-même possédé, deux techniques étaient possibles : la mise en contact des contraires ou la mise en contact des semblables. Dans la première, il suffisait de présenter au possédé un objet sacré (une croix, l'étole du prêtre, l'hostie consacrée) et les démons qui l'habitaient réagissaient violemment. Le possédé se mettait alors à vociférer, à injurier le prêtre et à blasphémer la religion. La deuxième méthode consistait à lui présenter un autre possédé et leur mise en contact provoquait chez l'un d'eux une violente réaction. Au contact de Giovanni Domenico Cangiano, Faustina Vulcana réagit par une forte crise comitiale : elle se jeta à terre, en proie à des convulsions. C'est sans doute avec la conviction d'être la victime d'esprits malfaisants que le patriarche mourut.

Mais d'après les dépositions de Ettore Cangiano et l'interrogatoire auquel Catarina Fonseca fut encore soumise le lendemain, il semble bien que l'entourage de Giovanni Domenico Cangiano ne partageait pas son avis, mais penchait plutôt pour la fattura. Catarina affirma ne pas en connaître l'origine et nia avoir participé avec Ettore à une séance de divination par le trépied et par les cercles. Carlo Baldino termina par une question qui pourrait nous paraître déroutante : quelqu'un de sa maison avait-il jeté à la mer ou enterré dans une fosse des chiots dont les pattes avaient été coupées? Cette question faisait écho à une accusation portée par le serviteur Francesco Brescia contre Ettore, qui aurait pratiqué ce sacrifice dans le jardin de la maison de Chiaia. Catarina voulut mettre son beaufils hors de cause. La fille du cocher était malade d'une de ces maladies qui font penser à un sort. Quand la petite se réveillait le matin, elle était comme « hébétée et noire ». On conseilla à Catarina, pour conjurer les sorts, de couper les pattes du premier chiot mâle né dans une portée, sacrifice que d'autres sources anciennes signalent en Italie méridionale 18. Des serviteurs se chargèrent de cette besogne, mais elle refusa d'y assister « parce que je ne me sentis pas le courage de les regarder ». Le témoignage de Catarina Fonseca nous a fait progresser

dans la compréhension de la crise qui frappa le groupe familial dans la personne de son chef, ou du moins nous a permis de recoller des bribes jusqu'ici éparses. Certes tout n'est pas clair, parce que tout n'était pas clair non plus aux yeux des protagonistes. Mais nous avons pu suivre la montée de l'angoisse qui s'était emparée des trois principaux personnages avec l'aggravation de la maladie, et le glissement qui s'est progressivement opéré sur l'origine du mal, de l'interprétation médicale et organique à l'interprétation surnaturelle et magique.

Le 10 juillet 1586, Michele de Còrdoba, un esclave de Giovan Battista Caracciolo, était surpris en possession d'une lettre écrite par Marc'Antonio Avogadro pour son maître. Il n'est pas possible de savoir comment ce document est parvenu entre les mains de Carlo Baldino, mais il est facile d'imaginer une dénonciation malveillante. En effet, Giovan Battista Caracciolo, qui était un ancien trésorier de la cour de la Sommaria, était bien connu dans les milieux alchimistes de Naples. Son penchant pour la magie lui valut d'être une nouvelle fois impliqué dans un procès dont nous aurons l'occasion de parler plus loin. Quant à Marc' Antonio Avogadro, il avait été mis en cause par les dépositions de Giovanni Domenico de Cotiis. Il faisait partie de ceux qui cherchèrent le trésor de Poggioreale et était accusé d'y avoir pratiqué des conjurations. La lettre saisie contenait des recettes magiques et l'esclave avoua que son maître avait demandé à Marc'Antonio Avogadro « un charme (fattocchiaria) pour lui faire avoir une femme dont il était amoureux ». Il n'en fallait pas davantage et le jour même Marc'Antonio Avogadro était incarcéré dans les prisons de l'archevêché et interrogé par Carlo Baldino.

Pour répondre aux accusations qui avaient été portées contre lui et aux présomptions qui pesaient sur lui, le suspect dévoila un réel talent d'imagination qui ne trompa sans doute pas le juge, comme il ne trompe pas le lecteur d'aujourd'hui. Il nia bien évidemment avoir évoqué les esprits sur le lieu présumé où était enfoui le trésor de Poggioreale, dans la propriété de Giulio de Ligorio. Ce que son accusateur avait pris pour des fumigations n'était rien d'autre qu'un simple feu de bois pour éloigner les chauves-souris nombreuses en cet endroit. Peut-être avait-il allumé une chandelle, mais c'était seulement dans l'intention d'y voir plus clair, et tout cela s'était déroulé un jour de semaine et non pas un dimanche, comme l'avait perfidement suggéré son accusateur. Dans un second interrogatoire, le 6 sep-

tembre 1586, il expliqua d'ailleurs à Carlo Baldino quelle était sa méthode pour découvrir les trésors : deux baguettes d'olivier tenues à l'horizontale et dont la pointe s'abaissait vers le sol quand elles s'approchaient de l'endroit où le trésor était enfoui. Cette innocente technique du sourcier lui avait été enseignée par fra' Antonio di San Marco, un moine franciscain de Santa Maria la Nova.

Carlo Baldino en arriva finalement à ce qui avait motivé l'arrestation du prévenu. Marc'Antonio ne fit aucune difficulté pour reconnaître la paternité de la lettre trouvée sur le serviteur de Giovan Battista Caracciolo. Mais il prit vite ses distances. Le trésorier de la Sommaria lui avait demandé ce service, « croyant que je savais faire une telle chose et que j'avais des livres pour obtenir de tels effets », précisa-t-il. Bien sûr, il ne croyait pas aux pouvoirs qu'on lui prêtait, mais il avait laissé le bruit se répandre pour mieux en tirer profit. Devant le juge qui ne se laissa certainement pas tromper, il préféra passer pour un escroc plutôt que pour un magicien. Carlo Baldino lui demanda alors des précisions sur les secrets qu'il connaissait et en particulier sur celui qui était contenu dans la lettre. Depuis qu'il était petit, Avogadro connaissait ce procédé magique pour séduire les femmes : il suffisait d'allumer cinq chandelles, de tuer une colombe, de la plumer et de la brûler dans son sang. Il possédait aussi un secret pour vaincre au jeu. « Il est vrai que j'ai été requis par un certain Giulio dont je ne me souviens plus du nom, qui me demanda si je n'avais pas quelque secret pour vaincre au jeu. Je lui dis : « Oh, si », et nous étant mis d'accord pour qu'il me donne une pièce de monnaie, je lui donnai un peu de chair de la gorge d'un cochon en lui disant que c'était celle d'un pendu, et un papier sur lequel était écrit : " Diviserunt sibi vestimenta sua et super vestem meam miserunt sortem." » On aura reconnu légèrement modifié, le verset de Luc, 23, 34. Quant aux vertus de la chair de pendu, nous y reviendrons plus loin. Marc'Antonio Avogadro prétendit, suivant le même système de défense, ne pas croire à l'efficacité de cette conjuration, même s'il avait fait croire à Giulio que le morceau de viande avait été baptisé et oint par un prêtre " pour avoir cet effet de gagner au jeu ".

Les dépositions de Marc'Antonio Avogadro semblent nous entraîner assez loin de l'affaire Cangiano. En apparence seulement, car elles se rattachent aux activités douteuses de Ettore Cangiano, qu'elles rendent encore un peu plus suspect au regard

de la justice ecclésiastique. En tout cas, ces dépositions marquent un tournant dans le procès. La phase de l'instruction est terminée et commence la phase proprement judiciaire. Carlo Baldino cède d'ailleurs la place au vicaire général de l'archevêché, Flaminio Torcella 19, qui prend en charge le dossier. Nous ne connaîtrons pas le sort de tous les accusés. Catarina Fonseca ne fut pas poursuivie et sortit donc virtuellement de l' « affaire ». Giovanni Vincenzo Carbone, mari de Faustina Vulcana, fut également élargi après un mois et demi de détention. Le procès se scinda alors en deux tronçons : un procès contre Ettore Cangiano, et, subsidiairement, Marc'Antonio Avogadro, et un procès contre les deux guérisseuses, Antonia Lombarda et Faustina Vulcana.

III. — LA PHASE JUDICIAIRE

Sur le plan de la procédure suivie par le tribunal et des garanties accordées aux inculpés, tout semble en effet opposer ces deux procès. Ettore Cangiano et Marc'Antonio Avogadro bénéficièrent d'une procédure canonique classique : ils obtinrent le soutien d'un avocat et de témoins pour assurer leur défense. Les deux guérisseuses, au contraire, n'eurent rien de semblable. On ne peut pas dire que la procédure suivie fut expéditive, puisque leur procès s'est poursuivi sur plus d'un an encore, mais toutes les garanties formelles leur furent refusées. C'est sans doute le caractère le plus troublant de cette phase judiciaire que de nous présenter une procédure en matière de foi à double face. Par ailleurs, de nombreux éléments nouveaux apparaissent dans les débats qui nous aident à comprendre certains points restés encore obscurs dans l'instruction.

I. — Chasse aux trésors et nécromancie : le procès Ettore Cangiano.

L'avocat fiscal de la cour archiépiscopale, Geronimo de Pernetiis, un chanoine de la cathédrale de Naples qui fait office de ministère public, rédigea les chefs d'accusation sous forme de « positions », ainsi qu'une liste des questions qu'il désirait soumettre aux témoins de l'accusation. Le récolement des témoins de l'accusation n'apporta cependant aucun élément nouveau. Les trois témoins qui, au début du mois d'octobre 1586,

déposèrent contre Ettore Cangiano (Giovanni Domenico de Cotiis, Antonia Lombarda et Faustina Vulcana) se contentèrent de répéter ce qu'ils avaient déjà dit lors de l'instruction. Rien ne permet d'expliquer l'absence des deux principaux témoins de l'accusation, les anciens serviteurs Guglielmo Vizzini et Francesco Brescia. De son côté, au cours de ce même mois d'octobre, l'avocat de Ettore Cangiano présenta la défense de son client sous la forme de trente « positions » et une liste des questions (articuli interrogatorii en latin) à soumettre aux témoins de la défense. C'est la procédure ordinairement suivie en matière criminelle par les tribunaux laïques et ecclésiastiques.

La défense de Ettore Cangiano et de son avocat se développe dans trois directions. Dans un premier temps, l'accusé cherche à se présenter comme un chrétien exemplaire, jouissant d'une excellente réputation. Ce thème de défense est, somme toute, banal et se retrouve dans tous les procès en matière de foi où la procédure canonique est respectée. Plus original est un deuxième groupe de positions qui s'évertue à reprendre les chefs d'accusation pour les réfuter un à un. Ettore ne possédait pas de livres de nécromancie ni de « secrets », il n'avait pas participé à des séances d'évocation des démons. L'avocat avançait des preuves précises. Les serviteurs auraient eu bien du mal à le surprendre à « faire des cercles et le trépied » par le trou de la serrure, puisque cette serrure, d'un type particulier, ne possédait pas de trou. Il avait appelé des guérisseuses au chevet de son père malade, mais c'est pour la simple raison qu'il s'occupait personnellement des affaires de son père et que ce dernier, personnage très autoritaire, lui en avait donné l'ordre. Il ne pouvait donc pas lui désobéir. Il avait bien tenté de lui faire entendre raison, en lui montrant que ce genre de soins n'apportait aucune amélioration à sa santé, mais son père était resté inflexible.

C'est enfin dans un troisième temps qu'arrivent les arguments tendant à retourner la dénonciation contre celui qui l'avait émise. Ettore et son avocat veulent prouver que l'entreprise de Cesare Cecere ne représente qu'une des armes de la vengeance qu'il désirait tirer de son cousin. Et d'expliquer alors l'origine du contentieux entre les deux hommes. C'est évidemment d'une question d'héritage qu'il s'agit. Le 2 mars 1585, Giovanni Domenico Cangiano qui n'avait pas d'héritier légitime avait, par testament, institué son neveu Cesare Cecere comme son légataire universel. Mais, le 17 janvier 1586, soit quelques jours

seulement avant de mourir, il joignait un codicille à son testament par lequel il léguait des biens pour une valeur d'environ 6000 ducats (soit un revenu de 500 ducats par an) à son fils bâtard, parce qu'il s'était occupé de lui pendant sa maladie. Cette donation était l'unique moyen d'avantager un bâtard juridiquement exclu de la succession. Giovanni Domenico Cangiano cédait entre autres à son fils la gabelle du tiers du vin de la ville (259 ducats et 13 grani par an), et 108 ducats prélevés sur les revenus fiscaux de Maiori, une petite ville de la côte amalfitaine. Plusieurs années auparavant, il lui avait déjà fait donation d'un terrain complanté d'arbres fruitiers et de vignes à Afragola, un riche terroir de Campanie au nord de Naples, d'une superficie de 7 moggia (1 moggio = environ 1/3 ha., soit un peu moins de 2,5 ha.), mais comme il en avait gardé l'usufruit, il lui cédait en dédommagement un terrain de 10 moggia situé à côté du précédent. Cesare Cecere pouvait refuser cette dernière donation, mais il était tenu, dans ce cas, d'indemniser son cousin en lui versant une rente annuelle de 35 ducats, du jour de la donation à celui de la mort du donateur. Ce codicille était particulièrement dur pour Cesare Cecere, car une clause stipulait que, s'il refusait de le respecter, il serait déshérité et tous les biens de Giovanni Domenico Cangiano reviendraient aux églises de la Santissima Annunziata et de Sant'Eligio.

On imagine facilement la fureur de Cesare Cecere et on comprend l'énergie qu'il déploya pour faire annuler un codicille si favorable à son cousin et qui le privait d'une bonne partie de l'héritage. Dès qu'il en eut connaissance, il s'employa tout d'abord à le dénoncer devant la cour archiépiscopale de Naples, sous le prétexte que son oncle était fou au moment où il fit rédiger ce fameux codicille et que Ettore le lui avait extorqué. On voit le but de la manœuvre qui consistait à obtenir en même temps l'excommunication du rival et l'annulation du codicille par « suspicion ». Soutirer un testament à un malade qui n'a plus tout son entendement constitue en effet une cause de nullité. On interprète mieux ainsi les propos peu délicats tenus par Ettore envers Antonia Lombarda et qu'elle rapporta lors de son premier interrogatoire. Ettore avait fait pression sur elle et l'avait menacée de la dénoncer et de la faire brûler comme sorcière si elle ne déclarait pas au tribunal que son père était mort sain d'esprit. La cour archiépiscopale, siégeant au civil, débouta Cesare Cecere. Ce dernier adopta alors une autre stratégie et rechercha un compromis avec son cousin : il lui assurait une rente annuelle de 200 ducats (au lieu des 500 ducats promis par le testateur) s'il renonçait au codicille. Comme il refusa, Cesare l'attaqua devant le tribunal de la foi en mettant en doute son orthodoxie religieuse.

Telle qu'on peut la reconstituer en rassemblant les aveux de toutes les personnes mises en cause au long du procès, il apparaît désormais que la dynamique de la dénonciation pour pratiques magiques devant un tribunal religieux exclut totalement les motivations religieuses pour ne retenir que l'origine sociale. Ce n'est pas tant la défense de la foi catholique qui entraîne l'inculpé devant le tribunal d'inquisition, mais une sordide affaire d'héritage. Dans le cas présent, l'accusation pour magie n'est qu'un chaînon dans une chaîne de vendette ayant pour but de détruire l'adversaire lorsque les moyens précédents se sont révélés vains. Un autre argument joue en faveur de cette interprétation sociale des procès de magie. Tous les accusés sont parfaitement informés de l'origine de la dénonciation ou de la personne qui les a impliqués, alors que le sceau du secret a toujours été rigoureusement préservé et que rien n'autorise à penser qu'ils aient pu bénéficier de fuites. Il ne leur vient jamais à l'esprit qu'ils aient pu commettre une infraction à la loi religieuse, mais ils considèrent que les ennuis qu'ils connaissent sont la conséquence de l'agression d'un ennemi. Il faut cependant noter que les agresseurs n'ont de chance d'être écoutés par le tribunal que dans la mesure où ceux qu'ils dénoncent ont prêté le flanc par leurs agissements à de telles poursuites judiciaires. Ettore Cangiano s'est rendu suspect en pratiquant plus ou moins ouvertement l'exorcisme paraliturgique et la nécromancie, alors que les deux guérisseuses utilisaient des procédures thérapeutiques équivoques. Même si rien ne nous permet dans l'état du dossier d'avaliser avec certitude la thèse de l'accusation, les présomptions sont cependant suffisamment convergentes pour être réelles. Il nous faudra alors comprendre pourquoi les autorités religieuses ont pu offrir à un certain moment de l'histoire un exutoire aux inimitiés personnelles, comment, pendant ce siècle et demi qui court de la fin du xvIº siècle au début du xvIIIº siècle, défense de la religion catholique et intérêts privés ont pu si souvent coïncider.

D'après Ettore Cangiano, il était facile à son cousin d'ourdir sa vengeance, puisqu'il était une « personne riche, puissante, habituée à commettre des homicides et à en faire commettre,

ainsi que d'autres délits, lequel a eu et a de nombreux parents et amis à Naples (...) qui auraient mis et mettaient leur propre vie au service dudit Magnifique Messire Cecere et auraient fait et faisaient n'importe quoi pour lui ». Bref, Cesare est présenté comme un véritable boss d'un redoutable clan mafieux, capable de défendre ses intérêts et son honneur, au besoin par le meurtre. C'est ainsi qu'il avait pu soudoyer et rallier à sa cause les deux anciens serviteurs de Giovanni Domenico Cangiano qu'Ettore avait dû chasser à la mort de son père : le premier, Guglielmo Vizzini, parce qu'il était un ivrogne invétéré, capable de se vendre à n'importe qui pour un verre de vin, et, en tout cas, indigne de confiance, le second, Fancesco Brescia, parce qu'il avait abusé d'une servante de la maison. Quant à Giovanni Domenico de Cotiis, il est dépeint sous des traits guère plus favorables. C'était un pauvre type, « un homme de mauvaise réputation, de mauvaise condition et de mauvaise vie, une personne pauvre et besogneuse », qui avait perdu son office de procureur à la Sommaria à la suite d'une indélicatesse. Un homme sans honneur donc, étriqué, qui nourrissait du ressentiment envers Ettore parce que celui-ci avait refusé de l'associer à sa recherche de trésors. A cause de sa pauvreté, il était capable de se vendre à n'importe qui et prêt à tomber sous l'influence de Cesare Cecere.

Ettore Cangiano cita 29 témoins pour assurer sa défense et pour attester la véracité de ses dires. Leurs dépositions ne nous en apprennent pas davantage que les positions rédigées par son avocat. Nous réutiliserons plus loin leurs témoignages, mais dans une optique différente. Le procès aurait été virtuellement terminé si, le 16 décembre 1586, n'avait été amené devant le vicaire général fra' Cirillo Riccio que Giovanni Domenico de Cotiis avait accusé d'avoir pratiqué des conjurations lors de la recherche du trésor de Crispano. Avec lui entre en scène un personnage d'une réelle envergure. Agé de soixante-trois ans, il résidait depuis l'âge de dix-huit ans comme religieux profès au monastère des carmes de Santa Maria del Carmine. Ce couvent symbolisait le centre religieux de la Naples populaire, à deux pas de la place du Marché qui en était le cœur politique et économique 20. Fra' Cirillo avait occupé des fonctions importantes au sein de son ordre. Par deux fois, il avait été provincial. Quand Flaminio Torcella lui demanda s'il se doutait pourquoi il avait été cité par le tribunal, il n'eut aucune hésitation et, selon un processus qui nous est

désormais bien connu, il désigna comme l'agent de ses déboires un certain Giovan Battista Busalino qui avait agressé et blessé un de ses neveux. Busalino eut beau demander à fra' Cirillo d'intervenir auprès de son neveu pour le convaincre d'accorder la rémission du crime, ce dernier refusa. L'agresseur en tint rigueur au carme, le menaça et l'injuria. Or fra' Cirillo, depuis qu'il avait participé quatre ans auparavant à la recherche du trésor de Crispano, prêtait le flanc à une éventuelle attaque. Son ennemi le savait, lui qui fréquentait Giovanni Domenico de Cotiis. « C'est pourquoi je crois que ledit Giovan Battista a pu combiner quelque chose avec ledit Giovanni Domenico contre moi à propos de ce trésor », conclut-il avec perspicacité.

Une fois encore, l'accusation en matière de foi n'était conçue, par la victime, que comme une simple vengeance, une manière pour un ennemi de régler avec son adversaire des comptes en suspens devant d'autres tribunaux. La situation devient ici encore plus complexe, puisque ce nouveau procès naît de la conjonction de plusieurs inimitiés particulières. Mais fra' Cirillo nia avoir pratiqué des conjurations avec des signes magiques à Crispano, « parce que je n'y ai jamais cru, au contraire j'ai été prédicateur pendant trente-cinq ans et en particulier pendant cinq ans à Caserta où j'ai extirpé certaines hérésies qui s'étaient publiquement installées et j'ai aussi prêché à Naples et je n'aurais jamais fait une telle chose de ma vie » 21. A Crispano, l'endroit avait été précédemment fouillé par un commissaire de la Sommaria qui n'avait rien trouvé, mais les paysans avaient pris peur car ils voyaient s'élever la nuit, au-dessus du champ de fouille, des langues de feu et entendaient les esprits. Pour rassurer les ouvriers et les inciter à travailler, il leur avait confectionné des petits exorcismes dont il proclamait le caractère parfaitement orthodoxe. Sur trois morceaux de papier, il avait dessiné la croix et écrit certains noms de Dieu (Eloï, Gesù, Maria) et, en les distribuant aux ouvriers qui les avaient pris en se signant, il leur avait dit : « Prenez-les car il y a le nom de Dieu et faites-vous la Croix et ne doutez de rien. » Il repoussait également l'accusation d'avoir récité des formules magiques. Il n'avait fait que lire sur son bréviaire les offices canoniques en attendant le résultat des travaux. A la sortie de son interrogatoire, fra' Cirillo fut cependant assigné à résidence dans sa cellule de Santa Maria del Carmine, contre la caution de 50 onces d'or.

Quatre jours plus tard, comparaissait son neveu, Giovan

Battista Attanasio — il était en fait cousin germain du mari d'une nièce de fra' Cirillo -, avocat auprès des tribunaux royaux et responsable, selon les dépositions de Giovanni Domenico de Cotiis, de l'expédition de Crispano. Son interrogatoire n'apporta aucun élément nouveau. Il resta quelques jours en prison et, dès le 23 décembre 1586, il fut assigné à résidence contre une caution de 50 onces d'or. Les textes disent « habilité », ce qui représente une notion juridique tout à fait particulière. L'habilitation est à la fois une mesure conservatoire, parce que l'assignation à résidence permet la citation du prévenu à tout moment, et déjà une sentence car elle préjuge de sa culpabilité. Nous aurons l'occasion plus avant de revenir sur cette notion. Au début du mois de janvier 1587, fra' Cirillo et Giovan Battista Attanasio présentèrent leur défense et Ettore Cangiano et Marc'Antonio Avogadro leur servirent de témoins. Le 31 janvier, fra' Cirillo fut habilité per totum — il avait désormais le droit de se déplacer — sous caution de 50 onces d'or, et, le 20 mars, après onze mois de détention, Ettore Cangiano fut libéré sous les mêmes conditions. La sentence définitive, si jamais il y en eut une, nous demeure inconnue, ainsi que le sort réservé à Marc'Antonio Avogadro.

2. — Divination et médecine empirique : le procès des deux magiciennes.

Antonia Lombarda passa plusieurs mois emprisonnée au conservatoire de Santa Maria del Rifugio en attente de jugement. Elle fut soumise à un nouvel interrogatoire le 4 mai 1587 seulement. Il est difficile d'expliquer un aussi long délai, mais il tient sans doute au fait que ce procès fait partie d'un ensemble plus vaste dont nous manquent certains éléments. Les interrogatoires d'Antonia Lombarda recoupent sans cesse l'instruction du procès du barbier Cesare Manso, que j'ai mentionné plus haut et qui a disparu. Evidemment, la trame de l'histoire peut parfois nous échapper.

Le vicaire général demanda tout d'abord à Antonia Lombarda de revenir sur la manière dont elle avait appris le secret du miroir. Elle lui fit le récit suivant. Une vingtaine d'années auparavant, son premier mari, Scipione Farina, tardait à rentrer à la maison. Silvia, sa voisine, qui la voyait s'inquiéter, lui dit : « Aie confiance, je veux te dire une prière pour savoir quand ton mari reviendra. » Elle lui fit une première séance

avec le miroir, qui échoua, mais la deuxième séance de divination fut la bonne. Elle put prévoir dans les moindres détails le retour du mari d'Antonia. Cette dernière fut alors convaincue de la justesse du procédé et demanda à Silvia de lui confier son secret. « Voyant que ce que Silvia m'avait dit était vrai, je la priais de m'apprendre comment elle savait ces choses », déclara-t-elle à son juge. Elle confirma également ce qu'elle avait dit dans ses premières dépositions : l' « ombre » qui apparaissait dans le miroir « ne pouvait être une bonne chose, mais seulement une chose diabolique ». Mais Antonia avait-elle fait un pacte avec le Démon? S'agenouillait-elle pour évoquer l'ombre et pour l'adorer? Non, elle restait assise. L'objectif du vicaire général était toujours de faire avouer à l'inculpée son pacte avec le Diable, mais cette fois encore il échouait. Il passa à d'autres questions. Combien de fois avait-elle évoqué l'ombre ? On se rappelle que, au cours de l'instruction, elle avait avoué avoir fait un véritable commerce de ses dons de voyance. Mais est-ce par contradiction ou par prudence, cette fois-ci elle déclara n'avoir pratiqué la divination que dans deux occasions : une première fois pour analyser les pierres prélevées sur l'emplacement présumé du trésor d'Aversa - voyez le procès perdu cité plus haut -, et une autre fois pendant la maladie de Giovanni Domenico Cangiano. Cette contradiction échappa totalement au juge qui, de toute manière, n'en avait cure. Sa seule préoccupation consistait à faire avouer le pacte diabolique à l'inculpée. Aussi, le vicaire général revint-il à son idée fixe, mais par des voies détournées : « Il lui fut demandé et elle fut sommée de dire si elle avait promis quelque chose au Démon, lorsqu'il apparaissait dans le miroir, pour qu'il lui révélât des secrets et l'avenir et d'autres choses qu'elle voulait obtenir de lui. » Antonia évita le piège. Elle n'avait rien promis au Diable en échange de ses dons de voyance. Elle n'évita pourtant pas la torture. Guère convaincu par ses dénégations, Flaminio Torcella, la soumit le jour-même au « rigoureux examen » de la corde. Il la fit suspendre les mains liées dans le dos pendant trois quarts d'heure, mais elle nia tout pacte, implicite ou explicite, avec le Diable, toute participation au sabbat, tout contact avec d'autres sorcières. Le greffier lui relut consciencieusement ses dépositions, on la détacha et elle apposa une croix en guise de souscription au bas du procès-verbal.

Dans le courant de l'été 1587, une copie du procès d'Antonia Lombarda fut envoyée à Rome à la Congrégation du SaintOffice. Le 19 septembre, le cardinal Savelli, l'un des cardinauxinquisiteurs, répondait et envoyait des instructions à Flaminio Torcella sur la sentence à émettre : « En guise d'exemple et pour terroriser d'autres personnes semblables, Votre Seigneurie, après avoir fait abjurer cette Antonia de vehementi, la fera fouetter en public avec une pancarte, afin que chacun puisse connaître la cause de ce jugement, et par la suite elle la condamnera à servir comme lieu de sa prison un pieux établissement, ou à résider dans un lieu honnête pour le temps qui lui paraîtra bon 22. » Le tribunal diocésain, réuni le 27 septembre 1587 sous la forme d'une « congrégation, de religion », émettait un jugement en tous points semblable à celui de la Congrégation romaine. Antonia fut déclarée « fortement suspecte d'apostasie de Dieu au Diable et d'hérésie ». Mais comme elle avait montré des signes de repentir, elle était seulement condamnée - entendez au lieu de la peine de mort - à l'abjuration publique dans la cathédrale de Naples, au fouet en place publique et à des pénitences salutaires : jeûner tous les vendredis en récitant le rosaire, dire le chapelet tous les mardis, se confesser quatre fois par an pendant dix ans. Elle était aussi condamnée à servir un pieux établissement, c'est-à-dire à y être recluse, mais, le 8 octobre, le tribunal commua sa peine en une assignation à résidence à perpétuité dans sa maison.

Faustina Vulcana, qui n'était mêlée à aucune autre affaire, avait subi un nouvel interrogatoire dès le 25 septembre 1586, devant Carlo Baldino, Orazio Venezia et Alessandro Burla. Quand ils lui demandèrent si, cette fois-ci, elle était bien décidée à dire la vérité - n'oublions pas que, dans un procès en matière de foi, aux yeux du juge, l'accusé est a priori un menteur -, elle répondit par l'affirmative : « Maintenant que ma tête va mieux et que je me sens bien, je veux vous dire la vérité de ce que je me souviens d'avoir fait. » Et elle se mit à raconter comment elle avait reçu un esprit familier. Peu avant son mariage, un jeune homme originaire de Gênes avait lu les lignes de sa main et lui avait prédit qu'elle resterait pauvre. La prédiction s'était réalisée sans peine mais, lorsqu'elle l'avait revu quelque temps plus tard, le jeune homme lui avait proposé de devenir riche et lui avait fait don d' « une petite carafe grande comme un doigt, dans laquelle il y avait une espèce de petite chose noire. Il me dit que c'était un esprit familier duquel je pourrais avoir tout ce que je voulais, et je lui demandai comment je devais l'appeler quand j'en avais

besoin. Giovanne — c'était son nom — me dit de l'appeler Lucibello ». Le jeune homme lui confia l'ampoule pour un mois à condition qu'elle écrivît quelques lettres sur une feuille de papier blanc avec du sang tiré de son annulaire droit.

Ces aveux nous indiquent que nous nous trouvons devant un phénomène identique à celui que nous avons rencontré plus haut chez Antonia Lombarda : la collision de croyances d'origine différente, ou plutôt, l'insertion de croyances autonomes dans la mythologie démonologique. Souvenons-nous : Antonia pratiquait la divination du miroir, mais elle finissait par admettre que l'image évoquée était celle du Diable. Le message écrit avec le sang, l'endroit même du rendez-vous au Monte Barbaro, rencontraient, de manière confuse, le thème du pacte démoniaque. Le récit de Faustina Vulcana présente des caractéristiques semblables. La possession d'un esprit familier dans une carafe est une croyance magique très répandue dans le monde méditerranéen, attestée au moins depuis la constitution Super illius specula de 1326 émise par Jean XXII 23, mais l'inculpée y mêle des éléments nouveaux. Qui est ce jeune Génois? N'est-il pas un émissaire du Diable, sinon le Diable lui-même puisqu'il impose à son interlocutrice un pacte en lettres de sang? Le nom de l'esprit familier n'est-il pas celui du diable ? Lucibello — ou Mugibello, utilisé à plusieurs reprises par l'inculpée - était aussi un des noms de l'Etna, considéré comme une des bouches de l'Enfer. Sans s'en rendre compte sans doute, Faustina Vulcana prêtait le flanc aux accusations de sorcellerie.

Faustina prétendit avoir utilisé les services de son esprit familier à quatre reprises. Une première fois, elle lui demanda si elle serait jamais riche. L'esprit lui répondit par la négative et ruina ses espoirs. Puis il l'aida à savoir comment était habillée la fille d'Angela la Grecque à Corfou. On comprend que dans cet épisode la fattucchiera ait cédé devant la supériorité des techniques divinatoires de l'inculpée 24. Elle questionna une troisième fois sa carafe sur les instances de Ettore Cangiano qui désirait savoir si son père était fou ou possédé. L'esprit répondit qu'il n'était ni l'un ni l'autre, mais simplement malade. Le juge ne releva pas la contradiction, flagrante par rapport aux précédentes dépositions. En effet, Faustina avait toujours cherché à se démarquer des deux autres devineresses, Antonia Lombarda et Angela la Grecque, et avait diagnostiqué la possession chez Giovanni Domenico Cangiano. La quatrième fois, ce fut lorsqu'un certain Giovanni Lonardo lui demanda l'emplacement

d'un trésor supposé à Cumes. Mais l'esprit avait répondu qu'il n'y en avait pas.

Faustina poursuivit sa déposition par le récit d'une expérience onirique. Un jour qu'elle avait besoin d'argent, Lucibello l'avait entraînée : « Le soir, c'était un lundi vers les 3 heures de la nuit, je m'en allai avec lui et il me porta au Monte Barbaro à Pouzzoles et là nous arrivâmes très vite et comme nous étions là il me dit qu'il y avait un grand trésor et qu'il pouvait le prendre pour moi, mais il ne me donna pas pour autant l'argent, et aussitôt je m'en retournai chez moi, et l'aller et retour dura très peu de temps. » Carlo Baldino lui demanda d'être plus précise. Elle poursuivit ainsi : « Mugibello me toucha sur toute la personne et je ne sais avec quoi il m'enduisit ni ce qu'il me mit, et il me prit par le bras et il m'emmena, et Mugibello avait la forme d'un homme et ainsi nous sortîmes de la maison alors que les portes et les fenêtres étaient fermées, et en très peu de temps ledit Mugibello me porta dans ce lieu et m'en ramena. » Mais il ne voulut pas lui donner l'argent promis « jusqu'au jour du Jugement ». Faustina lui fit alors remarquer qu'il ne valait pas la peine de la déranger pour si peu. Le juge voulut savoir sous quelle forme l'esprit s'adressait à elle : « Il me répondait et me parlait de l'intérieur de cette petite carafe avec une voix petite mais intelligible », lui dit-elle. Possédait-elle encore son esprit familier? Non, lui répondait-elle, « je ne l'ai pas parce que je l'ai rendu à ce Giovanni qui me l'avait donné, et ce fut au temps où furent arrêtés certains nécromanciens. Il prit peur, il me le demanda et il le voulut en me disant de ne rien dire à personne, et je crois que ce fut environ un mois avant que je sois incarcérée ici ». Ce qui reste des archives de l'Inquisition napolitaine ne nous permet pas de savoir qui sont ces nécromanciens auxquels Faustina fait allusion. Peut-être s'agit-il une fois encore du barbier Cesare Manso et de ses amis, mais ce n'est qu'une hypothèse.

Avant de chercher à comprendre la signification de ces aveux, il faut imaginer dans quelles circonstances ils furent obtenus, et pour cela aller un peu plus loin dans le procès. Le silence tomba pour un bon moment sur Faustina Vulcana, qui resta emprisonnée au monastère de Santa Maria del Rifugio. Il est certain que, comme pour Antonia Lombarda, son dossier fut transmis à la Congrégation romaine du Saint-Office et qu'un cardinal-inquisiteur envoya ses instructions au vicaire général

de Naples. Cet échange de correspondance est évoqué dans le compte rendu du dernier interrogatoire que subit l'accusée le 24 septembre 1587. Mais surtout, c'est au cours de cet ultime interrogatoire que se produisit un retournement de situation. Le vicaire général voulait obtenir des éclaircissements sur sa déposition du 25 septembre de l'année précédente, mais Faustina contre-attaqua avec une franche détermination. Elle avait menti : « Je n'ai jamais eu un pareil esprit, et je l'ai dit pour sortir des fers et de la prison (...) parce qu'aux pieds et aux jambes où j'avais les fers, la vermine s'était mise. » Elle décrivit aussi l'entreprise de conditionnement à laquelle elle fut soumise de la part de Carlo Baldino. « C'est vrai que D. Carlo me demanda si j'avais eu l'esprit et si j'avais donné mon sang au démon, et comme je lui disais que non, il me dit qu'il voulait me faire brûler, et qu'il ne m'aurait jamais retiré les fers si je ne le disais pas, et puis il me prenait avec de bonnes paroles. que si je le disais, il voulait me libérer, et moi, à cause des nombreux tourments et des nombreuses peines qu'il me faisait. je lui dis: " Ecrivez ce que vous voulez ", en lui disant : "Sachez bien que je le dis en conscience de votre âme. " » Elle revenait donc sur ses précédents aveux pour les nier en bloc. Elle fut soumise à la torture de la corde pendant une heure, mais elle resta ferme sur ses dernières déclarations.

Dans le récit que Faustina Vulcana fit de son voyage nocturne à Pouzzoles en compagnie de son esprit familier, s'accentue la rencontre entre les croyances magiques anciennement établies et le nouveau cadre idéologique auquel Carlo Baldino s'efforce de les soumettre. On sent le juge désireux d'obtenir enfin un cas avoué de sorcellerie, et bien près de réussir. Il faut dire que de nombreux détails s'inspirent du mythe démonologique. On y retrouve le thème du Monte Barbaro, celui du vol de la sorcière avec l'onguent et le passage à travers les murs. Mais qui a déjà lu des procès de sorcellerie de cette époque, trouvera le récit de Faustina Vulcana bien sage et bien peu imaginatif. On est loin de la faconde autodestructrice, des descriptions détaillées de malfaisances et d'ébats orgiaques. On a peine à croire que le Monte Barbaro fut le lieu du sabbat, et Faustina ne semble pas trop croire en son récit, incohérent au demeurant. Le vicaire général Flaminio Torcella reprit d'ailleurs ce point de l'interrogatoire. « On demanda à l'inculpée », transcrit fidèlement le greffier, « si elle fit des génuflexions et des fumigations pour prier son esprit familier, considérant

celui-ci comme son maître. Elle répondit en pleurant : " Messire, ne me demandez pas de telles choses, parce que si je les avais faites je vous le dirais, en se lamentant vivement et aveo colère. " »

Il convient aussi de s'interroger sur la valeur que l'historien peut attribuer, d'un point de vue strictement scientifique, au matériel culturel livré par Faustina dans ses premiers aveux, à partir du moment où elle s'est rétractée par la suite. Que Carlo Baldino ait fait preuve d'une grande habileté pour extorquer à ses victimes les aveux souhaités, c'est fort probable. Il ne faut pas oublier pour autant l'état mental dans lequel se trouvait alors l'inculpée. Possédée par des esprits depuis plusieurs années, elle était particulièrement réceptive au conditionnement psychologique et à la suggestion. Dans un interrogatoire ultérieur, effectué lors d'une enquête entreprise en 1594 à la suite d'une nouvelle dénonciation, elle décrivit l'état de santé mentale dans lequel elle se trouvait à cette époque : « Au temps où je résidais au Refuge, je souffrais de possession, au point que les pauvres petites qui étaient là-dedans ont été bien tourmentées à cause de moi. » Elle semble par la suite être entrée dans une phase de rémission sinon de guérison, dont témoigne le retournement du 24 septembre 1587. A la suite sans doute d'un processus d'amnésie, elle rejeta les aveux consentis dans son état névrotique antérieur. Son cas soulève le problème du rapport qui peut exister, dans les sociétés passées, même quand elles semblent relativement proches de la nôtre, entre la croyance et l'expérience subjective. Faustina se contenta-t-elle de réciter ce que le juge l'obligeait à dire, ou bien livra-t-elle un matériel culturellement ordonné, préalablement refoulé dans son inconscient culturel et dans lequel elle aurait puisé pour alimenter son délire névrotique 25 ? La seconde solution me paraît plus vraisemblable. Je me réserve le soin de développer cette idée plus loin, en utilisant le matériel offert par d'autres procès et en gardant toujours à l'esprit que la culture occidentale de l'époque moderne, et en particulier celle de l'Eglise catholique d'après le Concile de Trente, favorisait les expériences oniriques comme les rêves, les visions, les extases, les incubations, mais aussi les expériences médiumniques et chamaniques (sorcellerie, sainteté). Cette remarque s'imposait car le cas Faustina Vulcana a l'avantage de nous rappeler qu'en histoire des mentalités, la dimension psychologique des individus et ses rapports avec la culture sont au cœur de toute problématique.

Les tribulations de Faustina Vulcana devant le tribunal diocésain de Naples durèrent encore plusieurs années. La torture à laquelle elle fut soumise aggrava un état de santé déjà délabré par les conditions d'incarcération. Le médecin attitré de la cour archiépiscopale examina la prisonnière et fit parvenir au tribunal des certificats médicaux attestant qu'elle souffrait de fièvre continue, de douleurs au bas-ventre et qu'elle crachait le sang. Il craignait qu'à la longue elle ne devînt phtysique ou étique. Le tribunal alerté se décida, le 21 avril 1588, à habiliter Faustina pour une caution de 25 onces d'or dans sa maison de Santa Lucia al Monte. Mais des difficultés surgirent pour trouver des fidéjusseurs solvables et finalement, elle dut attendre le mois d'octobre pour quitter sa prison de Santa Maria del Rifugio. Le 4 juillet 1594, elle comparaissait à nouveau devant le même tribunal, après avoir été dénoncée pour avoir exercé son activité de guérisseuse. Une nouvelle fois emprisonnée, elle fut libérée le 3 octobre contre une caution de 25 onces d'or. On perd ensuite sa trace.

REGION SA FU NAPLES AVERE

CHAPITRE II

LES INSTRUMENTS DU CONTROLE RELIGIEUX

Malgré son caractère relativement banal, l'affaire Cangiano reste, du point de vue de l'historien, une mine de renseignements particulièrement riche. Il faut bien se rendre compte que, dans les archives judiciaires de cette fin du xviº siècle, rares sont les procès suffisamment fournis et détaillés pour faire entrer de plain-pied le lecteur contemporain dans la réalité sociale et culturelle de cette époque. Cependant, l'abondance d'informations ne doit pas faire illusion. Un récit qui tente de renouer les fils épars d'une intrigue ne constitue pas en soi une explication. Trop de points restent obscurs, parce que l'affrontement entre les individus participant à l'affaire est purement verbal, que les preuves tangibles manquent, que chacun en dit trop ou pas assez, s'aventure en terrain découvert pour finalement se rétracter. S'ajoute à cela la défaillance actuelle de nos connaissances qui nous voile souvent la signification de tel geste, tel comportement ou telle expression.

En reprenant les différents problèmes posés par le texte et laissés en suspens lors de l'exposé des faits, il semble qu'une première étape soit nécessaire. Une meilleure compréhension du cadre juridique dans lequel s'est déroulée l'affaire Cangiano nous aide à mieux situer, dans un second temps, ce procès dans l'évolution suivie par la justice ecclésiastique en matière de foi à Rome et à Naples. On aurait tort de considérer un tribunal comme une simple tribune où sont exposés et jugés les conflits que les individus ne parviennent pas à régler à l'amiable. Un tribunal est chargé de faire appliquer un ensemble de lois et un code pénal qui ont eux-mêmes pour fonction de défendre ou d'imposer un ordre idéologique et un système de valeurs sociales. Mais entre la loi et son application, s'ouvre le large champ de

la pratique et c'est là que réside l'intérêt du fait divers 1. Tel qu'on le trouve exprimé dans les archives criminelles, le fait divers est à la fois reflet et contre-épreuve. Il est le reflet d'une certaine réalité sociale ou culturelle, beaucoup moins minoritaire qu'on aurait tendance à le penser, surtout dans les sociétés anciennes où on aimait plaider et où on avait souvent recours à la justice. Mais, dans le même temps, il est aussi contre-épreuve, car il manifeste la tension provoquée par l'ajustement toujours difficile entre la norme et la réalité. Le système de valeurs, politiques, sociales ou culturelles, que la législation traduit, peut être en contradiction avec le système de valeurs communément admis par la société.

La justice religieuse n'échappa pas à cette règle. Sa fonction idéologique consistait à définir la bonne et la mauvaise pratique du sacré. Son activité traduit les réticences qui peuvent se manifester à l'encontre des dogmes officiels, mais aussi l'incompatibilité entre plusieurs systèmes de représentation du surnaturel qui peuvent tous prétendre à une certaine légitimité. Ainsi, beaucoup de justiciables du tribunal archiépiscopal de Naples n'étaient pas convaincus des reproches qu'on leur adressait. Quant à l'accusation la plus grave portée par Cesare Cecere contre son cousin, celle d'avoir fait mourir son oncle par des procédés magiques, elle ne fut jamais prise en considération par les juges durant le procès. Non pas qu'elle leur ait paru dépourvue de toute vraisemblance, car provoquer la mort de quelqu'un par la magie est tout à fait possible dans la mentalité du xvie siècle, mais ils ne s'intéressaient qu'aux croyances des inculpés et à leur éventuelle hétérodoxie.

On peut sans crainte affirmer que le tribunal en matière de foi fut, avant de devenir un instrument de contrôle des consciences, le moyen d'une politique de reprise en mains idéologique de la part de l'Eglise catholique. De ce point de vue, les années 1580 furent cruciales. Au cours des années précédentes, les conciles diocésains et provinciaux avaient entériné et répercuté au niveau local les décisions du Concile de Trente qui constituèrent ainsi la charte de fondation du catholicisme baroque. Dès 1565, un concile diocésain était réuni à Naples, suivi en 1576 du premier concile provincial. Un dynamisme nouveau emporta la vie religieuse de l'Italie méridionale pendant plus d'un siècle et demi. Mais l'autre aspect de cette réorganisation religieuse se manifesta dans le regain d'activité des tribunaux en matière de foi. A Naples, quelques années avant le

déclenchement de l'affaire Cangiano, l'Eglise catholique avait commencé, grâce à l'impulsion venue de Rome, à renforcer ses instances judiciaires. De cette réforme était née une situation institutionnelle exceptionnelle dont le procès Cangiano porte, sur bien des points, témoignage.

Ce procès suscite en effet nombre de questions. Quel est le pouvoir exact de Carlo Baldino qui s'intitule modestement « consulteur de la congrégation pour les causes de religion à la cour archiépiscopale de Naples »? Pris au pied de la lettre, ce titre laisse entendre qu'il n'était qu'un simple technicien du tribunal diocésain, chargé de préparer et de discuter les dossiers des causes de religion. Mais la distance est grande entre la fonction qu'il s'attribue et le rôle qu'il joue effectivement. C'est à lui personnellement que fut adressée la lettre de dénonciation et c'est lui qui se chargea de l'instruction du procès. S'il ne décline jamais sa véritable identité juridique, nous savons par ailleurs que, depuis 1583 au moins, il occupait la charge de ministre délégué de l'Inquisition romaine, charge qui lui permettait de se substituer, dans certains cas, au vicaire général dans ses prérogatives de juge diocésain. Ce dernier, Flaminio Torcella, n'apparaît que dans la phase finale du procès, dans la partie proprement judiciaire, quand, l'instruction terminée, il faut procéder au récolement des témoins de l'accusation et de la défense et émettre la sentence. A quoi correspond ce partage des tâches? Pourquoi la procédure fut-elle différente selon les accusés? Pourquoi envers Ettore Cangiano, Cirillo Riccio, Marc'Antonio Avogadro et Giambattista Attanasio la cour respecta-t-elle la procédure canonique en leur reconnaissant la possibilité de présenter leur défense et en leur accordant l'assistance d'un avocat ? Pourquoi Antonia Lombarda et Faustina Vulcana ne purent-elles pas bénéficier de tels avantages? Sur quelles prérogatives juridiques la Congrégation romaine du Saint-Office s'appuya-t-elle pour s'attribuer le dossier et pour suggérer une sentence que le tribunal diocésain se contenta de rendre exécutoire?

S'il convient avant tout de répondre à ces questions d'ordre institutionnel, c'est qu'il est important de connaître les moyens et les modalités d'intervention du pouvoir ecclésiastique à Naples et ses tentatives de renforcement, mais aussi les oppositions qu'il a pu rencontrer et les limites qu'il a dû s'imposer. La masse des procès conservés permet de mesurer le poids de la répression religieuse et d'en dresser une carte et une chronologie

sommaires, des années 1570 à 1720 environ. Il sera possible alors de déterminer l'économie des stratégies répressives et la place particulière réservée à la magie.

I. — LE TRIBUNAL DE LA FOI.

Dans le procès Cangiano apparaissent les trois instances judiciaires qui étaient chargées du contrôle de l'orthodoxie religieuse à Naples : le tribunal diocésain, le ministre délégué de l'Inquisition romaine et la Congrégation romaine du Saint-Office. Les rapports qui existaient entre ces trois instances et la définition de leurs compétences respectives n'ont jamais fait l'objet d'une étude minutieuse. La faute en revient sans doute à la tradition historiographique napolitaine qui a toujours accordé une importance excessive à la présence du Saint-Office à Naples. Depuis la dynastie normande, le Royaume de Naples est fief pontifical et les souverains ont toujours dû prêter hommage au Saint-Siège. Sur le plan symbolique, la soumission de Naples à Rome se traduit dans la figure de saint Aspreno, le premier saint évêque de la ville, que la tradition hagiographique considère comme le premier disciple fait par saint Pierre en terre italienne². On comprend, dans ces conditions, pourquoi le problème de l'Inquisition à Naples, s'est trouvé, de manière affective, au cœur de la rivalité entre Rome et Naples. C'est de l'intégrité politique et juridique du Royaume de Naples qu'il s'agissait, lorsque juristes et historiens ont commencé dès la deuxième moitié du xvIIe siècle à aborder la question. Et tout naturellement, la suppression du tribunal napolitain du Saint-Office au xvIIIe siècle fut saluée comme le symbole de l'indépendance retrouvée. Il n'empêche que, par la suite, les historiens se sont laissés éblouir par la création de ce tribunal du Saint-Office à Naples, sans remarquer que l'Eglise catholique possédait dans le royaume des moyens judiciaires d'une grande complexité et d'une grande souplesse pour maintenir son monopole religieux.

Le premier d'entre eux était constitué par les tribunaux diocésains 3. Ils étaient établis dans chaque diocèse où ils représentaient la structure de base de la justice ecclésiastique. Le tribunal diocésain avait juridiction sur toute personne sou-

mise au for ecclésiastique — les clercs —, tant au civil qu'au criminel, et, en matière de foi, entrait en sa compétence toute cause touchant au respect du dogme. L'évêque en avait la présidence, mais, dans les évêchés importants, comme Naples, il déléguait ses fonctions judiciaires à un vicaire général. Celuici procédait à l'instruction des procès, à l'interrogatoire des inculpés, à l'audition des témoins et émettait la sentence. Dans les petits évêchés où la charge de vicaire général n'existait pas, c'était l'évêque lui-même qui assumait directement ses prérogatives judiciaires 4. Vicaire général et évêque étaient assistés d'un promoteur fiscal représentant les intérêts de la cour, de consulteurs chargés d'étudier les dossiers et d'un personnel technique de scribes et de curseurs. Ces derniers avaient pour fonction de porter les convocations aux témoins, d'arrêter les prévenus et de procéder à leur torture si elle était requise.

Dans le procès Cangiano, nous avons vu en quoi consistait la fonction du promoteur fiscal Orazio Venezia. Il représentait l'accusation et, à ce titre, établissait sous forme de positions, la liste des délits reprochés ainsi que le texte des questions à poser aux témoins à charge. Il est rare, par contre, que le travail des consulteurs, pourtant si important, apparaisse dans les comptes rendus d'un procès. Spécialistes en droit canon et en théologie, ils étaient amenés à analyser les pièces du dossier et à donner leur avis. Au sein du tribunal, leur rôle était purement consultatif car, en dernier ressort, il revenait au vicaire général ou à l'évêque de prononcer la sentence et de fixer la peine. Ces consulteurs étaient le plus souvent recrutés parmi les chanoines du chapitre cathédral. Ce fut le cas de Carlo Baldino qui, en outre, a détenu la chaire de droit canon, de 1567 à 1591, à l'université de Naples. Mais il était aussi permis de faire appel à des compétences extérieures, choisies de préférence, semble-t-il, parmi les Ordres Mendiants. C'est ainsi qu'en mai 1583, un curseur de la cour archiépiscopale, Giuliano Schirillo, accompagné du greffier Antonio Gargano, perquisitionna dans la maison de Antonio Nigro, un marchand de bois installé au faubourg de Saint-Antoine, hors la Porte de Capoue, accusé de pratiquer la nécromancie. Des papiers ressemblant à des conjurations magiques furent prélevés et le moine fra' Paolo Mirando fut chargé de les expertiser. Le consulteur joignit ses conclusions aux actes du procès 5. Lorsqu'elle siégeait en matière de foi, la cour diocésaine formée du vicaire général, de ses deux assistants, du promoteur fiscal

et éventuellement des consulteurs, s'intitulait la « congrégation de religion » ou la « congrégation de la Sainte Foi ». Chacun émettait des vœux, on procédait au vote et le vicaire général prenait sa décision. Juristes et historiens qualifient volontiers le tribunal diocésain siègeant en cause de religion d'inquisition épiscopale. A tort, à mon avis, car ce terme peut entraîner une confusion avec l'Inquisition proprement dite qui, elle, est une juridiction d'exception. Le tribunal diocésain correspond à l'officialité française, à la grande différence près, que les officialités françaises furent vidées de leur compétence religieuse au xvie siècle au profit des justices royales, alors que dans le Royaume de Naples les tribunaux diocésains maintinrent toutes leurs compétences.

Dans le cas napolitain, la compétence de ce tribunal nous est bien connue grâce à deux traités de « pratique » du début du xviie siècle. L'un des auteurs était particulièrement qualifié, puisque Giovanni Luigi Riccio fut lui-même consulteur du tribunal de Naples avant de devenir évêque de Vico Equense. La juridiction du tribunal diocésain de Naples s'arrêtait, bien entendu, aux frontières du diocèse, encore que, dans certains cas, l'archevêque pût se prévaloir de ses pouvoirs pontificaux. Mais il devait préalablement demander l'autorisation à l'ordinaire du lieu 6. Par contre, dans son propre diocèse, le tribunal de l'archevêque de Naples était limité par la compétence des tribunaux royaux et en particulier, au civil et au criminel, par la cour de la Vicaria 7. Il est certain que les conflits de juridiction ont été nombreux. Le tribunal diocésain entravait l'action des juges royaux en favorisant le droit d'asile, autre pomme de discorde entre l'autorité ecclésiastique et l'autorité royale. Après avoir accompli un forfait, un criminel pouvait se réfugier dans une église ou tout autre lieu pieux, échapper à la justice royale et bénéficier de la justice ecclésiastique, d'ordinaire plus clémente. Quand ils en avaient l'occasion, les juges royaux ne manquaient pas de rendre la monnaie de leur pièce aux juges diocésains. Les traités de « pratique » juridique et les journaux de l'époque - en particulier ceux de Innocenzo Fuidoro et d'Antonio Bulifon qui relèvent scrupuleusement les faits divers 8 - soulignent ces domaines où naissaient les frictions. Ce sont les « cas mixtes » ou cas de « for mixte », situés aux confins du droit commun et du crime religieux et dont la compétence était partagée entre les tribunaux ecclésiastiques et les tribunaux royaux, tels que le sacrilège, l'adultère, le concubinage et le

sortilège. Un voleur d'objets sacrés pouvait, par exemple, être jugé comme voleur par la cour criminelle de la Vicaria ou comme sacrilège par le tribunal diocésain 9. Tout dépendait par qui il avait été arrêté. Il semble bien aussi que les tribunaux royaux aient cherché à se réserver les procès pour sodomie, délit pour lequel ils se montraient sans pitié. Il faudra, en temps voulu, tenir compte de cet élément pour mieux mesurer la répression des délits sexuels exercés par les autorités religieuses.

Si la pratique judiciaire nous apprend que, même dans le domaine spirituel, la juridiction de l'archevêque pouvait se trouver restreinte par la justice royale, nous pouvons constater par ailleurs que le vicaire général a en plusieurs circonstances, au début des années 1580, outrepassé les droits qui lui semblaient ordinairement attribués. Prenons deux exemples contemporains. En mai 1581, des conjurations magiques furent découvertes parmi les papiers d'un carme profès du couvent de San Giacomo de Pouzzoles, fra' Angelo Puoto. Transféré au monastère de Santa Maria del Carmine de Naples où il resta enfermé pendant quinze jours, il fut ensuite incarcéré dans les prisons de l'archevêché. Le 22 septembre 1581, le tribunal diocésain le condamnait à la suspension a divinis - l'inculpé étant prêtre - pendant deux ans 10. Au même moment, un autre carme résidant au monastère de Santa Maria del Carmine de Contursi (diocèse de Campagna), fra' Antonio Marzullo, connaissait la même mésaventure. Dénoncé par son prieur, il fut, lui aussi, envoyé à Naples et enfermé à l'archevêché. Le tribunal diocésain le condamna à l'abjuration et à la suspension a divinis pour un an 11. La procédure pourrait sembler anormale pour deux raisons. Les personnes impliquées ne résidaient pas dans le diocèse ni même, dans le second cas, dans la province métropolitaine. En outre, théoriquement, le clergé régulier échappait à la juridiction épiscopale, à l'exception du clergé régulier féminin. Seul, l'exercice de certaines fonctions, comme la prédication, prévoyait l'intervention de l'ordinaire - « les évêques peuvent procéder contre des réguliers prêchant des erreurs » -, ce qui n'était pas le cas dans les deux exemples cités plus haut. Ces deux procès furent jugés cinq ans avant que ne se déclenchât l'affaire Cangiano, mais, du point de vue institutionnel, un lien peut être établi entre ces différentes affaires. Il s'agit de savoir pourquoi, en 1581, le vicaire général de Naples pouvait se permettre de dépasser les limites de sa juridiction ordinaire, alors qu'en 1586 il se voyait apparemment dépouillé d'une partie de ses prérogatives judiciaires par un simple consulteur de son tribunal diocésain. Il faut, en fait, étudier le rôle que joua le Saint-Office romain à Naples.

En matière inquisitoriale, jusque vers les années 1570, le Royaume de Naples ne se distinguait pas des autres régions de la chrétienté. Une inquisition déléguée de Rome, en général confiée à des dominicains et accessoirement à des franciscains, procédait à des missions ponctuelles, à la demande et sous l'autorité des évêques mais sur commission du Saint-Siège, là où l'hérésie était signalée 12. Une première tentative pour introduire un régime particulier eut lieu après la conquête du royaume par l'Espagne en 1503. Depuis 1480, l'Espagne possédait un Conseil Suprême de l'Inquisition (la Suprema) relevant théoriquement du pape, mais dépendant en fait des rois d'Espagne qui désignaient eux-mêmes les grands inquisiteurs. Dès 1504, il semble que le vice-roi de Naples, le Grand Capitaine vainqueur de Cerignola, Gonsalve de Cordoue, ait conçu le projet de rattacher le royaume à la juridiction inquisitoriale espagnole, mais qu'il y ait vite renoncé devant les oppositions locales 13. Une tentative plus sérieuse de la part du vice-roi Raimundo de Cardona se produisit à la fin de 1509, mais elle provoqua la révolte de la ville au début de 1510. A la suite de ces événements, Naples et le royaume obtenaient un privilège les exemptant de l'Inquisition espagnole 14. Des considérations politiques ont joué de part et d'autre en faveur d'un compromis, entre l'aristocratie napolitaine qui avait soutenu l'entreprise aragonaise contre le roi de France et désirait, en compensation, obtenir une large autonomie, et Ferdinand d'Aragon qui ne voulait pas risquer de s'aliéner un territoire récemment conquis. Le Royaume de Naples échappa ainsi au sort de la Sicile et de la Sardaigne. En effet, à Palerme depuis la fin du xve siècle et à Sassari puis à Cagliari un siècle plus tard, furent installés des tribunaux permanents de l'Inquisition espagnole 15.

Mais le 21 juillet 1542, par la bulle Licet ab initio, le pape Paul III créait la Congrégation de l'Inquisition romaine et universelle et confiait aux cardinaux qui la composaient le soin d'extirper « l'hérétique perversion ». Cette Congrégation du Saint-Office, la première congrégation fondée par l'Eglise de la Contre-Réforme, avait vocation universelle pour juger en matière de foi (super negotio Fidei) « dans toutes les villes de la République Chrétienne, dans tous les villages, toutes les terres et toutes les agglomérations, situés tant de ce côté-ci des Alpes

que de l'autre côté, et même en Italie et à la Curie romaine 16 ». C'est la volonté, de la part du Saint-Siège, d'introduire l'Inquisition romaine en Royaume de Naples, qui provoqua une nouvelle révolte de la ville en 1547. La répression fut sévère mais Charles Quint révoqua la mesure et pardonna à la ville. Il refusa toutefois de s'engager pour l'avenir et Naples n'obtint pas de privilège la préservant de l'Inquisition romaine semblable à celui qu'elle avait obtenu en 1510 contre l'Inquisition espagnole 17. Officiellement donc, l'Inquisition romaine ne fut jamais reçue en Royaume de Naples, ce qui permit à Pietro Giannone, et avec lui à beaucoup d'hommes des Lumières, de soutenir dans son Istoria civile del Regno di Napoli que le royaume n'avait jamais accepté l'Inquisition, qu'elle fût espagnole ou romaine 18. Les intellectuels napolitains qui défendaient les droits du royaume face aux ingérences romaines ressemblaient à ces gallicans français, persuadés que le royaume de France n'avait jamais reçu le Concile de Trente parce que le Parlement de Paris ne l'avait pas enregistré, alors que ses décisions étaient entrées dans la législation française par d'autres canaux. Giuseppe Valletta fut plus perspicace. Il avait bien remarqué que la papauté était parvenue, en réalité, à introduire l'Inquisition à Naples, mais en cachette et avec l'assentiment des vice-rois espagnols, et qu'elle avait réussi, grâce à sa discrétion, à l'imposer sans réveiller les anciennes craintes 19.

Il semble bien que les considérations purement religieuses aient eu peu d'influence et que l'installation de l'Inquisition romaine à Naples ait été simplement l'enjeu d'un conflit politique. Car l'existence d'une Inquisition déléguée de Rome, sur le modèle médiéval, ne fut jamais remise en cause. Elle fut utilisée à plusieurs reprises. En 1507, Ferdinand d'Aragon donna ordre à toutes les autorités du royaume d'accueillir et de protéger le dominicain Barnaba da Salerno, du couvent de San Domenico Maggiore de Naples, nommé par le Pape inquisiteur général du royaume pour combattre « le détestable crime de maléfice et de superstition commis par les magiciens et les magiciennes, les charlatans et ceux qui abusent du Saint-Chrême, de l'huile sainte et des autres sacrements », et de lui apporter l'appui du bras séculier 20. En 1563, les missions jésuites envoyées en Calabre et en Pouille pour enquêter sur les communautés vaudoises procédèrent également sur commission du Saint-Office romain 21.

Devant l'impossibilité de créer un tribunal permanent de l'In-

quisition sans susciter de violentes réactions locales, la papauté s'y prit de manière détournée et créa une situation juridique tout à fait singulière. La bulle Licet ab initio lui offrait de larges possibilités puisque, de toute façon, elle attribuait à la Congrégation du Saint-Office des pouvoirs quasi discrétionnaires en matière de foi. Les cardinaux de la Congrégation avaient « la faculté pleine et entière de nommer comme substituts et subdélégués dans toutes les villes, terres ou agglomérations, là où il semblera bon à ces mêmes cardinaux et toutes les fois qu'ils le jugeront nécessaire, d'autres personnes ecclésiastiques, appropriées, instruites et craignant Dieu, choisies parmi les docteurs en théologie ou parmi les docteurs en droit, les licenciés ou les bacheliers diplômés d'une université, pourvu qu'elles aient accompli leur trentième année, ou bien parmi les chanoines des églises cathédrales ou les bénéficiers d'une autre dignité ecclésiastique avec des pouvoirs semblables aux leurs ou plus limités... » 22. Pouvait ainsi représenter les intérêts du Saint-Office n'importe quel clerc diplômé âgé de trente ans. A Naples, la Congrégation ne créa pas de nouvelle instance judiciaire mais utilisa celle qui existait déjà. Dès 1553, le vicaire général Scipione Rebibia portait le titre de commissaire de l'Inquisition de Naples et en 1553, son successeur Giulio Pavesi, celui de ministre délégué de l'Inquisition romaine 23. Jusqu'en 1583, ce furent donc les vicaires généraux qui assurèrent, à titre personnel, la fonction de commissaire de l'Inquisition dans le royaume. On comprend alors pourquoi, en 1581, le tribunal diocésain put se charger des procès, évoqués plus haut, des carmes magiciens de Pouzzoles et de Contursi. Le vicaire général Vincenzo Quadrimani procédait probablement aux termes d'une commission du Saint-Office romain. Les vicaires généraux pouvaient également, toujours selon la bulle de 1542, déléguer leurs pouvoirs, en tout ou en partie. C'est ainsi qu'en 1561, pour masquer par un semblant de justice le massacre des communautés vaudoises de Calabre, le dominicain Valerio Malvicino, consulteur du tribunal diocésain de Naples, fut inquisiteur dans le tribunal mixte chargé de juger les hérétiques, aux côtés du vicaire général de Cosenza et d'un commissaire du gouvernement royal 24.

Il n'est pas aisé de savoir pourquoi le Saint-Office a utilisé le tribunal diocésain de Naples comme point d'appui dans le royaume, à la différence des Etats d'Italie du nord où prévalut une situation institutionnelle plus classique : des tribunaux permanents auprès des diocèses, avec des inquisiteurs généralement

choisis parmi les dominicains, et dont nous connaissons l'activité en Frioul, dans le duché de Milan et à Bologne 25. Cette singulière solution napolitaine fut vraisemblablement imposée par deux considérations. La première consiste sans doute dans l'héritage historique. Le lien de dépendance du royaume vis-à-vis du Saint-Siège se manifestait surtout, bien évidemment, dans le domaine religieux, puisque, jusqu'au xvIIIe siècle, il n'y eut pas à Naples de tribunal royal susceptible de juger en appel les causes ecclésiastiques. A partir de Charles Ier d'Anjou, l'usage de l'appel en Cour de Rome s'était établi 26. Dans ces conditions, le tribunal diocésain pouvait apparaître comme l'instrument adapté d'une extension du contrôle de Rome en matière de foi. Il ne faut cependant pas négliger une autre considération qui a pu contraindre les cardinaux-inquisiteurs à agir de cette façon : l'opposition des classes dirigeantes, de l'aristocratie napolitaine et de la grande bourgeoisie d'offices, à l'instauration d'un tribunal permanent de l'Inquisition à Naples.

Le contentieux était d'abord d'ordre économique et concernait le séquestre des biens des personnes poursuivies et leur confiscation en cas de condamnation. Une accusation portée contre un individu retombait sur son groupe familial et compromettait sa position économique et sociale. Plus que toute autre classe, l'oligarchie terrienne était, bien évidemment, sensible à cette mesure. Pour calmer son irritation, Jules III, par un bref de 1554, avait interdit à Naples la confiscation des biens des personnes condamnées dans un procès en matière de foi. Mais, dès 1556, Paul IV abrogeait cette disposition dans l'espoir de créer des troubles, ce qui n'aurait pas manqué d'affaiblir Philippe II avec qui il était en conflit 27. Le deuxième motif d'opposition était purement politique. L'évocation par Rome des causes les plus importantes en matière de foi heurtait les sentiments autonomistes de l'aristocratie napolitaine qui, pour préserver son propre pouvoir, jouait volontiers l'une contre l'autre Rome et l'Espagne. Ce mécontentement culmina en 1564 quand fut exécuté sur la place du Marché Gian Francesco Alois, de Caserta, dont le procès avait été évoqué par le Saint-Office romain. Or, la victime était liée au puissant groupe nobiliaire des Caracciolo et une nouvelle fois, le signal de l'insurrection partit des sièges nobles de la ville. Les élus nobles déléguèrent le théatin Paolo Burali — qui devait devenir archevêque en 1576 — en mission auprès de Philippe II à Madrid. L'émissaire n'obtint rien d'autre que la confirmation des anciennes dispositions contre la confiscation des biens des condamnés en matière inquisitoriale 28.

En choisissant le vicaire général de Naples comme ministre délégué du Saint-Office, la Congrégation romaine désirait donc agir avec discrétion, tout en considérant cette situation comme transitoire. En 1573, le vice-roi cardinal de Granvelle se plaignait auprès du nonce apostolique Antonio Sauli, de ce que le vicaire général Pietro Dusina se vantait d'avoir été nommé par le Saint-Office romain. Il ne mentait pas, mais le vice-roi craignait « que de telles paroles ne puisse survenir un jour quelque grand scandale, le nom de l'Inquisition étant tellement honni dans la ville comme dans le royaume » 29. Les autorités romaines rappelèrent leur ministre trop zélé à plus de retenue : ne pas faire de vagues, se faire oublier de la population, tel aurait pu être son mot d'ordre. Mais la situation juridique se modifia sensiblement, lorsque, le 6 octobre 1583, Carlo Baldino s'intitula pour la première fois « commissaire spécial de l'Inquisition mandaté par le cardinal de Santa Severina » 30. Le choix de ce consulteur du tribunal diocésain comme commissaire de l'Inquisition ne constituait pas un événement nouveau, puisqu'une expérience similaire avait été tentée entre 1555 et 1557 lorsque le consulteur Giulio Quinziani avait occupé cette charge. Mais ce fut un intermède de courte durée. A partir de 1583, par contre, les vicaires généraux de Naples ne remplirent plus jamais les fonctions de ministre de l'Inquisition et les deux structures juridiques, le tribunal diocésain et le commissaire de l'Inquisition, travaillèrent côte à côte. Cette nouveauté traduisait en fait une profonde mutation politique.

L'insurrection de 1564 fut la dernière à rassembler côte à côte la noblesse et le peuple pour la défense des mêmes aspirations politiques. L'aristocratie avait pu, pour le maintien de ses prérogatives, mener la lutte conjointement contre Madrid et Rome au nom de l'autonomie du royaume et avait obtenu, grâce aux alliances clientélaires, le consentement de larges couches de la population urbaine. Or, le royaume connut dans cette deuxième moitié du xvi° siècle de profonds bouleversements sociaux marqués par l'accroissement rapide de la capitale, le renforcement de l'autorité féodale sur la société méridionale et la naissance d'une grande bourgeoisie d'offices avec l'affirmation de plus en plus sensible du centralisme monarchique. Vers 1570-1580, le bloc d'opposition autonomiste éclata. L'aristocratie, à laquelle se joignait désormais l'oligarchie bour-

geoise et le groupe des grands officiers, se rapprocha du pouvoir royal pour se prémunir contre les dangers d'insurrection populaire provoqués par l'exaspération de la crise sociale. Les groupes dominants semblèrent alors manifester moins de réticence à l'égard de l'Inquisition romaine. A lire la correspondance du nonce apostolique Antonio Sauli, l'opposition à l'Inquisition n'est plus revendiquée que par les seules classes populaires. En 1575, il rapportait que « le petit peuple éprouve encore la même peur de l'Inquisition ». En février 1577, les places populaires et l'élu du Peuple étaient de nouveau en effervescence à la suite d'une rumeur provoquée par un projet d'installer un tribunal d'Inquisition 31. C'est d'ailleurs la dernière référence aux problèmes soulevés par le Saint-Office dans la correspondance du nonce.

Peu de temps après la nomination de Carlo Baldino, éclatait l'insurrection de 1585. Par son caractère spécifiquement populaire et antiféodal, elle rompait avec le schéma vertical des révoltes précédentes. On assiste donc, au début des années 1580, à un retournement dans l'attitude des classes dirigeantes napolitaines. Elles qui, peu de temps auparavant, étaient tentées par l'érasmisme et la Réforme, choisissaient maintenant le camp de la Contre-Réforme. On vit alors les grandes familles nobles engloutir des fortunes dans les monastères et les églises, et produire les premiers saints du catholicisme post-tridentin. Une fois que fut écarté le cauchemar de l'Inquisition espagnole, dont il faut rappeler qu'elle ne fut pas seulement un tribunal religieux, mais aussi un instrument de contrôle de l'administration royale aux mains de la monarchie, l'aristocratie et le groupe des officiers étaient disposés au compromis, face à la montée du péril populaire. Entre l'Eglise et l'Etat, il y eut partage des tâches. Aux tribunaux royaux et aux cours féodales la répression des revendications sociales, à l'Inquisition et aux cours ecclésiastiques le contrôle des consciences. Jamais peut-être le lien entre catholicisme tridentin, centralisation monarchique et renforcement de l'autorité féodale en Italie méridionale n'apparaît avec autant d'évidence que dans la question de l'Inquisition 32.

Avant d'étudier les compétences respectives de ces deux instances judiciaires, le tribunal diocésain et le ministère délégué, il faut préciser une fois pour toutes qu'il n'y eut jamais à Naples de tribunal permanent de l'Inquisition romaine. La Congrégation du Saint-Office, à la fin du xvre siècle, définissait

en ces termes la situation napolitaine : « Il n'y a pas deux tribunaux d'inquisition à Naples, parce que le premier, celui de V.S. Illme le cardinal-archevêque est le tribunal ordinaire et le second n'est pas un tribunal, mais une sorte de provision extraordinaire pour le service de cette Sainte Inquisition 33. » Le tribunal diocésain continua à instruire et à juger, pendant tout le xviie siècle, de nombreux procès en matière de foi. Les traités de pratique judiciaire du xvII° siècle sont très clairs à ce sujet 34. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, de voir encore en 1588, alors que la charge de ministre de l'Inquisition était détenue depuis cinq ans par Carlo Baldino, le tribunal diocésain de Naples siégeant en matière de foi et présidé par le vicaire général Flaminio Torcella s'intituler « tribunal du Saint-Office » 35.

Il faut cependant distinguer deux moments : avant et après 1583. Entre 1553 et 1583, le vicaire général de Naples assuma donc les fonctions de commissaire de l'Inquisition. Lorsqu'en 1574, le vicaire général Pietro Antonio Vicedomini fut élevé à la dignité d'évêque de Sant'Angelo dei Lombardi et de Bisaccia, le nonce apostolique Antonio Sauli fut chargé de désigner un nouveau vicaire général « dans le gouvernement de sa charge et en particulier dans les choses du Saint-Office et de la juridiction ecclésiastique » 36. Le contrôle de la Congrégation romaine ne s'exerçait sans doute pas sur toutes les causes, mais sur les plus importantes d'entre elles. Le Saint-Office possédait une frégate de sinistre réputation, ancrée en permanence dans le port et toujours prête à appareiller, et sur laquelle, par les soins du nonce, les prisonniers les plus dangereux étaient expédiés à Rome. C'est le sort qui fut réservé à plusieurs marranes d'origine espagnole en 1569-1571. Arrêtés à Naples, ils furent expédiés par bateau jusqu'à Rome où ils furent condamnés et brûlés au Campo dei Fiori. Il faut remarquer qu'à cette occasion, les autorités municipales, si promptes par ailleurs à se mobiliser contre les ingérences romaines, ne soufflèrent mot. L'affaire sentait le règlement de comptes au sein de la bureaucratie royale 37. En 1574, la correspondance du nonce signale encore l'envoi de prisonniers à Rome par bateau 38. Il arrivait aussi au tribunal diocésain de demander conseil aux cardinauxinquisiteurs. En 1580, Raffaele de Paschale, un domestique d'origine provençale sans doute influencé par la propagande protestante, connut des ennuis. Le jeune homme, étourdi et un peu trop bavard, s'était permis de mettre en doute la véracité du

miracle de la manna de saint André, le liquide qui s'écoulait périodiquement des os de l'apôtre conservés à Amalfi. Ses patrons révoltés par ses remarques provocatrices le dénoncèrent au tribunal diocésain. Le vicaire général, sans doute persuadé de se trouver devant une affaire d'importance puisque le prévenu avait eu des contacts avec les protestants provençaux et qu'il s'attaquait à l'une des croyances les plus sacrées de la région, avait envoyé une copie de l'instruction à Rome. Le cardinal Savelli minimisa l'affaire. Pour lui, il s'agissait simplement d'une plaisanterie de mauvais goût : « Avec Raffaele Paschale il n'y a rien d'autre à faire que de l'instruire et que de l'envoyer en pénitence à visiter le corps de saint André et à voir ce glorieux miracle de la manna 39. » Les rapports juridiques entre le tribunal diocésain et la Congrégation romaine se modifièrent quand le vicaire général cessa d'être commissaire du Saint-Office, mais ils se maintinrent sous cette forme dans les autres diocèses du royaume. Il revenait à chaque évêque d'exercer les fonctions de juge en matière d'hérésie, en vertu de leur juridiction ordinaire, mais sous le contrôle de Rome 40. A Massa Lubrense, en 1696 encore, les dénonciations en matière de foi devant le tribunal ordinaire de l'évêque étaient considérées comme relevant du Saint-Office.

Le partage des compétences à Naples devint évidemment plus délicat à partir de 1583, davantage d'ailleurs aux yeux des observateurs de l'époque et des historiens d'aujourd'hui que pour les institutions ecclésiastiques elles-mêmes, car il n'y eut jamais de conflit. En 1604, quand l'évêque de Caserta Deodato Gentile fut nommé ministre du Saint-Office à Naples, il reçut une commission « pour certains procès, et non pour l'ensemble des procès ». Sa compétence était limitée aux causes dont il avait reçu la dénonciation, ainsi que celles qui lui étaient spécialement déléguées par la Congrégation romaine 41. Un observateur de la fin du xvII° siècle comprit parfaitement cette subtilité juridique. Quand, en 1691, des protestations éclatèrent contre la politique du ministre de l'Inquisition de l'époque, l'évêque de Cava, Antonio Bulifon définit ainsi les compétences respectives du vicaire général et du ministre du Saint-Office et leur complémentarité : « Ce monseigneur — l'évêque de Cava — est le premier ministre du Saint-Office du royaume, lequel selon les cas instruit les procès ou les faits touchant à sa fonction et les envoie à Rome, d'où lui viennent les ordres sur ce qu'il doit faire, emprisonner, libérer, etc. Entre ce tribunal et celui

du Saint-Office de l'archevêché, il n'y a aucune différence. Seulement, celui du Saint-Office dont est supérieur Monseigneur de Cava s'étend à tout le royaume et pour la ville de Naples est semblable à celui de l'archevêché. Ces deux tribunaux vont de pair : la cause reste tout simplement au premier des deux

qui en a été saisi 42. »

On n'insistera jamais assez sur la grande souplesse et, par suite, la grande efficacité de ce montage juridique. Le ministre délégué pouvait, suivant les circonstances, suivre différentes voies : faire l'instruction de la cause et envoyer le prévenu et son dossier à Rome où le tribunal du Saint-Office procédait au jugement, ou bien juger l'inculpé sur place après avoir préalablement consulté la Congrégation romaine, ou bien, s'il avait affaire à des Napolitains, travailler en collaboration avec le tribunal diocésain. La même panoplie juridique s'offrait d'ailleurs au vicaire général. Ce fut sans doute la dernière solution qui fut la plus fréquemment utilisée. Nous en avons un bon exemple avec le procès Cangiano. Les pouvoirs discrétionnaires dont bénéficiait le ministre délégué et la prudence requise à partir de 1583 pour éviter de réveiller d'anciennes rancunes transformèrent ainsi Carlo Baldino en un véritable protée juridique. Dans les documents, il apparaît tour à tour comme ministre délégué du Saint-Office dès 1583, mais aussi comme simple « chanoine napolitain et consulteur pour les causes de la Sainte Foi » en 1589, ou encore, pour juger un moine capucin en 1587, en tant que « commissaire délégué par le Saint-Office de l'Inquisition de Rome, c'est-à-dire par l'Illustrissime et Révérendissime Cardinal de Santa Severina, protecteur dudit Ordre » des capucins 48. En contrepartie, la présence du ministre délégué a toujours semblé mystérieuse et sa fonction occulte, ce qui a contribué à créer autour de lui une légende politique qui amplifia de façon erronée son rôle effectif. Au début du xvIIIe siècle, la charge de ministre de l'Inquisition disparut et les évêques se retrouvèrent seuls avec la compétence de juger en matière de foi, compétence qui, nous venons de le voir, ne leur avait jamais été retirée. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la pragmatique royale du 29 décembre 1746, qui interdit aux évêques et archevêques du royaume de procéder, dans les causes de foi, selon les principes du Saint-Office. Cette mesure visait tout autant à couper, en matière religieuse, les liens existant entre les tribunaux diocésains du royaume et la Congrégation romaine, qu'à nier à la hiérarchie catholique toute compétence sur le contrôle des consciences 44.

II. — LA PRESSION JUDICIAIRE.

Cette définition du cadre institutionnel nous amène tout naturellement à nous interroger sur la pression judiciaire réelle à laquelle furent soumis les Napolitains en matière de foi. Pour cela il nous faut quitter la plage chronologique de cette extrême fin du xviº siècle, pour embrasser le siècle et demi d'activité inquisitoriale en Italie méridionale. Un rapide comptage des procès en matière de foi conservés aux archives diocésaines de Naples offre cette possibilité, à condition d'éviter quelques pièges (voir Tableau I en annexe). Précisons d'abord qu'a été considéré comme procès, tout dossier ayant dépassé le stade de la dénonciation et pour lequel une première enquête a été amorcée, même si souvent cette enquête a avorté parce que le prévenu s'est enfui ou est mort, ou pour toute autre raison que nous ignorons. C'est ainsi que l'inventaire des archives de Carlo Baldino, dressé à sa mort, distingue entre le « procès jugé », c'est-à-dire mené à son terme, et l' « information » et l' « interrogatoire comme prévenu », qui sont des dossiers d'instruction dont nous ne connaissons pas l'issue 45. Pour pondérer cette petite enquête chiffrée, il convient de faire deux remarques sur la représentativité du fonds. Nous avons vu tout d'abord qu'il est hétérogène puisqu'il regroupe l'activité judiciaire du tribunal diocésain limitée au diocèse, et celle du commissaire de l'Inquisition, qui s'étendait théoriquement à l'ensemble du royaume. On ne révèlera pas de secret en disant par anticipation que la très grande majorité des pièces conservées concernent Naples et son diocèse, très peu le reste du royaume. La deuxième remarque touche la conservation matérielle des archives. Dans quelle mesure les procès conservés reflètent-ils l'activité réelle des deux instances judiciaires? Il faudra bien tenter de répondre à cette question, si l'on veut peser de manière satisfaisante la pression religieuse en Italie du sud pendant la période de la Contre-Réforme.

Entre 1564, date du premier procès conservé, et 1719, le fonds diocésain des procès en matière de foi comprend 1941 procès datés. D'entrée de jeu, une évidence s'impose : pendant ce siècle et demi pris en considération, plus de la moitié des procès furent ouverts dans les cinquante premières années. Dès

la décennie 1570, les plus hauts niveaux de la répression furent atteints et le point culminant se situe dans la période 1590-1609 avec une moyenne de plus de 25 procès conservés par an. L'arc de temps 1570-1620, dates rondes, circonscrit bien le moment où la politique de la Contre-Réforme s'affirme, où l'appareil ecclésial est réorganisé et où l'encadrement du clergé et des fidèles est renforcé. Il faut noter cependant que la répression judiciaire n'est qu'une voie parmi d'autres d'une stratégie plus globale. A la multiplication des procès contre toutes les croyances ne correspondant pas aux dogmes fixés par le Concile de Trente, contre tous les comportements religieux jugés déviants - « contre tous ceux qui dévient de la voie du Seigneur et de la foi catholique », précise la bulle Licet ab initio —, répond un effort pédagogique qui se manifeste dans la tenue plus fréquente des synodes diocésains, des visites pastorales et des visites ad limina, la création de nouvelles congrégations religieuses et la réorganisation des anciens ordres, l'accent mis sur la catéchèse et l'encadrement des laïques dans les confréries. La courbe des procès de Naples confirme donc, dans la pratique, l'existence de ce binôme « consentement ou répression » qui constitue l'ossature de l'idéologie catholique à l'époque moderne 46. L'Eglise catholique qui s'est donnée pour but de reconquérir la totalité de son monopole religieux n'admet aucune atteinte portée à son pouvoir dogmatique ou institutionnel. L'activité soutenue du tribunal diocésain, épaulé par la présence du ministre de l'Inquisition en est la manifestation la plus tangible.

Un retournement de la conjoncture répressive s'opère dans la décennie 1620. Par paliers successifs, la baisse du nombre des procès est rapide jusqu'à un premier minimum atteint aux alentours de la Révolution napolitaine de 1647-1648. Plusieurs raisons concourent à ce brusque déclin. Tout se passe comme si les juges ecclésiastiques voulaient procéder avec prudence avant d'engager une nouvelle poursuite en matière de foi. L'investissement des années post-conciliaires commence peut-être à porter ses fruits et l'Eglise catholique porte son intérêt vers d'autres directions. On voit en effet de nouveaux modèles culturels prendre leur essor, comme la sainteté locale. Entre 1618 et 1624 précisément, s'ouvrent les premiers procès de béatification des grandes figures de la Contre-Réforme napolitaine : la prophétesse Orsola Benincasa, le dominicain de la Congrégation de la Sanità Marco Maffei da Marcianise, le théatin Andrea Avellino ou le jésuite de Lecce Bernardino

Realino 47. Pour rester dans le même domaine, c'est aussi dans les années 1620 mais surtout 1630, qu'est lancé le grand mouvement dévotionnel d'élection de nouveaux saints patrons par les villes et les villages d'Italie méridionale. Cette pratique suscita un réel engouement auprès des élites et des populations, et, en quelques années, la cohorte des saints protecteurs et des intercesseurs célestes grossit de plusieurs centaines d'unités 48. A l'inverse, il semble bien que les agents des premiers temps de la Contre-Réforme connaissent un certain essoufflement. C'est le cas des ordres religieux qui, après un gonflement exceptionnel de leurs effectifs, de leurs biens et de leurs couvents à la fin du xvie siècle et au début du xviie siècle, commencent à marquer le pas en cette fin de première moitié du xvII° siècle, jusqu'à ce que le pape Innocent X, par son enquête de 1650, les incite à une gestion plus rationnelle de leurs biens. La baisse d'activité du tribunal diocésain et du ministre de l'Inquisition à Naples traduit certainement l'hésitation et le flottement qui durent se manifester parmi les cadres ecclésiastiques dans cette période transitoire marquée de surcroît par de fortes tensions sociales et une grave crise économique qui débouchèrent sur la Révolution de 1647 et le cataclysme épidémique de 1656.

La tendance à la baisse de l'activité judiciaire en matière de foi s'arrête au milieu du siècle, le tournant étant constitué par la peste de 1656. Les niveaux restent stables au moins jusque vers 1690, avec deux petits maxima dans les décennies 1650 et 1670. Plusieurs indicateurs mettent en évidence un renouveau de la politique tridentine pendant cette période, même si elle se fait à partir de bases différentes. Si les ordres religieux ont perdu tout dynamisme, des études récentes et convergentes ont montré le net regain des ordinations sacerdotales dans la région de Naples dans la seconde moitié du siècle et le succès des congrégations de prêtres séculiers, comme les Pii Operai, les Prêtres de la Mission ou les Lazaristes, en attendant les Redemptoristes 4º. Prenons un autre exemple, celui du livre religieux. La courbe de la production du livre hagiographique, qui paraît tout à fait représentative de l'édition religieuse en Royaume de Naples, offre un profil en bien des points semblable à celle des procès en matière de foi : même montée en puissance dans les années 1570 à 1620 avec un premier haut niveau atteint dans le premier quart du xvII° siècle, même tassement entre 1630 et 1650, vigoureuse reprise dans

la seconde moitié du xvIIe siècle dans ce qu'il faudrait bien appeler une « deuxième Contre-Réforme » 50. Le renouveau de la répression religieuse ne fut donc pas un phénomène fortuit, mais plus vraisemblablement concerté, si on en juge par la politique des ministres délégués et par l'opposition qu'elle suscita à Naples.

La querelle sur l'Inquisition s'était rapidement apaisée à la fin du xvie siècle, mais le débat rebondit vers 1660, après la nomination en 1659 de Camillo Piazza, évêque de San Severo, comme ministre délégué. La situation de la ville était catastrophique, à la suite du traumatisme démographique et culturel causé par la peste de 1656. La ville avait sans doute perdu en quelques mois les deux tiers de ses habitants et une forte immigration venait remplir les vides occasionnés par le fléau 51. Face aux bouleversements humains et sociaux, le tribunal diocésain et le Saint-Office pouvaient se présenter comme les défenseurs des valeurs traditionnelles de la société catholique. Il suffit simplement de relever le grand nombre des procès pour bigamie après 1656. Mais le nouveau commissaire du Saint-Office fit preuve d'un tel zèle qu'il remplit rapidement les prisons dont il disposait à travers la ville. En 1660, il s'offrit le luxe de condamner le financier marrane d'origine portugaise Duarte Vaaz, comte de Mola. Il créa ainsi l'unanimité des sièges nobles contre sa personne. En avril 1661, le vice-roi comte de Penaranda se résolut à l'expulser du royaume 52.

Mais c'est à la fin du xvIIe siècle que l'hostilité des intellectuels napolitains envers les tribunaux religieux se montra plus résolue. Le procès qui s'ouvrit en 1691 contre les cartésiens accusés d'athéisme mit évidemment le feu aux poudres. Le commissaire de l'Inquisition Giambattista Giberti, nommé en 1690, ne fut pas remplacé lorsqu'il cessa son activité et, au début du xvIIIº siècle, le tribunal diocésain restait seul à instruire et juger les procès en matière de foi. Son activité d'ailleurs déclina irrémédiablement et les procès devinrent de plus en plus épisodiques, si bien qu'en 1717, 1718 et 1719 il n'y en eut même pas. Quand, en 1746, le roi Charles de Bourbon supprima le Saint-Office à Naples, c'est une institution vidée de sa substance qu'il achevait.

Une étude de l'activité inquisitoriale ne peut cependant se contenter du simple flux des procès conservés. On peut déjà nuancer ou compléter les conclusions précédentes grâce au fonds des dénonciations qui ne donnèrent pas lieu à l'ouverture d'une

enquête. Il est difficile de se faire une idée des raisons pour lesquelles des dénonciations écrites ou orales — ces dernières portaient le nom de « comparution spontanée » — restaient sans réponse de la part des autorités judiciaires. On ne peut avancer que des hypothèses : la dénonciation pouvait ne pas remplir les conditions formelles requises par la procédure inquisitoriale et les juges considérer qu'elle n'était pas digne de foi et ne devait pas être prise en considération; ou bien, pour des raisons techniques, le tribunal était débordé et devait opérer un choix; ou bien on peut imaginer aussi une divergence entre l'offre et la demande, les dénonciateurs ne cessant de réclamer l'intervention des tribunaux religieux, alors que les autorités ecclésiastiques, pour des raisons politiques qui leur étaient propres, estimaient devoir relâcher la pression judiciaire ou n'étaient plus capables de l'exercer 53.

La courbe des dénonciations non suivies d'enquête se présente bien souvent comme un négatif de la courbe des procès. Peu nombreuses à la fin du xviº siècle, elles atteignent un haut niveau dans la première décennie du xvII° siècle. Cette croissance soutenue prouve le succès que rencontra l'institution auprès des utilisateurs et le large consensus que la Contre-Réforme s'acquit dans la population napolitaine, à tel point que le Saint-Office fut certainement incapable de répondre, pour des raisons techniques, à la demande de remise en ordre dogmatique que lui formulaient les fidèles. Jusqu'en 1630, le tribunal diocésain et le commissaire de l'Inquisition ouvraient, aussi souvent qu'il leur était possible, une enquête lorsqu'ils recevaient une dénonciation sur le fait de la foi. Par contre, quand le rythme des procès s'essouffle à la fin de la première moitié du siècle, les dénonciations s'envolent. La pause constatée dans la répression religieuse semble bien être le résultat d'une remise en question, au sein même de l'appareil ecclésiastique, des moyens utilisés jusque-là par la politique de Contre-Réforme.

Dans la deuxième moitié du xvII° siècle, on assiste à un nouveau retournement de tendance, avec une baisse sensible des dénonciations restées sans effet, parallèle à la reprise de la répression opérée par les juges du Saint-Office. A partir des années 1680, les dénonciations se multiplient pour culminer à leur plus haut niveau dans la décennie 1720. Il faut noter ce fait culturel assez surprenant, la divergence profonde entre les intellectuels napolitains opposés au principe d'un tribunal de la foi et de l'ingérence du pouvoir ecclésiastique dans le contrôle des

consciences et des croyances, et l'opinion publique la plus large qui ne nourrissait pas une telle hostilité ou du moins de tels scrupules. La justice religieuse avait encore à Naples de nombreux partisans et de nombreux utilisateurs potentiels et elle disparut davantage à cause des contradictions internes des classes

dirigeantes que sous la pression des populations.

Reste à savoir maintenant si les procès conservés qui fournissent la base tangible de notre documentation sont bien représentatifs de la réalité de l'activité judiciaire. C'est une question à laquelle les historiens ont souvent beaucoup de peine à répondre, car ils ignorent la plupart du temps l'ampleur des pertes que leur documentation a subies au cours des siècles. A Naples, cette question est primordiale quand on sait les vicissitudes que connurent les archives diocésaines jusqu'à une date récente 54. Une estimation est cependant possible. Les archives diocésaines furent créées en 1598 — encore un effet de la remise en ordre contre-réformée —, quand les officiers de la cour archiépiscopale (les mastrid'atti) furent contraints de verser leurs papiers. Les archives diocésaines héritèrent également des papiers des inquisiteurs et nous avons gardé l'inventaire des archives des deux premiers commissaires de l'Inquisition, Carlo Baldino et Benedetto Mandina 55. En vingt et un ans d'activité, de 1583 à 1604, ils ont ouvert quatre-vingt-onze procès ou enquêtes, dont quarante-trois seulement sont actuellement conservés. La perte s'élèverait donc à près de 60 %.

Peut-on se permettre d'appliquer ce même taux de destruction à l'ensemble du fonds diocésain? Probablement, dans la mesure où rien n'indique a priori que l'humidité, les rongeurs et la négligence des hommes aient pu épargner davantage les archives des commissaires de l'Inquisition que celles du tribunal diocésain. On peut donc estimer, de manière approximative, à au moins trois mille-trois mille cinq cents le nombre des procès en matière de foi que les vicaires généraux de Naples et les ministres du Saint-Office ont instruits et jugés conjointement entre 1570 et 1720. Sur ces mêmes bases, il est intéressant de calculer l'incidence réelle qu'eurent les commissaires de l'Inquisition dans l'activité répressive. Entre 1583 et 1604, cinq cent vingt-deux procès ouverts par les vicaires généraux ont été conservés, contre quarante-trois provenant des archives des commissaires de l'Inquisition, soit un rapport de 12 pour 1 environ. Le rôle judiciaire du ministre délégué du Saint-Office à Naples semble avoir été relativement secondaire. Tout au plus

apportait-il au tribunal diocésain une aide en le déchargeant d'une partie de son travail. Sa présence à Naples avait une portée plus politique que pratique, en servant de point d'appui à la Curie romaine, avec la complicité active du nonce apostolique, auprès du tribunal diocésain le plus important du royaume.

Le lecteur est-il disposé à pardonner ces quelques pages indigestes qui l'ont emmené, au prix d'une gymnastique arithmétique sommaire, dans les arcanes de l'histoire quantitative? Cet exercice lui paraîtra certainement d'autant plus futile que les chiffres ainsi étalés sont tous faux, irrémédiablement faux. C'est le constat désolant auquel aboutit souvent l'historien de l'ancien régime, car les documents dont il dispose sont peu fiables et, partant, les résultats auxquels il parvient approximatifs. Acceptons donc le nombre de trois mille-trois mille cinq cents procès comme un ordre de grandeur et cherchons, à partir de là, à comparer le poids de la répression en matière de foi en Italie méridionale à celle qui s'exerçait dans d'autres régions de la chrétienté. Cette confrontation est impossible en Italie puisque aucun travail de ce genre n'y a, à ce jour, été réalisé. Le seul point de comparaison valable est constitué par les tribunaux de l'Inquisition espagnole. A Tolède par exemple, siège d'un des plus gros tribunaux permanents de l'Inquisition espagnole, il s'instruisait environ deux cents procès par an au début du xvie siècle, une trentaine dans la première moitié du xvii° siècle et trois ou quatre dans les « bonnes » années du XVIII° siècle 56.

Les termes de la comparaison manquent à Naples pour le début du xvie siècle, mais avec trente à quarante procès estimés par an à la fin du xvi° siècle et une cinquantaine au début du XVII^e siècle, l'activité judiciaire du tribunal diocésain de Naples et du ministre délégué du Saint-Office semble avoir été supérieure à celle du gros tribunal de l'Inquisition de Tolède. Mais les réalités étaient-elles les mêmes? Les tribunaux permarents de l'Inquisition espagnole contrôlaient un ressort qu'ils quadrillaient efficacement et dans lequel les inquisiteurs étaient tenus d'effectuer des visites régulières. Rien de tel à Naples. La compétence du tribunal diocésain ne dépassait pas les limites du diocèse et quant au commissaire du Saint-Office, il ne se déplaçait jamais en province. Seule la ville de Naples, énorme agglomération de 280 000 habitants au xVII^e siècle, subit les effets d'un sévère contrôle religieux ⁵⁷. Une fois passés les murs de la ville, l'attention des autorités

ecclésiastiques se relâchait. A titre d'exemple, dans les cinquantedeux procès de magie conservés pour la décennie 1580, deux seulement concernent des villages (casali) du diocèse. En octobre 1581, lors d'une visite pastorale, Vincenzo Quadrimani, vicaire général et visiteur général de l'archevêque Annibale De Capua, recut une dénonciation contre le prêtre du village de Pollena, Matteo Busello. Une perquisition à son domicile permit de retrouver des manuscrits et des objets rituels pour des pratiques de magie cérémonielle. Le prêtre ayant fui, il fut excommunié en février 1582. C'est également au cours d'une visite pastorale du vicaire forain Biagio Acciavolo en janvier 1583, que le curé du village d'Arzano, Luigi Sorgente, fut dénoncé pour les mêmes raisons 58.

Il est plus difficile de se faire une idée de l'activité des tribunaux diocésains de province en matière de foi, car les archives diocésaines sont souvent inaccessibles et presque toujours non inventoriées, quand les fonds judiciaires n'ont pas purement et simplement disparu 59. Prenons cependant l'exemple de la partie septentrionale de la presqu'île de Sorrente. Les archives diocésaines de Sorrente regroupent les archives des anciens diocèses de Sorrente, Castellammare, Vico Equense et Massa Lubrense. Pour une période allant de 1581 à 1774, huit procès en matière de foi ont été conservés : trois pour Massa Lubrense, trois pour Vico Equense, un pour Sorrente et un pour Castellammare. Peu de choses en définitive, si on considère que ces tribunaux diocésains ont connu une activité soutenue en matière civile et criminelle. Cet exemple est isolé et n'a qu'une valeur indicative limitée. Il faudrait multiplier les enquêtes locales, mais il est sûr qu'en matière religieuse les trois millions de provinciaux échappèrent à la forte pression à laquelle furent soumis les trois cent mille habitants du diocèse de Naples. L'Eglise catholique rencontra, dans le domaine de la gestion administrative et idéologique, les mêmes obstacles qui limitèrent l'exercice de l'autorité royale en dehors de la région napolitaine proprement dite.

III. — LES STRATEGIES DE LA REPRESSION.

Au cours des cent cinquante années pendant lesquelles les institutions judiciaires en matière de foi ont fonctionné avec une certaine régularité, la politique répressive n'a pas toujours

suivi les mêmes voies. On imagine facilement que les délits religieux aient changé selon l'ordre des urgences. En 1542, la bulle Licet ab initio ne prenait en considération que l'hérésie, c'est-à-dire le protestantisme. Les inquisiteurs étaient chargés de punir les « mal sentants » et autres suspects d'hérésie, leurs complices et tous ceux qui leur prêtaient aide, conseil et sympathie. En outre, comme toutes les administrations de l'ancien régime, le Saint-Office avait juridiction sur tout ce qui touchait à son fonctionnement interne et pouvait poursuivre tous ceux qui se rebellaient ou s'opposaient à l'action de l'Inquisition, même s'ils n'étaient pas coupables d'hérésie. Mais la compétence des tribunaux inquisitoriaux fut progressivement gonflée grâce à l'élargissement de la notion d'hérésie. Ainsi, Jules III, par la bulle In multis depravatis du 1er février 1554, autorisait-il les poursuites contre les blasphémateurs. Peu à peu, fut considéré comme hérésie tout ce qui attentait aux dogmes et aux sacrements définis par le Concile de Trente. A cela, il faut ajouter le commerce du livre dont l'Eglise catholique prend le contrôle parce qu'il est vecteur d'hérésie, la surveillance des juifs et des musulmans, principalement les nouveaux convertis toujours susceptibles de verser dans l'apostasie, et la répression des pratiques magiques parce qu'elles présumaient, au moins implicitement, le reniement de la foi catholique pour la religion du Diable. La bulle de 1542 n'était donc qu'une loicadre que vint préciser par la suite l'activité normative des souverains pontifes et de la Congrégation romaine du Saint-Office.

Les manuels décrivaient dans le détail les domaines dans lesquels s'exerçait la compétence des inquisiteurs ainsi que la procédure qu'ils devaient suivre. En Italie, le manuel qui connut le plus grand succès à l'époque moderne fut certainement le Sacro Arsenale de Eliseo Masini, dont la première édition date de 1621. Les vieux manuels médiévaux n'étaient certes pas passés de mode, puisque le Saint-Office se contenta souvent d'adapter aux nouvelles réalités les procédures de l'Inquisition médiévale, que les juges les utilisaient couramment et que Francisco Pegna réédita et commenta en 1578 le Directoire des inquisiteurs de Nicolas Eymerich (mort en 1399). Mais le manuel d'E. Masini possédait d'évidentes qualités : il prenait en compte la législation la plus récente, l'abandon du latin pour l'italien le rendait particulièrement bien adapté à la situation italienne et sa brièveté en facilitait la consultation. Ce dernier

classe en cinq catégories les personnes contre lesquelles un tribunal du Saint-Office était amené à procéder : « contre les hérétiques et les suspects d'hérésie, contre leurs complices, contre les mages, sorciers et ensorceleurs, contre les blasphémateurs, contre ceux qui s'opposent au Saint-Office et à ses officiers » 60. Pour claire que soit cette classification, elle apparaît difficilement applicable dans la réalité, car beaucoup trop stricte pour refléter la réalité de la pratique judiciaire. En effet, dans un même procès, les chefs d'inculpation peuvent être multiples. Il n'est pas rare de trouver mentionnés ensemble les délits de blasphème, de pratiques magiques et de concubinage par exemple. Une ventilation des procès dans un nombre restreint de catégories nécessite un choix et oblige à ne retenir qu'un seul délit, avec la marge d'erreur ou d'approximation que cela comporte. En outre, deux chefs d'inculpation apparemment identiques peuvent donner lieu à des sentences très différentes. Revenons un instant sur l'affaire Cangiano: l'accusation de pratiques magiques a abouti, dans le cas de Ettore Cangiano, à une sentence relativement clémente parce que l'accusé a été reconnu simplement coupable d'avoir utilisé des conjurations et des talismans, tandis que Antonia Lombarda fut convaincue d'hérésie et d'apostasie. On se retrouve une fois encore devant la difficulté évoquée plus haut : si l'approche quantitative est nécessaire, par son côté réducteur elle témoigne mal de la grande complexité des archives judiciaires d'ancien régime. Le tableau nº 3 sur lequel repose cette analyse des stratégies répressives de l'Eglise de la Contre-Réforme à Naples doit donc être pris cum grano salis, à titre purement indicatif et non pas au pied de la lettre (voir Annexe).

La lutte contre les religions concurrentes a constitué la préoccupation principale des autorités catholiques napolitaines dans les années qui suivirent le Concile de Trente. C'est une stratégie qui consiste à consolider les frontières du catholicisme avant de remettre de l'ordre à l'intérieur. Avec près de 40 % des procès dans la décennie 1570, la répression du protestantisme, de l'islam et du judaïsme occupe de loin le premier poste. Très rapidement, l'affrontement tourne à l'avantage du catholicisme, puisque dès la décennie suivante, elle ne représente plus que 25 % des procès pour se stabiliser à 10-15 % jusqu'en 1640 et disparaître après 1660. C'est le protestantisme qui fut le plus rapidement frappé dès les années 1560, à tel point que les procès instruits contre les protestants après 1570 ne repré-

sentent plus que des cas isolés et concernent avant tout des étrangers (Allemands, Suisses, Anglais et Français), nombreux dans cette grande ville cosmopolite. Ainsi, la brusque flambée antiprotestante de 1654 ne doit pas faire illusion : elle implique douze personnes, toutes étrangères. En fait, les idées réformées ne purent jamais prendre pied en Italie méridionale où elles trouvèrent un environnement hostile. Les survivants du groupe évangélique de Juan Valdès qui passèrent à la Réforme furent éliminés, soit qu'ils aient dû fuir à Genève comme Galeazzo Caracciolo, soit qu'ils aient été exécutés comme Gian Francesco Alois. Les exécutions se poursuivirent jusqu'en 1568. De même, le valdéisme resta limité à quelques communautés villageoises de Calabre et de Pouille à cause de son caractère ethnique qui empêchait le prosélytisme. Les massacres de 1561 et la conversion forcée des survivants finirent par l'étouffer.

Les juifs n'étaient pas du ressort des tribunaux religieux. Le Saint-Office interdisait l'édition des livres en langue hébraïque servant au culte et pourchassait les marranes, ces juifs convertis souvent de force et qui pratiquaient leur ancienne religion en secret. Dans ce cas, il y avait apostasie et les autorités religieuses se montraient habituellement impitoyables. A la fin du Moyen Age et dans la première moitié du xviº siècle, de puissantes communautés juives prospéraient dans les villes d'Italie méridionale où elles s'adonnaient au commerce et au prêt, en l'absence d'une bourgeoisie autochtone. Le premier livre en langue hébraïque fut même imprimé à Catanzaro 61. Ces communautés furent renforcées par l'afflux de familles fuyant les persécutions antijuives de l'Inquisition espagnole, puis vers le milieu du siècle des nouveaux convertis s'installèrent à Naples pour s'employer dans la bureaucratie espagnole. Les juifs furent expulsés du royaume dans la seconde moitié du xvie siècle et les tribunaux ecclésiastiques de Naples participèrent, à leur manière, à cette vague antisémite. La cible en fut les familles marranes restées fidèles à leurs convictions judaïsantes et les exécutions furent nombreuses entre 1569 et 1572. Jamais, dans aucune autre circonstance, le Saint-Office ne se montra aussi féroce.

Contre l'islam, la bataille fut, semble-t-il, plus rude et plus longue, mais les autorités religieuses firent preuve d'une plus grande patience qu'à l'égard du judaïsme. Il faut dire que les enjeux étaient différents. L'Italie méridionale était encore à la fin du xvi° siècle, une terre de contact entre le monde chrétien

et le monde musulman. Les échanges reposaient sur le commerce et sur la guerre, et si l'histoire rappelle volontiers les incursions barbaresques sur les côtes napolitaines, elle est beaucoup plus discrète sur les razzias des pirates italiens en Afrique du nord. En Royaume de Naples, vivaient de fortes colonies musulmanes, principalement en Pouille et à Naples. Dans les campagnes, contrairement sans doute à la Sicile 62, les esclaves mauresques étaient en voie d'assimilation, mais ils constituaient encore de nombreuses communautés dans les villes. L'aristocratie et la bourgeoisie y recrutaient leur domesticité. Au xvII° siècle encore, Innocenzo Fuidoro — dont les Journaux sont une précieuse source d'information sur la société —, toujours critique sur l'évolution des mœurs de son temps, reprochait à ses contemporains napolitains l'emploi d'une forte main-d'œuvre servile, à tel point que le plus petit artisan possédait son esclave. Il avance les chiffres de 10 000 à 12 000 esclaves et estime à plus de 400 par an les conversions au christianisme dans la seule ville de Naples 63. Convertis de force ou par désespoir, leurs convictions catholiques étaient bien fragiles et ils pratiquaient souvent à l'insu de leurs maîtres les rituels musulmans. Il faut ajouter aussi de nombreux cas de conversion de chrétiens à l'islam, car, en Italie méridionale, la protestation religieuse se manifestait moins par un passage du catholicisme au protestantisme que par un passage du catholicisme à l'islam et par la fuite à Alger. Le tribunal diocésain et le commissaire de l'Inquisition jugèrent ainsi de nombreux procès d'apostasie à la fin du xviº siècle et au début du xviiº siècle. Dans la décennie 1570, ils représentent un quart des délits religieux jugés à Naples, puis baissent peu à peu à moins de 10 % au début du xvIIe siècle pour disparaître au milieu du siècle. Dans une certaine mesure, la courbe de la répression reflète l'assimilation progressive des communautés de culture musulmane et le tarissement de l'approvisionnement en esclaves. Dans la deuxième moitié du xviie siècle, la conversion édifiante de l'esclave musulman cesse d'être un topos de la propagande catholique 64.

Le rôle de la justice religieuse à la fin du xvie siècle consista en premier lieu à défendre les frontières menacées de la catholicité. Cette lutte prit, dans les pays de l'Europe méditerranéenne, des aspects spécifiques : échec précoce de la Réforme, intolérance contre les juifs et les marranes, présence massive de l'islam. Comme l'Inquisition espagnole au xviº siècle, la justice reli-

gieuse à Naples favorisa, sur une échelle plus réduite et de manière moins systématique, l'uniformisation culturelle de l'Italie méridionale. On a beaucoup insisté sur le caractère religieux des « croisades » contre les vaudois de Calabre en 1561, on a plus récemment relevé leur aspect proprement féodal, on a rarement noté leur côté ethnique. Comme les communautés vaudoises de la Pouille qui reçurent en 1563 les missions jésuites, les communautés de Calabre étaient peuplées de Provençaux arrivés au cours des cent années précédentes et non encore assimilés. C'était également l'assimilation de la minorité ethnique musulmane que recherchaient les autorités religieuses, au moment où les conciles provinciaux de Pouille et de Calabre s'efforçaient d'éliminer le rituel grec de la liturgie utilisée par les communautés grecques et albanaises installées dans ces régions 65. L'Italie du sud était encore, à l'aube des temps modernes, une mosaïque ethnique favorisée par l'enclavement géographique. La formation de l'Etat moderne et les efforts de centralisation finirent par se heurter à cette diversité culturelle. Si leurs intérêts divergèrent parfois et si les frictions qui résultèrent de cette opposition furent souvent violentes, il est cependant certain que l'Eglise napolitaine épaula l'Etat monarchique moderne dans sa politique d'unification culturelle du royaume ou que, tout au moins, les deux pouvoirs procédèrent dans le même sens.

Faire respecter le dogme et les sacrements de l'Eglise catholique constituait, bien évidemment, l'un des principaux devoirs des autorités judiciaires. Même quand elles ne faisaient pas référence à des systèmes religieux concurrents comme les différentes confessions réformées, le judaïsme ou l'islam, les infractions étaient fréquentes, tant certains points du dogme, comme la croyance au purgatoire, le culte des saints et de la Vierge, suscitaient parfois des réticences. Ces cas de révolte individuelles se doublaient souvent du non-respect de la pratique sacramentelle et il n'était pas rare de voir passer devant les juges du tribunal diocésain ou le ministre du Saint-Office des individus accusés d'enfreindre la règle du jeûne du Carême ou du vendredi ou l'obligation de la communion annuelle. Pendant toute la période étudiée, ces cas de délits restent relativement stables en se situant entre le quart et le tiers des procès conservés. On peut noter cependant de sensibles différences selon les époques entre les infractions poursuivies. Dans un premier temps, à la fin du xvie siècle et au début du xviie siècle, la

répression mit l'accent sur le respect du dogme. Sont visés l'hérésie proprement dite quand elle remet en question l'un des fondements théologiques du catholicisme, et le blasphème. Mais très rapidement le dogme, confirmé par le Concile de Trente et inculqué par la catéchèse, la prédication et la direction de conscience, ne suscite plus de critiques conscientes dans l'hérésie ou inconscientes dans le blasphème. Apparaissent alors devant les tribunaux religieux d'autres formes de protestation envers le catholicisme triomphant. Ce sont les procès contre l'irrespect de la discipline sacramentelle et des préceptes de l'Eglise catholique qui deviennent plus fréquents, ainsi que les délits se situant à la limite de la criminalité commune et de l'infraction religieuse parce que l'accusé avait porté atteinte aux objets sacrés (vol sacrilège, bris d'image) ou au personnel du Saint-Office dans l'exercice de ses fonctions. Il faut attendre l'extrême fin du xvIIe siècle pour retrouver des poursuites proprement doctrinales avec les procès contre les quiétistes en 1689 et contre les « athées » en 1692 66.

On peut réserver une place particulière aux procès touchant les règles du comportement chrétien en matière familiale et sexuelle. L'Eglise de la Contre-Réforme tend à imposer en ce domaine ses nouvelles normes qui se résument ainsi : l'union hétérosexuelle dans le cadre du mariage monogamique, valorisée par le sacrement de l'Eglise. Ce modèle s'appuie sur le mythe de la Sainte Famille qui connaît une grande diffusion et un grand succès au xvIIe siècle 67. Le contrôle de la vie sexuelle restait largement du domaine de l'administration ordinaire et les tribunaux religieux ne prenaient en considération que les cas graves d'atteinte aux sacrements. Nous avons déjà noté la place particulière de la sodomie, objet de conflits entre la justice ecclésiastique et la justice royale, mais le tribunal diocésain et le ministre du Saint-Office se réservaient la connaissance des entorses au sacrement du mariage (bigamie), au sacrement de l'ordre (concubinage des prêtres) et au sacrement de la confession (sollicitation ad turpia, c'est-à-dire les propositions sexuelles faites par les confesseurs à leurs pénitentes à l'ombre du confessionnal). Les procès de ce type sont rares jusqu'à la dernière décennie du xyi° siècle où ils atteignent 8 % des procès conservés pour monter à plus de 20 % dans la décennie 1620. Les taux se stabilisent pour quelque temps puis s'envolent dans la décennie de la peste. On peut ainsi relever deux procès seulement en 1655, un en 1656 l'année de la peste, mais

onze en 1657, sept en 1658 et six en 1659. La population de Naples fut décimée par le fléau et se reconstitua par immigration. La désorganisation sociale engendrée par l'épidémie favorisa l'éclatement des normes culturelles. Tout en diminuant en nombre absolu, les poursuites contre les transgresseurs des valeurs morales en matière familiale et sexuelle restent proportionnellement importantes jusqu'à la fin de la période envisagée.

Avec une moyenne de quatre procès sur dix pendant un siècle et demi, la magie constitua bien la principale préoccupation des autorités religieuses et le premier poste de la répression, mais dans ce domaine également la politique de l'Eglise napolitaine ne fut pas égale sur toute la période. Quand les institutions répressives se mettent en place, la magie cérémonielle apparaît encore comme secondaire face à l'hérésie, puisque les procès de magie ne représentent que 18 % du total dans la décennie 1570 et 29 % dans la décennie suivante. C'est au tournant du siècle que s'inscrit le premier grand changement. Au moment où la répression en matière de foi se fait plus forte, la magie cérémonielle paye le prix le plus lourd. Ainsi les procès de magie s'élèvent brusquement à 45 % de l'ensemble des causes traitées par le tribunal diocésain et le ministre de l'Inquisition dans la dernière décennie du xvi° siècle à un maximum de 54 % dans la décennie 1610. Les cinquante années qui suivent sont marquées par un nouveau retournement de la conjoncture. Si la pression judiciaire en matière de foi semble se relâcher progressivement, la part occupée par la magie chute plus vite encore. pour représenter un quart à un tiers des procès conservés. Dans la décennie 1650, la magie est même largement dominée, dans les préoccupations des juges ecclésiastiques, par les délits contre la morale sexuelle. Mais à partir de 1670, tout bascule à nouveau, car, jusqu'à la fin de la période considérée, un procès sur deux en moyenne concerne les croyances et les pratiques magiques.

Pour comprendre les raisons de ces grandes fluctuations dans la répression de la magie et pour définir en même temps la spécificité du cas napolitain, il faut comparer la situation de l'Italie méridionale à ce qui se passe à la même époque dans le reste de l'Europe. Les termes de la comparaison ne sont pourtant pas rigoureusement identiques, car la magie cérémonielle napolitaine diffère sensiblement de la sorcellerie de l'Europe du nord et de l'est, dans son système de représentation comme dans sa fonction sociale. Mais si magie cérémonielle de l'Europe méditerranéenne et sorcellerie de l'Europe septentrionale ne doivent en aucun cas être mises sur le même plan, la répression qui les frappe à l'époque moderne participe de la même politique ou, du moins, de la même atmosphère. Seules les modalités et l'intensité de la répression varient selon les régions. Or, mis à part la Suède où le maximum de la répression se situe dans la deuxième moitié du xvIIe siècle, et la Pologne où la chasse aux sorcières bat son plein dans la première moitié du xvIII° siècle, partout ailleurs en Europe, là du moins où elle s'est manifestée et où les historiens l'ont étudiée, la lutte des tribunaux contre la sorcellerie connut sa plus grande intensité dans la période 1580-1650. Ainsi, dans les villages du Sussex, les accusations en sorcellerie auprès des tribunaux royaux sont les plus nombreuses entre 1570 et 1595, puis diminuent progressivement malgré des pointes exceptionnelles (en 1645 notamment) pour disparaître aux alentours de 1670. Au Parlement de Paris, les appels venant des juridictions inférieures circonscrivent le maximum de la répression contre le délit de sorcellerie à la période 1580-1620. Ultime exemple avec le Luxembourg : la situation n'y diffère pas sensiblement, même s'il faut distinguer le pays allemand où la pointe répressive se situe à la fin du xviº siècle, et le pays wallon où la chasse aux sorcières culmine entre 1615 et 1630 68.

Dans son ensemble, l'attitude des juges ecclésiastiques de Naples vis-à-vis de la magie cérémonielle ressemble donc sur de nombreux points à celle de leurs homologues laïcs de l'Europe septentrionale confrontés à la sorcellerie : même montée en puissance de la répression dans les années 1580, même maximum au début du xvIIe siècle, même baisse à partir des années 1620. Mais la coupure entre ces deux Europes, celle du nord et celle du sud, ne tarde pas à se manifester, car en fait, le creux du milieu du xvIIe siècle ne marque qu'un assoupissement de la répression. Celle-ci reprend de plus belle une fois la crise passée. Il faut dire que les enjeux, au nord et au sud, étaient sensiblement différents. L'Italie méridionale ne fut jamais atteinte par la psychose du complot satanique qui envoya au bûcher tant de prétendus sorciers ou sorcières. Les interrogatoires du procès Cangiano en sont l'éclatante illustration. Mais contrairement aux juges laïcs de l'Europe du nord qui, vers 1650, prirent conscience de l'inanité de la chasse aux sorcières et commencèrent à n'éprouver que mépris pour ce qu'ils considéraient comme des superstitions populaires, les juges ecclésiastiques d'Italie du sud continuèrent jusqu'au début du XVIII^e siècle à poursuivre les mages, les devins et les guérisseurs. Leur attitude rencontrait d'ailleurs l'approbation de larges secteurs de la population qui leur envoyaient des dénonciations toujours plus nombreuses. L'opposition aux poursuites contre la magie vint de l'extérieur de l'appareil ecclésiastique, des philosophes des Lumières et des juristes favorables au renforcement et à l'autonomie de l'appareil d'Etat par rapport au pouvoir religieux. Mais alors, c'est l'ensemble de la justice religieuse qui est remise en cause et qui s'effondre au début du xvIIIe siècle.

La présence insolite de Carlo Baldino nous aura entraînés très loin de notre point de départ et nous aura poussés à envisager l'ensemble de la répression religieuse dans le Royaume de Naples à l'époque moderne et les instruments juridiques par lesquels elle s'exerçait. Mais désormais, on peut mieux apprécier la spécificité de l'affaire Cangiano. Sur le plan institutionnel, ces années 1586-1588 sont d'une importance capitale pour la justice en matière de foi. Le couple vicaire général - ministre délégué du Saint-Office lui donne une plus grande stabilité et une efficacité renforcée, à Naples et dans sa région tout au moins. Cette situation qui était le fruit d'un compromis politique se révéla en fait d'une souplesse telle qu'elle lui permit de durer pendant plus d'un siècle sans susciter d'opposition majeure. A Naples, le contrôle religieux n'était pas moins intense que celui que l'Inquisition espagnole exerçait en Espagne.

Lorsque son cousin accusa Ettore Cangiano d'être un sorcier, ce type de délit ne constituait pas encore le souci majeur des autorités religieuses de Naples. D'autres problèmes plus urgents avaient retenu jusque-là leur attention. Pourtant, ces années 80 marquèrent un tournant. Le catholicisme en Italie méridionale était parvenu à assurer ses frontières idéologiques en éliminant progressivement les influences réformées et en assimilant les groupes religieux allogènes. L'affaire Cangiano représente ainsi le premier grand procès de magie cérémonielle à Naples, au seuil d'une période où ce délit allait occuper peu à peu le devant de la scène. Son caractère exceptionnel est illustré par l'intérêt qu'y prirent le ministre de l'Inquisition et les cardinaux de la Congrégation romaine, intérêt stimulé par le fait que certaines des personnes impliquées appartenaient au monde des notables de la ville. Les autorités religieuses pensaient sans doute faire un exemple.

CHAPITRE III

CONTROLE RELIGIEUX ET VALEURS SOCIALES

La montée de la répression religieuse au tournant des xvie et xvII° siècles, qui s'exerça en priorité contre la magie, correspondait à une volonté, de la part des autorités ecclésiastiques, d'améliorer leur contrôle religieux sur la société dans l'élan de la Contre-Réforme, et d'imposer le monopole du clergé catholique dans le domaine du sacré. Elle ne signifie certainement pas que les Napolitains de cette époque aient eu plus volontiers recours à un surnaturel non conforme aux enseignements de l'Eglise, ou que leur mentalité ait été plus « superstitieuse » qu'elle ne l'avait été auparavant. Il faut écarter aussi l'idée qu'ils aient soudain éprouvé le besoin impérieux d'une religion plus exigeante, dépouillée de ses scories. Je ne veux pas dire pour autant que le mouvement de Réforme catholique a été superficiel, imposé d'en haut et qu'il ne répondait à aucune demande venant d'en bas. Si cela avait été le cas, il aurait tout simplement échoué. Je pense seulement qu'une courbe des procès de magie est insuffisante pour établir une relation de cause à effet. Les croyances magiques existaient avant que l'Eglise tridentine les aient combattues et elles se sont maintenues après que la répression eut cessé. Contrairement à l'hérésie qui est une forme de révolte consciente contre le dogme dominant, la magie entretient des rapports troubles avec la religion au point que la démarcation entre ces deux catégories reste floue et est toujours sujette à remise en cause. C'est pourquoi, il serait tout aussi hasardeux de prétendre que cette vague de répression ait rendu les Napolitains plus « religieux » ou plus soumis aux préceptes du catholicisme. Pourtant la question reste posée : comment peuton estimer l'efficacité du travail des tribunaux religieux, même si, dans le domaine de la magie, l'Eglise catholique découvrait

moins un nouveau délit qu'elle ne manifestait une volonté plus affirmée de le poursuivre? Etablir une relation de cause à effet entre la fin des poursuites et la disparition des croyances magiques au xvIII° siècle n'aurait aucun sens. Entrer dans les procès, au cœur de ces crises qui nécessitent le recours à la magie et qui déclenchent les accusations des dénonciateurs et l'intervention des autorités, c'est le seul critère qui permette de juger valablement le succès ou l'échec rencontré par l'Eglise catholique. Il faut étudier comment les Napolitains ont répondu aux possibilités nouvelles que leur offrait l'institution inquisitoriale et comment ils les ont utilisées à la lumière de leur système de valeurs sociales et culturelles. Jeu ambigu de l'offre et de la demande dans le domaine culturel dans lequel il n'est pas sûr que les différents partenaires aient eu le même but et recherché le même profit.

Avec la procédure inquisitoriale, les autorités religieuses avaient en main d'excellents atouts. Revenons un instant au procès Cangiano. Souvenons-nous que l'accusation reposait sur les dépositions de deux anciens serviteurs rapportées au commissaire de l'Inquisition par un cousin malveillant. Par la suite, le dénonciateur Cesare Cecere disparut et ne prit même pas la peine de se déplacer devant le tribunal pour confirmer une lettre de dénonciation qui avait pourtant déclenché l'affaire et plongé pas mal de gens dans de sérieux ennuis. On ne le lui demanda d'ailleurs pas. C'était la principale particularité de la procédure inquisitoriale que de placer l'accusateur en position de force. Elle prévoyait bien un certain nombre de garde-fous destinés à empêcher la malveillance généralisée. Si la dénonciation se faisait devant le juge, le dénonciateur devait prêter serment et signer sa déposition. En cas de dénonciation écrite, le dénonciateur devait décliner son identité, présenter les circonstances précises des faits imputés et signer sa lettre 1. Mais ces précautions étaient contre-balancées par de sérieuses garanties d'impunité. D'abord le secret, et le procès Cangiano nous a montré qu'il était respecté. Ensuite, le dénonciateur se sentait d'autant mieux couvert qu'il ne revenait pas à lui de démontrer la véracité de ses accusations, mais à l'accusé de donner les preuves de son innocence. C'était là le résultat de la grande révolution juridique des XIIe-XIIIe siècles où, sous l'influence du droit canon et du droit inquisitorial en particulier, l'Occident était progressivement passé de la procédure accusatoire — dans laquelle l'accusateur devait démontrer la culpabilité de celui qu'il

accusait, et risquait la condamnation au cas où il n'y parvenait pas — à la procédure par enquête (ou inquisition).

Or, les manuels d'inquisition sont clairs : contre l'hérésie, la délation est non seulement licite, elle est un devoir pour le chrétien soucieux de son salut. Face à l'hérésie et au danger qu'elle représentait pour l'institution ecclésiale, les liens familiaux n'existaient plus. S'il le savait hérétique, le père devait dénoncer son fils et le fils son père. Personne ne se trouvait a priori à l'abri d'une information inquisitoriale ouverte à la suite de la dénonciation d'un sycophante mal intentionné. Les manuels d'inquisition ne mentionnaient qu'une seule garantie en faveur de l'accusé, la sagesse et l'honnêteté du juge, qui prenait seul la décision de déclencher une enquête. On comprend facilement que l'accusé se soit retrouvé bien isolé face au couple dénonciateur/juge, ce dernier cumulant souvent les deux fonctions de juge d'instruction et de juge 2. « L'allègement de sa propre conscience » pouvait cacher un alibi commode pour causer du tort à un ennemi. Nous ne saurons jamais si Cesare Cecere était seulement animé de motifs religieux pour dénoncer Ettore Cangiano, mais il est sûr qu'il avait à régler avec son cousin un compte de succession. Le fait d'ignorer par avance si la cour lui accorderait les garanties canoniques ou lui refuserait l'assistance d'un avocat, ne pouvait qu'augmenter les appréhensions de l'inculpé. Ainsi, quand Ettore Cangiano se permettait de menacer Antonia Lombarda de la faire brûler comme sorcière, c'était une hypothèse de départ toujours plausible.

I. — MOYENS ET FINS DE L'AGRESSION.

La meilleure façon de les découvrir consiste peut-être à suivre pas à pas la démarche d'un procès d'inquisition, à partir du moment où l'information judiciaire est ouverte jusqu'au moment où le juge prononce la sentence. En effet, la procédure nous donne une idée précise de l'état d'esprit des juges et des justiciables.

1. — La dénonciation : les saturnales de la vengeance ?

Dans son Sacro Arsenale, le manuel d'inquisition sans doute le plus couramment utilisé en Italie au xviie siècle, E. Masini

spécifiait ainsi les deux manières de procéder pour ouvrir un procès en matière de foi. Le juge pouvait être amené à s'occuper d'une affaire « par voie de dénonciation » ou « par voie d'enquête ». La première façon de procéder a été illustrée par le procès Cangiano et je n'y reviendrai pas pour le moment. L'enquête, par contre, est utilisée « quand il n'y a aucun accusateur ni dénonciateur qui vienne faire connaître le délit au Saint-Office, mais que courent le bruit et la rumeur publique dans une ville, un village ou un lieu quelconque, qu'une personne a fait ou dit quelque chose contre la Sainte Foi, et que ce bruit et cette rumeur sont parvenus aux oreilles de l'Inquisiteur, principalement au travers de personnes graves, honorées et pleines de zèle pour la Foi » 3. La réalité paraît avoir été un peu plus complexe. Il arrivait que certains clercs se fassent arrêter par les sbires de l'archevêché, parce qu'ils déambulaient dans les rues de Naples en habits laïcs et qu'une fouille attentive permettait de découvrir dans leurs poches ou dans leur sac des conjurations magiques. Cette mésaventure arriva au jeune clerc de première tonsure Giovanni Battista de Apulea qui, au retour de la procession du Saint-Sacrement à San Giovanni Maggiore le 15 juin 1582, fut arrêté et fouillé par les gardes. Dans sa besace, on découvrit une feuille de papier sur laquelle était écrite la formule magique suivante : + Jesus + agla + per agla + super agla : + agla + aglatala + + aglatalal + gat + gibel + gabel +. A condition de la glisser dans le trou de la serrure au moment de quitter le domicile, cette conjuration avait le pouvoir d'écarter les intrus de la maison. C'est du moins l'explication que le jeune homme fournit à ses juges. On retrouve dans cette formule des éléments inspirés des Clavicules de Salomon, un des textes de base de la littérature hermétique. Le jeune clerc prétendait avoir trouvé le bout de papier le matin même à l'entrée de la ville, par terre sur la route d'Aversa. Les juges ne le crurent pas 4.

Sur les quarante-sept procès dont il est possible de retracer l'origine, quatre seulement concernent des cas de ce genre. Les quarante-trois autres procès ont bien été instruits selon les deux procédures décrites par Eliseo Masini, mais six seulement par voie d'enquête contre trente-sept à la suite d'une dénonciation. C'est la rumeur publique qui poussa le vicaire général de Naples, lors d'une visite pastorale au village de Pollena en octobre 1582, à ouvrir une enquête sur un prêtre du lieu. Renommé pour être un blasphémateur et un magicien, le sus-

pect avait déjà pris la fuite, mais une fouille de sa maison mit à jour de nombreux écrits magiques 5. Il apparaît toutefois que la distinction, si satisfaisante sur le plan juridique, entre enquête et dénonciation, n'ait pas été aussi facile à établir dans la réalité. Les indices manquent mais on sent derrière la rumeur publique une dénonciation anonyme. Il fallait bien que quelqu'un colportât cette rumeur jusqu'aux oreilles de l'inquisiteur.

Car, ce qui frappe, c'est la présence massive de la dénonciation : cinquante-trois dénonciateurs, alors que pendant ces dix années 1580-1589, le tribunal napolitain s'occupa de cent deux suspects de magie, du moins pour les procès qui nous sont parvenus. Dans une société où les solidarités étaient étroites, la délation restait décidément la forme de contrôle social et idéologique la plus efficace. Les dénonciateurs pouvaient adresser un mémoire au vicaire général ou au ministre de l'Inquisition, ou venir déposer directement au tribunal qui procédait alors à leur interrogatoire. Vingt et une personnes choisirent la première solution, alors que trente-deux autres préférèrent la comparution spontanée. La dénonciation orale était évidemment plus accessible et plus évidente pour une population encore très largement analphabète. Même le recours possible à un écrivain public ou à un professionnel de l'écriture, comme le fit sans doute Cesare Cecere, ne pouvait se concevoir que dans des groupes sociaux restreints, déjà rompus aux pratiques bureaucratiques. Il est intéressant de noter que les femmes optaient massivement pour la dénonciation orale, parce qu'elles étaient doublement démunies : démunies sur le plan culturel car totalement analphabètes, démunies devant l'apparat judiciaire envers lequel elles semblent avoir éprouvé de la crainte. Elles dénonçaient volontiers en groupe, comme pour se donner du courage et se répartir la responsabilité juridique et morale du tort causé.

Toutes les dénonciations n'étaient pas suivies d'effets immédiats. On a vu que le tribunal de la foi a laissé, à certaines périodes, de nombreuses dénonciations sans suite. A la fin du xviº siècle, il se contentait parfois de les classer ou de les ficher, en attendant le moment favorable pour les ressortir et engager les poursuites contre le suspect. C'est ainsi que le 7 juin 1584, Pompilio d'Aragona avait dénoncé par écrit Giovanni Andrea de Rosellis qui prétendait détenir un esprit en son pouvoir. Le tribunal ne prit cette dénonciation en considération que deux ans plus tard, quand il ouvrit une enquête à la suite

de deux autres dénonciations. L'accusé avait déjà été poursuivi en 1580 pour avoir pratiqué la nécromancie et le tribunal attendait sans doute que des indices suffisants se soient accumulés sur son compte avant de l'inculper à nouveau 6. Mais cela supposait des fichiers en ordre et des archives bien tenues. Certains dénonciateurs se souciaient fort peu de cet effet à retardement et n'hésitaient pas, dans leur zèle, à écrire plusieurs lettres coup sur coup, lorsque les résultats se faisaient trop attendre. Le 1er février 1580, Giovanni Caracciolo — il était magnifico et vivait de ses rentes — dénonçait sa voisine, Antonia di Antoniaccio, la femme d'un détaillant de vin, en prétendant que c'était une sorcière. Elle professait comme guérisseuse, mais à l'occasion dénouait les sorts. Il fut convoqué le 2 juillet devant le vicaire général auquel il confirma ses propos. Comme aucune poursuite ne s'engageait, il écrivit de nouveau au tribunal le 30 juillet, mais il en fut pour ses frais, car, malgré son acharnement, le tribunal ne s'occupa jamais de sa voisine 7.

On peut s'interroger sur les motifs qui poussaient certains à dénoncer. Il faut étudier le discours du dénonciateur tel qu'il ressort de la dénonciation écrite ou de la comparution spontanée et le confronter au comportement du délateur tel que l'accusé le décrit dans sa défense. La distance est souvent très grande entre la motivation profonde et sa mise en forme. Apparemment le délateur agit toujours selon sa conscience pour la défense de la foi chrétienne. Il invoque toujours son entière liberté — il dénonce spontanément (sponte) - et le salut de son âme. « Pour décharger ma conscience » est l'expression obligée. Mais le déroulement du procès, quand nous le possédons, fait souvent apparaître des motivations beaucoup moins avouables, même lorsque ce sont des impératifs de discipline ecclésiastique qui sont mis en avant. Le doute est de rigueur quand des moines étaient dénoncés par leur supérieur après que des conjurations magiques ou de la calamité eurent été découvertes dans leur cellule. Mais qui leur avait suggéré d'aller y fouiller? Les monastères napolitains, surtout les grands couvents mendiants, étaient des mondes clos où bien des coups bas étaient échangés. C'est peut-être aussi le sens du devoir religieux qui incita deux carmes de Santa Maria del Carmine, fra' Alessandro et fra' Arcangelo Signoria, à dénoncer le pêcheur Giacomo Marsicano habile à exorciser les possédés. Mais on peut également les soupconner d'avoir voulu se débarrasser d'un concurrent gênant, quand

on sait que les carmes napolitains avaient acquis une solide réputation d'exorcistes dans les milieux populaires.

Même s'il sait que le tribunal religieux considèrera toujours d'un œil favorable sa dénonciation, le dénonciateur sait aussi que pour qu'elle soit prise au sérieux et qu'elle débouche sur une information judiciaire, sa dénonciation doit respecter un certain nombre de conditions formelles qui vont au-delà du simple respect des normes du droit.

Pour déboucher sur l'ouverture d'une information judiciaire et éventuellement sur un procès, la dénonciation doit présenter certains caractères particuliers. La délation en matière de foi instaure en effet une relation entre trois instances, ou actants pour reprendre un terme utilisé par la sociologie : le délateur, le juge inquisitorial, la victime de la délation. L'inquisiteur veille à ce que la vengeance personnelle ne constitue pas la seule motivation de la délation mais il ne peut pas entièrement l'écarter si elle lui permet de mettre la main sur des hérétiques ou des sorciers. Quant au délateur, il se sent protégé par le secret inquisitorial qui lui évite de désigner en public sa victime et donc de se dévoiler lui-même comme cible probable d'une future vengeance. Mais il doit gommer toute marque de singularité dans sa démarche et la placer sous le signe de l'intérêt commun et de la défense de la foi chrétienne. D'où cet étrange chassé-croisé entre le dit et le non-dit, l'intérêt personnel et l'intérêt collectif, le doute et la sincérité, le scrupule et le mensonge qui incite parfois l'historien d'aujourd'hui à ne percevoir que de l'hypocrisie là où s'affrontent deux réalités souvent inconciliables, les relations interpersonnelles et les valeurs éthiques d'une société 8.

Dans cette stratégie de l'agression, plusieurs tactiques s'offrent au délateur. La lettre que Cesare Cecere fit parvenir à Carlo Baldino est de ce point de vue exemplaire. Elle manifeste une parfaite maîtrise des techniques de la délation, parce qu'elle rencontre les attentes de l'inquisiteur. L'auteur parvient à masquer la singularité de sa démarche - la rancœur qu'il éprouve à l'égard de son cousin et la vengeance qu'il veut en tirer — et à la légitimer par la défense de l'intérêt général. L'argument utilisé est celui du complot satanique, auquel Carlo Baldino, par sa formation et par sa fonction, devait se montrer particulièrement sensible. La rivalité entre les deux cousins est alors sublimée en un combat du bon catholique contre un groupe de sorciers agissant dans l'ombre au profit du Diable.

Une telle habileté reste rare. La plupart du temps, les dénonciateurs se contentent d'invoquer leur entière liberté et leurs problèmes de conscience pour justifier leur démarche. Quand les procès sont suffisamment étoffés, les interrogatoires ne tardent pas à mettre à jour les conflits enfouis, ce qui ne gêne nullement les inquisiteurs. Ainsi, que penser de la dénonciation de ce diacre Scipione Chiarella, originaire de Santa Lucia di Serino près d'Avellino, qui en 1589 vint accuser devant Carlo Baldino ses deux anciens camarades, Giovanni Battista Grillo, franciscain au couvent de San Francesco de Salerne, et Orazio Amodeo, étudiant en droit à Naples, sous prétexte qu'ils avaient baptisé et utilisé une calamite, sept ans auparavant. Les actes du procès sont trop courts et trop peu explicites pour qu'on puisse se faire une idée exacte des relations qui existaient entre ces trois personnages. Il semble toutefois qu'elles n'aient pas été excellentes, car, dans leurs dépositions, les deux inculpés n'hésitèrent pas à accuser Scipione Chiarella de pratiquer lui-même la magie. Ne se vantait-il pas « qu'un de ses frères, examinateur au Conseil, était allé en Suède interroger la reine de Suède [sainte Brigitte?] et qu'il avait dit qu'il avait eu de la reine beaucoup de choses et, entre autres, un morceau de la Grande Bête et aussi un morceau de calamite » 9.

Sept ans. Scipione Chiarella avait attendu sept ans pour ruminer une vengeance dont nous ne saisissons pas aujourd'hui toute la signification. C'est le délai que s'accorda Fabio Nazario, un notaire de Bénévent, pour mûrir sa contre-attaque et décocher sa flèche au moment approprié. Son histoire est très instructive. Le 9 mars 1589, il allait dénoncer à Clemente Polito, le vicaire général de Bénévent, les barons de Pago Diana Brancaccio et son fils Giancola Cutillo, pour une affaire remontant à sept années auparavant. A cette époque, Fabio Nazario était notaire de la cour archiépiscopale de Bénévent et avait eu pour mission de transférer à Bénévent Catarina Cioffa, originaire de Massa Lubrense mais femme de Pomponio Pesce de Bénévent, qui avait été inculpée de sortilèges par la cour archiépiscopale de Sorrente et qui s'était déjà enfuie une première fois. Le notaire était seul pour accompagner la prévenue et tout naturellement, sur la route de Sorrente à Bénévent, il s'arrêta à Naples et demanda l'hospitalité aux barons de Pago qui possédaient un petit palais dans le faubourg de Saint-Antoine. Fabio Nazario prétend qu'il avait pris toutes ses précautions, mais Catarina Cioffa réussit à s'enfuir avec la complicité manifeste

des patrons du lieu. Cette mésaventure lui avait coûté son office de notaire à la cour de Bénévent et il n'attendait que le moment favorable pour régler ses comptes. L'occasion se présenta quand les barons de Pago commencèrent à connaître de sérieux ennuis avec la cour archiépiscopale de Bénévent. En 1582, c'était lui qui était en état d'infériorité et il avait dû subir la loi des feudataires. En 1589, la situation se retournait et il pouvait placer sa botte 10.

Cette volonté de réparer par une accusation en Saint-Office un tort précédemment causé est exprimée avec la plus grande crudité par le cas de Giovan Andrea de Rosellis. Ce jeune étudiant en philosophie connut de gros ennuis avec l'Inquisition à cause de son fort penchant pour la vantardise. En 1580, il fut inculpé à la suite d'une dénonciation lancée par Vincenzo de Raho, son ennemi littéraire. Nous reviendrons plus loin sur cette affaire exemplaire et richement documentée. Attardons-nous plutôt sur la tactique employée par le jeune homme pour rétablir une situation passablement compromise. L'homme était aux abois, car les dénonciations se multipliaient contre lui et cette nouvelle agression, d'autant plus efficace que son persécuteur se proclamait la veille encore son ami, avait eu pour effet de le blesser dans son intégrité et de ruiner son crédit. Sa contreattaque désespérée constitue le paradigme même de la tactique erronée. De sa prison, il envoya au tribunal une lettre de dénonciation, non pas contre son délateur mais contre le neveu de ce dernier, Alessandro Palumbo, en l'accusant de pratiquer lui aussi la nécromancie. Il se doutait bien que le tribunal s'étonnerait qu'il n'ait pas fait sa dénonciation plus tôt, et il justifia ainsi cette démarche tardive. « Il est de notoriété publique qu'il - Alessandro Palumbo - a adoré un Démon et que finalement ce Démon lui est entré dans le corps. Et parce qu'avant que le dénonciateur — lui-même, Giovanni Andrea de Rosellis — ne soit incarcéré, on lui a dit que Alessandro était mort, il n'est pas venu le dénoncer, mais maintenant qu'il a entendu dire qu'il est vivant, pour décharger sa conscience et démontrer la malveillance et la mauvaise conscience de Vicenzo di Rao dont Alessandro est le neveu, et qui a accusé ledit Gio. Andrea de ce dont il craignait que ledit Gio. Andrea accuserait lui-même son neveu, il supplie chaudement Votre Seigneurie Révérendissime d'ouvrir une information qui découvrira un complot contre ledit Gio. Andrea et la grande injustice de ces gens-là. » L'information fut effectivement ouverte, mais il s'avéra que Alessandro

Palumbo, qui était un marchand, résidait alors dans les Abruzzes où il était gravement malade, et qu'il n'était pas en état de répondre à la convocation du tribunal. Soucieux de restaurer l'intégrité de sa personne face aux attaques sournoises de son adversaire, Giovanni Andrea de Rosellis cherchait à discréditer ce dernier. Mais pressé par le temps, il s'y prit mal d'une double manière. Sa première erreur fut de contre-attaquer à contretemps, alors que nous avons pu constater toute la science que déployaient les dénonciateurs pour asséner à leur victime le coup fatal au bon moment. Sa deuxième erreur consista à manifester crûment son esprit de vengeance, ce que les inquisiteurs ne pouvaient pas admettre. Non qu'ils aient été dupes de la pureté des intentions des délateurs, mais ces choses ne devaient pas se dire ni s'écrire. En ce sens, Giovanni Andrea de Rosellis se disqualifiait encore un peu plus aux yeux de ses juges, qui ne furent pas tendres avec lui 11.

Dans ce rapport déséquilibré entre le délateur et sa victime, l'Eglise catholique tenait le double rôle de juge et de partie. Grâce à la confession, son intervention était discrète mais efficace. Presque tous les délateurs reconnurent d'ailleurs avoir été poussés à la dénonciation par leur confesseur. Ce pouvoir de la confession semble avoir été particulièrement contraignant à l'article de la mort, au moment où le pénitent se déchargeait des remords de sa conscience avant de prendre congé de la vie. C'est ainsi que Leonardo Cappucino, un officier de justice de la Vicaria qui, à l'occasion, savait se faire tueur à gages, dénonça en montant sur le gibet en 1586 Giovanni Angelo Tortora qui pratiquait la nécromancie pour rechercher des trésors 12. De même, en 1584, un grand procès fut déclenché par le tribunal diocésain contre plusieurs guérisseuses du Castel Nuovo, parce que la fille de l'une d'entre elles, Silvia Telese, avait révélé ses secrets au prêtre de la forteresse venu pour lui administrer les derniers sacrements 13. Ces dénonciations à l'article de la mort constituent évidemment des cas extrêmes, mais elles ont l'avantage de nous rappeler que, la plupart du temps, malgré l'intention de nuire évidente dans toute démarche de délation, il existait aussi une dimension morale qu'il ne faut pas négliger. On aurait tort d'interpréter cette ambivalence comme une simple hypocrisie, parce que les deux termes nous paraissent difficilement conciliables. Elle fait simplement référence à des schèmes mentaux qui nous sont devenus étrangers, fondés sur le sentiment de la culpabilité (le sens du péché) et son corollaire, le repentir.

Ce code d'éthique religieuse constituait la seule justification morale de la délation et il nous aide à comprendre comment cette dernière a pu occuper une place centrale dans la procédure pénale, alors que de nos jours le délateur dévoilé est rejeté par le groupe. Ce sens du péché justifie aussi des comportements parfois incompréhensibles à l'observateur d'aujourd'hui, quand des amis ou des complices dénonçaient avec une bonne foi apparente leurs anciens compagnons. L'Eglise catholique favorisa une telle attitude grâce, en particulier, au pouvoir qu'elle acquit dès la fin du xviº siècle dans le contrôle des consciences par la pratique de la confession fréquente. En outre, le code de procédure inquisitoriale prévoyait la plus grande indulgence pour le coupable repenti qui coopérait avec les autorités et qui acceptait de charger ses anciens complices, comme les juges accordaient volontiers les circonstances atténuantes à l'inculpé qui reconnaissait sincèrement ses fautes et en demandait pardon 14.

Deux exemples illustreront ce cheminement vers la délation à travers le doute et le scrupule. Le premier est tiré de ce procès que subit Giovanni Andrea de Rosellis en 1580. Les protagonistes nous en sont désormais connus. Vincenzo de Raho qui dénonce son ancien ami incarcéré sous le coup d'une première délation, comparaît spontanément devant le vicaire général qui l'interroge. Son récit révèle le rôle primordial de la confession. A l'occasion du Jubilé de 1580, il était allé à l'église du couvent des Saints Severino et Sossio, pour se soumettre à une confession générale. Le père Mauro auquel il s'était adressé lui avait posé la question de rigueur : était-il en relation avec un excommunié ou un hérétique? Vincenzo lui avoua qu'il connaissait Giovanni Andrea de Rosellis et que celui-ci se vantait de posséder des livres de magie et d'évoquer les esprits. Le religieux pria Vincenzo de lui faire rencontrer son ami, mais l'entrevue ne put avoir lieu car le père Mauro avait dû quitter Naples peu de temps après. A la veille de la Saint-Jean-Baptiste, Vincenzo se confessa de nouveau, mais cette fois-ci à l'église de San Paolo Maggiore, auprès d'un théatin auquel il fit le même récit. A sa demande, Vincenzo lui amena Giovanni Andrea qui fut soumis à une confession de deux heures. Pendant que ce dernier accomplissait ses pénitences, le prêtre engagea Vincenzo à récupérer les livres de magie de son ami et à les lui apporter, pour les examiner et les brûler si besoin était. Giovanni Andrea de Rosellis prétendit qu'il les avait prêtés et éluda sans cesse

le moment de les remettre à Vincenzo de Raho. « A la fin, constatant l'obstination dudit Gio. Andrea, je suis aujourd'hui allé me confesser audit père don Giovanni - le théatin - et je lui ai raconté tout ce que je viens de vous dire, et Sa Révérence m'a ordonné de venir ici révéler ce que je viens de dénoncer, comme je suis venu pour alléger ma conscience. » Evidemment, l'accusé ne manqua pas de mettre en doute les scrupules de son dénonciateur, puisqu'il n'eut aucune peine à citer Vincenzo de Raho comme l'un de ses délateurs probables. Ce n'était qu'un faux ami, jaloux de ses connaissances. Sur ce dernier point, il avait peut-être raison, mais il est difficile de croire que Vincenzo de Raho ait fait part de ses scrupules religieux uniquement pour se dédouaner de sa félonie. Sa démarche rejoint en cela celle de nombreux autres dénonciateurs 15.

Il n'est pas toujours aisé de reconstituer les drames de conscience qui tourmentaient les témoins à charge. Pourtant, plusieurs dépositions nous incitent à les prendre au sérieux. A l'origine de la dénonciation de Mattia Rafaele en 1589, il y a certainement le remords qui le poussa à une véritable conversion. Il pratiquait lui-même la magie cérémonielle, possédait des livres de nécromancie et des secrets pour évoquer les démons. Il faisait circuler ces écrits au sein d'un groupe d'amis qui partageaient la même passion. Puis, un jour, il tomba gravement malade et il vit dans cette maladie un signe de la colère divine. Repentant, il alla tout avouer à son confesseur qui lui confirma que les livres en sa possession étaient de « mauvaises choses ». Comme pénitence, il porta le cilice pendant un mois, puis il se résolut à dénoncer ses anciens compagnons 16. Les confesseurs possédaient d'ailleurs une arme infaillible pour vaincre la réticence ou les hésitations de leurs pénitents : ils refusaient de leur accorder l'absolution de leurs péchés, ce qui les plaçait, de fait, en dehors de la communauté des fidèles en les tenant éloignés de la table de communion. Ce châtiment constituait une forte pression morale et déclenchait un effet anxiogène chez qui le subissait. Carlo Baldino demanda à Francesco Camerario la raison pour laquelle il avait tant tardé à dénoncer ce qu'il venait de lui dire. Ce tertiaire de l'ordre des Minimes se justifia ainsi : « parce que j'avais décidé d'aller à la Madonne de Lorète et de revenir par Rome et de le dénoncer au Saint-Office, mais ensuite par crainte de la mort ou d'un autre évé-

nement et parce que mon père spirituel m'a demandé expressément de venir chez Votre Seigneurie et qu'il n'a pas voulu me donner l'absolution, pour cette raison je suis venu chez Votre Seigneurie 17 ».

La confession offrait donc à l'institution ecclésiastique l'occasion d'une intervention feutrée dans le processus de l'agression et de la dénonciation. Mais il y avait aussi des cas où l'Eglise, par l'intermédiaire d'un de ses membres éminents, n'hésitait pas à intervenir directement, en utilisant la procédure inquisitoriale pour régler un conflit dans lequel elle était partie prenante. C'est tout le sens de l'affaire qui opposa les barons de Pago à l'archevêque de Bénévent. Il faut savoir que Bénévent était une enclave pontificale dans le Royaume de Naples et que les conflits juridictionnels y étaient fréquents. Mais l'affaire débuta, autant qu'on puisse en juger, en 1586-87, par un procès en matière de foi devant le tribunal diocésain de Naples. Giancola Cutillo, le baron de Pago, y fut accusé d'entretenir des rapports avec un groupe de magiciens qui venaient d'être arrêtés. L'accusation n'était pas sans fondement, puisqu'une perquisition avait permis de retrouver, cachée dans la cave de son palais napolitain situé hors de Porta Capuana, une petite fiole de terre cuite qui contenait de l'huile sainte, ainsi que des conjurations magiques. Il semble que le dossier soit remonté jusqu'à la Congrégation romaine du Saint-Office. Nous ne connaissons pas l'issue de cette première affaire, mais si le jeune feudataire semble s'être tiré temporairement de ce mauvais pas, il n'en est pas moins très affaibli. En fait, deux ans plus tard, nous le retrouvons impliqué dans une nouvelle affaire qui visait, il est vrai, davantage sa mère, Diana Brancaccio. Nous avons eu l'occasion d'étudier plus haut la dénonciation du notaire Fabio Nazario qui déclencha ce deuxième procès. S'il avait sans doute un compte à régler avec les feudataires pour un incident remontant à sept années auparavant, il est probable aussi qu'il ait été manipulé par l'archevêque de Bénévent lui-même. Il ne faut pas gratter longtemps à la surface du procès d'Inquisition pour découvrir enfouis plus profondément des conflits d'intérêts autrement importants. L'archevêque de Bénévent revendiquait le droit de percevoir les dîmes sur le territoire de la baronnie de Pago, prétextant qu'elle faisait partie de l'enclave de Bénévent. Diana Brancaccio ne vit dans toute cette affaire, et à juste titre semble-t-il, qu'une vengeance de l'archevêque. Ce dernier avait écrit à Giancola Cutillo à

propos des dîmes, en lui donnant « un titre qui ne plut pas à mon fils ». Celui-ci avait répondu vivement au prélat en lui demandant d'utiliser à son égard une titulature correcte. L'affaire ne faisait donc que s'envenimer au gré des susceptibilités nobiliaires, des questions d'intérêts et des conflits de pouvoirs. L'archevêque s'adressa directement aux paysans de la baronnie pour leur réclamer le paiement des dîmes, en prétendant que la baronnie était située à l'intérieur de l'enclave pontificale, tandis que les feudataires pouvaient se prévaloir du soutien du Conseil Collatéral pour revendiquer l'appartenance de leur fief au Royaume de Naples. Agacé par leur obstination, l'archevêque jeta l'interdit sur la baronnie, puis fit ouvrir une enquête en matière de foi contre Diana Brancaccio. La tactique était bonne et les soupçons fondés puisque la baronne avait la réputation de porter des talismans. Sa position était affaiblie par la récente inculpation de son fils. L'archevêque partait avec un gros avantage et pouvait porter ses coups au moment approprié contre des adversaires sur la défensive.

Le processus de la délation constitue donc un phénomène très complexe. Une dénonciation devant un tribunal religieux ne résultait jamais d'un coup de tête, ne se décidait jamais sous l'impulsion du moment, mais était le fruit d'une longue réflexion. Dans presque tous les cas, la délation entrait dans le cadre d'une stratégie d'agression très élaborée, comme une « violence par procuration ». Elle n'excluait donc pas d'autres formes de violence, physique (les coups) ou symbolique (les injures). Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur sa place dans la hiérarchie des modes d'agression 18. Le problème le plus troublant reste la caution morale que lui accordaient les institutions ecclésiastiques. Si on veut bien se placer du point de vue de l'autorité religieuse, il faut bien admettre qu'en l'absence des méthodes scientifiques de contrôle des individus mises au point au xixe siècle seulement, faire participer ces derniers à leur propre surveillance reste le moyen le moins coûteux, le mieux adapté à la société de l'époque et le plus efficace. En échange de cette entorse aux vertus de la vie sociale et de certaines valeurs morales qui la fondaient, l'Eglise accordait l'impunité et le salut. Par l'intermédiaire du sacrement de la pénitence, la hiérarchie catholique pouvait ainsi compter sur un vaste réseau de pouvoirs qui prenait naissance dans le secret du confessionnal et se terminait dans le secret du Saint-Office. A l'occasion, elle ne dédaignait pas de s'en servir pour la

satisfaction d'intérêts plus matériels. Si on se place maintenant du point de vue du délateur, esprit de vengeance et motivation morale ne semblaient pas incompatibles. Il n'est pas rare de rencontrer un dénonciateur, présenté dans le procès comme un ennemi acharné à la perte de sa victime, rechercher la caution morale d'un prêtre ou placer son action sous le sceau du salut individuel. Ce serait un contre-sens de n'y voir qu'une simple habileté tactique. La démarche engageait gravement la personne et requérait réflexion et scrupules. On peut voir ainsi des délateurs pris par le doute tenter un ultime recours auprès de leur prochaine victime comme s'ils donnaient l'impression d'hésiter avant de commettre un acte aux conséquences incalculables. La dernière confession, en levant les derniers scrupules, avait l'allure d'une purification rituelle.

2. — L'épreuve du procès.

L'acharnement déployé par les délateurs pour amener leurs victimes devant la justice inquisitoriale ne prend tout son sens qu'à la lumière du sort qui était réservé à ces derniers dans le cours du procès et après la publication de la sentence. Dans les cinquante et un procès de magie conservés pour la décennie 1580-1589, cent deux personnes furent impliquées, ou plutôt cent car deux d'entre elles furent inculpées à deux reprises. Une première constatation s'impose : lorsqu'une information judiciaire était ouverte, peu de suspects avaient des chances d'échapper à l'inculpation. Dans six cas seulement, le tribunal se contenta d'une simple enquête et, pour des raisons qui nous échappent, classa l'affaire. On peut aussi supposer une défaillance de la documentation. Six autres prévenus ne se présentèrent jamais devant les juges : l'un d'eux était déjà mort au moment où l'inquisiteur ouvrit son enquête en 1583, deux autres avaient fui et furent excommuniés même si l'un d'eux fut reconnu innocent par la suite, et les trois derniers ne répondirent pas à la convocation du tribunal. A ces douze suspects qui échappèrent d'une manière ou d'une autre à la justice religieuse, il faudrait ajouter neuf prévenus laissés en liberté à la suite du premier interrogatoire. Mais ces derniers constituaient déjà une catégorie juridique particulière. Nous avons rencontré deux cas de ce genre avec Catarina Fonseca dans le procès Cangiano, et Diana Brancaccio la baronne de Pago. Même si elles gardaient leur liberté de mouvement, ces per-

sonnes restaient profondément marquées par les procès dans lesquels elles avaient été impliquées. Elles demeuraient suspectes et susceptibles de retomber dans les filets du Saint-Office, car, nous le verrons plus loin, on ne se lavait jamais tout à fait d'une inculpation en matière de foi. C'est ce qui se produisit avec Diana Brancaccio dont l'origine nobiliaire n'a pas garanti l'impunité. Il faut donc en conclure que, à la fin du xviº siècle, à partir du moment où une enquête en matière de foi était ouverte, un individu dénoncé avait neuf chances sur dix d'être inculpé par le tribunal de la foi.

La prison préventive était la règle. L'arrestation des accusés avait lieu au plus tard à la fin du premier interrogatoire, mais, souvent, ils étaient déjà incarcérés lorsqu'ils étaient présentés devant la cour. Si la prison avait théoriquement pour fonction de s'assurer la présence du prévenu pendant l'instruction, au regard des conditions de détention, elle apparaissait comme une épreuve redoutable pour les organismes. D'abord, le nombre des places disponibles dans les prisons de l'archevêché était restreint : le tribunal en matière de foi avait droit à un contingent de dix-huit places pour les hommes et de six pour les femmes 19. Il en résultait une promiscuité inéluctable avec les prisonniers de droit commun. Parfois, les inculpés faisaient appel à ces derniers comme témoins de moralité, pour prouver que pendant le temps de leur incarcération ils s'étaient comportés en bons chrétiens. Mais le plus souvent, ils étaient soumis à leur surveillance et, sans doute appâtés par une réduction de peine, les prisonniers de droit commun n'hésitaient pas à venir dénoncer leurs voisins de cellule. Bonaventura Bosco, un moine franciscain du couvent de San Giacomo dell'Ospedaletto accusé de sortilèges, en fit l'amère expérience. Il partageait la cellule du prêtre Pompeo Matania et du jeune clerc Simone Tasso, tous deux emprisonnés pour des causes criminelles. Simone Tasso recommanda un soir à son compagnon d'infortune de bien fermer la porte qui séparait leur pièce de celle du moine « vu que, pendant toute la journée nous avons parlé ensemble, et qu'il m'a demandé si je voulais partir avec lui, car nous serions sortis en fumée ». Pompeo Matania reprocha à Simone Tasso de s'entretenir tout le temps avec ce prisonnier dangereux et qui pouvait leur causer des ennuis encore plus grands que ceux qu'ils connaissaient. Il lui conseilla donc de ne plus discuter à l'avenir « avec quiconque est emprisonné pour cause de religion, car si messire le Vicaire l'apprend, il te punira » 20. Evi-

demment, Simone Tasso s'empressa de rapporter au juge ce dialogue peu édifiant qui aggrava le cas du moine. Il est vrai que les magiciens ne pouvaient s'empêcher de vanter leurs pouvoirs surnaturels et qu'en recherchant sans cesse la reconnaissance des autres, ils finissaient par se perdre. Mais peut-être Bonaventura Bosco était-il poussé par les conditions de la vie carcérale et par la promiscuité avec les « droit commun ». Pour survivre dans la société carcérale, le prisonnier a besoin de se faire respecter et le moine utilisait les moyens dont il disposait pour imposer un rapport en sa faveur. Mais il ne se rendait pas compte que ces compagnons de cellule n'étaient que les oreilles de l'inquisiteur, et que des trois, c'était bien lui le prisonnier le plus dangereux. Cependant, pour loger tout leur monde, les autorités furent contraintes d'aménager de nouvelles prisons. Certains religieux étaient enfermés dans les prisons de leur monastère, et, pour les femmes, il existait ces conservatoires à la discipline très stricte. A partir de la fin du xvie siècle, le ministre de l'Inquisition disposa de ses propres prisons, dans son palais, dans le palais du nonce apostolique, dans le monastère dominicain de San Domenico Maggiore.

Considérée dans sa durée, la période de détention était relativement brève. Sur soixante-dix-sept cas pour lesquels elle nous est connue, elle ne dépasse l'année qu'à dix reprises. La durée de détention la plus fréquente se situe entre un et six mois (voir tableau nº 4). Le manque de place dans les prisons jouait en faveur d'une courte période d'incarcération, mais aussi la prison n'était pas considérée comme un lieu où un condamné purgeait sa peine. On lui préférait l'amende pour des raisons matérielles évidentes, ou la galère où la force de travail du condamné était mise à contribution. Après quelques jours ou quelques semaines de détention préventive, les prévenus sur lesquels pesaient les soupçons les moins lourds étaient « habilités », c'est-à-dire libérés sous caution. Le tribunal leur assignait un lieu de résidence forcée, soit la propre maison du prévenu, soit toute autre maison à sa convenance avec interdiction d'en sortir de jour comme de nuit. Parfois, ce cas se présentait dès la fin du premier interrogatoire. Le carme Cirillo Riccio, impliqué dans le procès Cangiano, fut ainsi habilité dans sa cellule au monastère de Santa Maria del Carmine. L'habilitation pouvait être étendue à la ville ou au diocèse, mais parfois le prévenu n'avait aucune restriction dans ses déplacements, sauf à se présenter devant le juge chaque fois qu'il était requis de le faire. Il arrivait aussi

que le tribunal se prêtât à d'étranges compromis. En décembre 1586, le jeune étudiant en droit Giovanni Andrea Sances fut habilité au palais épiscopal où il dut élire domicile pendant une semaine avant de regagner sa maison 21. Les juges accordaient certaines habilitations temporaires, pour une seule journée parfois, pour permettre au prévenu de régler une affaire urgente. Le montant de la caution était fixé à 25 ou 50 onces d'or, ce qui représente une très forte somme, 1000 ou 2000 ducats. Il ne semble pas qu'elle ait été réellement versée, mais elle était garantie par des fidéjusseurs choisis par le prévenu parmi ses parents et ses amis, qui s'engageaient à débourser cette somme au cas où le prévenu aurait pris la fuite. Ce système permettait encore à l'institution judiciaire de se décharger sur le groupe de la mission de contrôler les déviants. L'habilitation était un traitement de faveur, assez voisin de notre contrôle judiciaire et le tribunal la considérait toujours comme une mesure provisoire, même si elle se prolongeait longtemps, voire indéfiniment.

Si le temps de détention préventive peut nous sembler court, il faut quand même le relativiser à la lumière des conditions de détention. Ce délai était suffisant pour délabrer l'équilibre physique et psychique des plus solides, et bien des habilitations étaient accordées pour des motifs de santé. L'état de santé de Faustina Vulcana, la guérisseuse du procès Cangiano, est symptomatique de la dureté des conditions de détention. Le manque d'air, la nourriture et l'humidité favorisaient la prolifération de la vermine, la consomption et les maladies pulmonaires. Cet exemple montre aussi - mais il est le seul où cette pratique soit attestée — que les prisonniers étaient mis aux fers. Dans ces circonstances, un séjour même bref à l'ombre d'un cachot suffisait à détruire un homme. Les plaintes étaient très nombreuses et pas seulement dictées par le souci d'apitoyer le tribunal, car la cour archiépiscopale avait médecins et chirurgiens assermentés qui dressaient des diagnostics sans complaisance.

De ce point de vue, les mésaventures de certains justiciables sont édifiantes et les cas suivants ne représentent que quelques exemples parmi les mieux documentés. Giovanni Donato, un serviteur de Giancola Cutillo baron de Pago, fut incarcéré en août 1589. En octobre, soit après deux mois de prison seulement, il fut habilité. Il était malade, affamé et couvert de plaies 22. L'année précédente, en juillet 1588, le

médecin de la cour archiépiscopale avait été appelé au chevet de la guérisseuse Silvia Telese, emprisonnée pour une affaire de sortilèges. L'état de santé de la prisonnière était lamentable. Elle avait eu à plusieurs reprises des convulsions accompagnées de bave — le médecin faisait sans doute allusion à des crises comitiales -, elle ne s'alimentait plus, crachait le sang et souffrait « d'un point de douleur au côté gauche de la poitrine ». Il réclamait une habilitation rapide de sa patiente qui se trouvait en péril de mort 23. Dans les cas de ce genre, le tribunal savait se montrer généreux et ne refusait pas une mise en liberté sous caution, même limitée à quinze jours, pour permettre au prévenu de se soigner et de se refaire une santé. Giovanni di Lorito fut incarcéré en mai 1589 dans les prisons archiépiscopales à la suite d'une dénonciation pour usage de conjurations. L'année précédente, il y avait déjà passé un mois, mais il avait été habilité car ce séjour avait réveillé en lui une fièvre infectieuse qui l'avait contraint à se faire soigner à l'hôpital des Fatebenefratelli. Cette fois-ci, il obtint de rejoindre son maître, Pompeo Piccolomini, qui était incarcéré à la prison noble de la Vicaria, où il jouissait de toutes ses commodités. Il avait pris l'engagement de revenir au palais archiépiscopal chaque fois que les juges auraient eu besoin de l'interroger. Si les conditions de détention à la Vicaria étaient plus agréables qu'à l'archevêché, elles n'en étaient pas moins dangereuses. Giovanni di Lorito ne put profiter bien longtemps de ce régime de faveur, car un prisonnier lui fracassa le crâne au cours d'une rixe et il rendit l'âme peu après son admission à l'hôpital de Santa Maria dell'Annunziata 24.

C'était aussi une des caractéristiques des prisons d'ancien régime — qui nous déconcerte encore aujourd'hui — que l'obligation pour le prisonnier de subvenir lui-même à ses besoins. Malheur à qui se retrouvait isolé, sans une famille qui pût lui apporter la nourriture quotidienne. Il risquait tout simplement de mourir de faim. Giovanni Domenico Montalbano avait rompu avec la seule famille qui lui restait, celle de sa femme. C'est cette dernière qui l'avait d'ailleurs dénoncé au Saint-Office, pour s'en débarrasser semble-t-il, et l'accusé avait lui-même dénoncé plusieurs membres de la famille de sa femme. Mais, au bout de cette chaîne de dénonciations, Montalbano se retrouvait seul, abandonné de tous et sans secours. Il écrivit une supplique au vicaire général, non pour lui demander une habilitation, mais pour qu'il accélère la procédure du jugement qui, de toute

manière, le ferait sortir d'une situation intenable. Il s'y expliquait en ces termes : Giovanni Domenico Montalbano « désire passer en jugement avec la bonne grâce de Vos Seigneuries, parce qu'il meurt de faim, et que cela fait maintenant quinze jours qu'il n'a pas mangé pour n'avoir personne qui puisse le nourrir et à cause de la grande disette qui sévit, et parce qu'un autre incarcéré pour la même cause a été jugé alors qu'il ne manquait de rien et qu'il pouvait vivre en toute commodité dans ladite prison. C'est pourquoi le suppliant, après avoir considéré la légitimité de sa pauvreté, Vous supplie pour l'amour de Dieu de le faire passer en jugement, car, outre que ce ne serait que justice, il en attribuera la grâce à Vos Seigneuries » 25. Il n'est pas sûr qu'il ait gagné au change, car il fut condamné

à cinq ans de galère.

Malgré ces conditions pénibles, les tentatives d'évasion étaient relativement rares. Les prisons étaient étroitement surveillées, certains prisonniers sans doute attachés, et la fuite ne pouvait tenter que ceux dont le sort était irrémédiablement compromis, car elle accroissait du même coup la présomption de culpabilité. Deux hommes seulement tentèrent la cavale, avec des sorts divers. L'un d'eux échoua pitoyablement. Dans la nuit du 2 juillet 1582, Luca de Colace, un prêtre accusé de fabriquer des amulettes avec une hostie consacrée, était déjà parvenu à quitter sa cellule et à atteindre la cour intérieure des prisons de l'archevêché, quand par maladresse - mais il était infirme des pieds — il heurta des récipients qui y étaient entreposés et provoqua un tel vacarme qu'il fut immédiatement repris 26. La seule évasion réussie fut l'œuvre de Clemente Mancino, un franciscain du monastère de Santa Maria La Nova, en mars 1581. Il parvint à s'enfuir des prisons du monastère dans des circonstances rocambolesques. Il bénéficiait d'un vaste réseau de complicités dans la ville. Un jour, il reçut un paquet lancé de la rue à travers les barreaux de la fenêtre de sa cellule. Ce paquet contenait un couteau, et, avec trois compagnons, il tenta l'aventure. Il menaça de mort les autres prisonniers au cas où ils les dénonceraient, fit sauter à l'aide du couteau la poignée de la porte — qu'il déposa pieusement en ex-voto à la Madonne de Piedigrotta — et s'échappa. Il se réfugia d'abord chez des parents à Naples, puis se rendit à Rome pour défendre sa cause devant le général de son ordre et le tribunal du Saint-Office. En vain semble-t-il, car on le voit ensuite mener une vie semi-clandestine. Il abandonna son habit franciscain trop

compromettant, mais garda sa soutane de prêtre qui lui permit de vivre en disant la messe, en prêchant et en lisant les cas de conscience à Montemarano, Campobasso, Castropignano, Manfredonia et Monte Sant'Angelo où il tint même école. Il fut finalement arrêté en février 1586, après cinq ans de fuite à travers l'Abruzze et la Capitanate 27. Le plus étonnant dans cette histoire n'est pas qu'il ait pu échapper aux recherches pendant si longtemps, mais que l'Inquisition finit quand même par le retrouver. La collecte de l'information fonctionnait d'une manière remarquable. Les autorités possédaient un grand avantage dans le fait qu'un individu isolé ne pouvait survivre dans la société méridionale du xvie siècle. Tôt ou tard, il devait renouer des contacts avec son groupe familial ou ses amis, et, tôt ou tard, les autorités finissaient par remettre la main sur lui.

En somme, ce qui caractérisait le sort du prévenu dans la procédure inquisitoriale, c'était le risque. Risque de sortir éprouvé de la prison préventive, car si les délais moyens étaient relativement brefs, un prévenu sur sept restait enfermé pendant plus d'un an. A cela s'ajoutait l'absence de garanties juridiques dont j'ai déjà longuement parlé. On comprend facilement l'attitude des prévenus, empreinte de déférence et de soumission, qui manifestait un profond respect sinon une grande terreur face à une institution redoutable. Car la « bienveillance » du juge recommandée par les manuels d'inquisition savait passer du paternalisme doucereux à l'autoritarisme le plus intraitable, à la seule fin d'extorquer les aveux. En dernière analyse, le sort du prévenu dépendait uniquement de l'arbitraire de l'inquisiteur. C'est ce manque de sécurité juridique, aggravé par l'usage du secret et la pratique de la torture, qui suscita les critiques de plus en plus nombreuses des juristes napolitains dans la deuxième moitié du xvIIe siècle.

La torture était fréquemment pratiquée : trente-deux prévenus sur cent deux y furent soumis, mais la proportion s'accroît notablement si on considère les quatre-vingts inculpés réellement poursuivis. Là non plus, il n'est pas facile de définir les critères qui permettaient de soumettre un prévenu à la torture. Eliseo Masini la préconisait lorsque le juge possédait suffisamment d'indices sur la culpabilité d'un accusé et que ce dernier continuait cependant à nier ou à ne pas dire toute la vérité. De toute manière, une fois encore, il s'en remettait à la « mansuétude et à la bienveillance ecclésiastique » de l'inquisiteur, pour ne pas « commettre d'erreur, qui causerait un préjudice notable

à la justice (...) autant qu'un dommage très grave et irréparable aux inculpés ». Il conseillait au juge de prendre avis, dans les affaires les plus délicates, auprès des consulteurs de la Congrégation romaine du Saint-Office 28. Le tribunal diocésain de Naples respecta ces règles de conduite, qui étaient suffisamment floues pour justifier toutes les attitudes. Le vicaire général ou le commissaire de l'Inquisition, sans doute après avis des consulteurs diocésains, prenaient la décision de soumettre un accusé à la torture, ou, plus fréquemment, ils en recevaient l'ordre directement de Rome.

Si la décision de torturer un prévenu dépendait du seul arbitraire du juge, le cérémonial, par contre, était parfaitement réglé. En théorie, la torture pouvait être pratiquée à n'importe quel moment du procès. En pratique, je n'ai trouvé qu'un seul exemple de torture pendant la phase d'instruction. Le « rigoureux examen » était généralement appliqué dans la dernière phase du procès et plus particulièrement lors du dernier interrogatoire, juste avant la sentence. Il constituait la dernière épreuve du prisonnier, ce qui justifiait une solennité toute ritualisée. La corde était le mode de supplice le plus couramment utilisé : mains liées derrière le dos, l'inculpé était soulevé de terre et maintenu dans cette position le temps prévu par le juge. Auparavant, au cours d'une mise en scène, le juge avait tenté une dernière fois de faire avouer l'accusé de tout ce dont on le soupçonnait, afin de lui faire éviter le tourment. Voici le récit de la torture subie par Michele Navarra le 1er septembre 1587. Lors d'un dernier interrogatoire, il fut invité à dire toute la vérité et « à avoir davantage confiance dans la douceur et la clémence du Saint-Office ». Mais comme, au contraire, il continuait à clamer son innocence, le vicaire général « ordonna qu'il fût amené au lieu de tourment et qu'il y fût déshabillé et lié. Ainsi dévêtu et attaché, avant d'être soulevé, il fut à plusieurs reprises admonesté de dire la vérité, pour éviter d'être suspendu et supplicié. Il répondit : j'ai dit la vérité et je n'ai rien d'autre à dire. Et Monseigneur voyant alors l'obstination du prévenu ordonna qu'il fût soulevé. Suspendu de la sorte, ce dernier dit en s'écriant : hélas, hélas, pauvre vieillard, vous n'avez pas pitié à mon âge d'un pauvre vieillard décrépit comme moi » 29.

Les juges appliquaient la torture sur la base du quart d'heure mais, le plus fréquemment, ils y soumettaient les accusés pendant une demi-heure ou une heure. Le temps de la torture

dépendait de l'intensité du mensonge que le juge attribuait au prévenu. Hommes et femmes étaient soumis au même traitement, les femmes étant moins nombreuses à subir la torture parce qu'elles étaient moins nombreuses à être inculpées pour pratiques magiques. Seul le mauvais état de santé du patient pouvait induire le juge à la clémence. Ainsi, le même Michele Navarra, un diacre d'une soixantaine d'années originaire d'une bonne famille espagnole, fut soumis à une demi-heure de torture seulement « eu égard à son âge et à son statut social » 30. La naissance invoquée dans ce cas n'a pas toujours joué en faveur de l'accusé, puisque Ferrante De Granada, grand d'Espagne et descendant du dernier roi arabe de Grenade, fut quand même torturé. Il est vrai que le tribunal ne semble pas avoir cru vraiment dans l'identité clamée par cet aventurier.

Pour les malades et principalement pour ceux qui souffraient de hernie inguinale, affection très répandue dans les populations anciennes, la corde était jugée trop dangereuse. Elle était remplacée par un supplice décrit en ces termes par notre spécialiste Eliseo Masini : « celui qui est soumis à ce supplice est allongé par terre, et, après qu'on lui a dénudé le pied droit, son talon est placé entre deux petites plaques en fer concaves que l'inquisiteur resserre à l'aide de la stanghetta » 31. Ce n'était ni plus ni moins qu'un petit étau en métal resserrant deux tasseaux, d'où le nom latin de tormentum taxillorum. Le 4 septembre 1582, Vincenzo Pizza, un prêtre accusé d'avoir utilisé un morceau de pierre d'autel pour constituer un sortilège, fut soumis au rigoureux examen. Dans la chambre de torture, il contesta le supplice de la corde « parce que j'ai une hernie » (littéralement : je suis rompu par en-dessous). Le chirurgien qui assistait à l'application du tourment fut convié à vérifier les déclarations de l'inculpé. « Après avoir observé l'inculpé dans ses parties honteuses », il conseilla au vicaire général le tourment de l'étau 32. La même torture fut appliquée à Bernardino Ferro, un moine du monastère franciscain de San Lorenzo Maggiore, mais pendant une demi-heure seulement « vu son âge et son état de santé » 33.

Bien qu'il ait été réservé aux personnes de faible constitution, ce supplice ingénieux n'en faisait pas moins mal. Le franciscain Giovanni Andrea Pascale, qui avait pourtant obtenu de subir le supplice de l'étau pendant un quart d'heure seulement, vécut ainsi ce moment douloureux. « Disposé sur le tourment, il commença à pleurer et à dire : Seigneur, tu sais que je suis

innocent, je te prie alors de m'aider. Et comme le supplice commençait, il se mit à hurler : ah! Seigneur, aide-moi, oh! saint François, reine du Ciel, aide-moi, console-moi comme tu m'as toujours consolé, oh! Reine aide-moi. La voilà, là, la Reine vêtue de blanc. Et il répéta ces mots à plusieurs reprises. Et sommé par Monseigneur de dire la vérité, il disait : je l'ai dite, messires, ayez pitié, soyez miséricordieux, et enfin, il dit : un peu d'eau, pour la passion du Christ, miséricorde, vous me brûlez, hélas, hélas! Et, sommé de dire la vérité, il répondit : je ne sais pas, ayez pitié, messire Carlo Baldino. Et alors qu'il était supplicié de la sorte depuis un quart d'heure et qu'il hurlait toujours en montrant qu'il ressentait une intense douleur, Monseigneur ordonna qu'il fût pour l'instant délivré de ce supplice, avec promesse de continuer et même de changer le genre de supplice (i.e. passer au tourment de la corde) si c'était nécessaire, et qu'il fût consigné au geôlier pour être remis dans sa cellule, et il lui ordonna de soussiger » 34.

Loin de moi l'idée de justifier la torture, mais une étude de son emploi dans la procédure inquisitoriale de la fin du xvie siècle conduit à un certain nombre de réflexions. Peut-on suggérer tout d'abord que cette pratique ait subi quelque « humanisation », si tant est que ce mot ait un sens en l'occurrence? Les manuels d'inquisition citent le supplice courant du feu, simple dans son application, puisqu'il s'agissait de plonger les pieds de l'inculpé dans la braise jusqu'à ce qu'il avoue. Ce supplice laissait évidemment des traces indélébiles dans les chairs. Le prêtre Luca de Colace y avait été soumis par le tribunal diocésain de Capaccio et il en était resté estropié. Mais était-il inculpé pour une cause religieuse ou pour une cause criminelle? En tout cas, jamais le tribunal napolitain de la foi n'en fit usage, alors que le feu était utilisé par le tribunal royal de la Vicaria, au xvIIe siècle encore 35. L'autre réflexion concerne l'efficacité de la pratique de la torture. En théorie, elle n'était qu'une simple technique d'investigation destinée à obtenir des aveux d'un accusé réticent. Il faut alors constater son échec et l'étonnante résistance de ces hommes du xvie siècle. Sur trente-deux prévenus torturés, deux seulement passèrent aux aveux : Cesare de Amato, un jeune prêtre à peine libéré d'une peine de galère et tout de suite impliqué dans une affaire de nécromancie, et Speranza Palmerio, une esclave de l'hôpital des Incurables, accusée de sortilèges. Il n'est guère possible de relever une relation logique entre la torture et la peine infligée.

Tous les deux furent lourdement condamnés, respectivement à deux ans de galère pour le premier et à l'abjuration et à l'amende honorable pour la seconde. Certains inculpés qui n'avouèrent pas sous la torture subirent des sentences sévères, au même titre que d'autres qui ne furent cependant pas torturés. A l'inverse, des prévenus torturés furent relativement épargnés. Antonio Nigro, un négociant en bois du faubourg Saint Antoine accusé de nécromancie, fut soumis deux fois au supplice de la corde pendant une heure, ce qui constitue le temps de torture le plus long que j'ai trouvé. Il n'avoua rien et fut finalement acquitté.

L'efficacité de la torture ne doit pas être recherchée dans la corrélation directe entre l'attitude adoptée par l'inculpé au cours du supplice et la peine infligée. En effet, le tribunal obtenait souvent quelques jours plus tard, sous la forme de l'abjuration, des aveux qu'il n'avait pu extorquer par la force. Dans le procès Cangiano, Antonia Lombarda fut soumise à la corde, n'avoua pas mais abjura peu après. Giovanni Andrea Pascale dont nous avons vu plus haut la résistance héroïque connut le même sort. Appliquée la veille ou l'avant-veille de la sentence, la torture avait pour fonction d'annihiler tout esprit de résistance chez l'accusé. Mais en réalité, sa portée symbolique dépassait sa fonction pratique. La torture marquait l'individu dans ses chairs et manifestait l'affirmation du pouvoir de l'Eglise sur les âmes et sur les corps. En frappant plus d'un prévenu sur trois, elle était suffisamment fréquente pour provoquer la crainte et le respect envers les autorités religieuses. Son application courante ajoutait encore au caractère terroriste et dégradant de la procédure inquisitoriale 36.

3. — La sentence: une dégradation sociale.

Compte tenu des pertes dues aux défauts de la documentation, il est possible de connaître le sort réservé à soixante-trois prévenus. Parmi ceux dont on perd la trace, certains furent sans doute condamnés, comme Marc'Antonio Avogadro, l'ami de Ettore Cangiano, sur lequel de lourdes charges pesaient. L'analyse des sentences présente cependant des difficultés. Elles sont d'une grande variété, mariant les peines spirituelles aux peines physiques ou financières. Il est malaisé aussi de savoir comment les décisions étaient prises. Il ne semble pas, en tout cas, que le tribunal ait appliqué une grille de peines correspondant à

chaque type de délit. Au contraire, chaque cas était discuté et soupesé par la congrégation des consulteurs diocésains. Pour les affaires les plus importantes ou les plus délicates, la Congrégation romaine du Saint-Office émettait un avis. Ses propositions étaient ensuite discutées en congrégation diocésaine qui fixait la sentence définitive. Tout ce travail nous échappe, car les procèsverbaux des délibérations, si jamais ils étaient rédigés, ne sont pas joints aux dossiers. Tout laisse supposer que la congrégation procédait au coup par coup, comptabilisant les indices, les preuves et les présomptions et leur attribuant une valeur pénale correspondante, ce qui donnait à bon nombre de ces sentences l'allure d'un « menu à la carte ». Les consulteurs donnaient leur avis mais la décision définitive revenait au vicaire général. Telle semble avoir été la procédure du tribunal diocésain réuni en congrégation de religion. Mais pour les procès relevant de la compétence de l'inquisiteur, c'est ce dernier et lui seul qui avait la responsabilité de fixer les peines.

Première constatation d'importance : la peine de mort n'a jamais été appliquée à Naples pour les délits de magie, à une époque où elle était couramment admise en Europe du nord pour la sorcellerie. La dernière série de condamnations à mort pour des motifs religieux eut lieu en 1572-73, quand des « conversos » napolitains furent brûlés à Rome. Au xvIIe siècle, le tribunal de la foi n'a, semble-t-il, décrété qu'à trois reprises la peine capitale, à chaque fois à l'encontre de clercs qui avaient dit la messe sans avoir été ordonnés prêtres 37. Ceci dit, il faut se garder de conclure à la grande mansuétude du tribunal d'inquisition napolitain. Une attitude révisionniste se développe aujourd'hui et tend à réhabiliter ou, pire, à légitimer après coup une juridiction d'exception, sous le prétexte qu'elle avait été injustement maltraitée par l'historiographie positiviste et laïque. Je reprendrai ce débat important plus loin, mais pour l'argument qui nous occupe ici, il faut admettre qu'une institution répressive peut frapper fort avec d'autres moyens que la mise à mort. Pour renforcer son pouvoir idéologique, un tel appareil doit savoir compter avec la valeur pédagogique de la peine, peut-être d'une efficacité plus grande sur le condamné et son entourage que la simple exécution. Ce n'est qu'une hypothèse, mais il est bon de la garder à l'esprit si on veut comprendre la signification pratique des sentences émises par le tribunal napolitain.

Ecartons d'emblée le cas de Francesco dello Grasso qui avait

été arrêté le 29 juin 1581 sur dénonciation du chanoine Paolo Tasso. Le prévenu avait été surpris les pantalons sur les chevilles et en train d'exhiber ses génitoires dans une ruelle longeant le mur de l'hôpital des Incurables. Il provoquait les femmes de passage, mais le vieux chanoine était persuadé qu'il se livrait à des pratiques magiques à cause d'une espèce de plumet noir qu'il tenait à la main. En même temps que lui avait été arrêté Orazio Carlutio, un laquais de la duchesse de Maddaloni, qui avait pris sa défense quand les gardes de l'hôpital l'avait appréhendé. Après mûre réflexion, le tribunal diocésain fut convaincu d'avoir affaire à un vulgaire exhibitionniste désireux d'attirer l'attention des religieuses du monastère des « femmes converties » — en fait d'anciennes prostituées — des Incurables, et le renvoya devant la cour de la Vicaria 38.

Au terme des soixante-trois sentences connues, vingt-six personnes furent condamnées à des peines lourdes ou très lourdes, tant sur le plan spirituel que sur le plan physique. A la suite d'un procès qui s'était déroulé selon les règles canoniques, deux inculpés de nécromancie furent envoyés devant le tribunal du Saint-Office de Rome. Il est vrai que l'un d'eux, Giovanni Andrea de Rosellis, était un récidiviste. Nous ne savons pas le sort qui leur fut réservé, mais il est peu probable que le tribunal romain ait fait preuve d'indulgence à leur égard. Douze inculpés furent condamnés comme « fortement suspects d'apostasie de la foi catholique et d'hérésie ». En théorie, le tribunal pouvait requérir contre eux la peine de mort et les livrer au bras séculier, mais comme les accusés avaient fait preuve de repentir, la peine infligée était moins lourde. Dès qu'il était reconnu comme fortement suspect d'hérésie, l'accusé devait être soumis à l'abjuration publique dans la cathédrale, outre les autres peines physiques ou spirituelles. Deux femmes furent condamnées à la prison à perpétuité. Antonia Lombarda, l'une des deux guérisseuses du procès Cangiano, qui reçut aussi le fouet en place publique, et Diana Carrafa condamnée en 1588 pour sortilèges. Il serait fastidieux de citer toutes les sentences, il suffit de dire que les peines qui assortissaient la forte suspicion d'hérésie étaient très lourdes et se composaient d'années de galère, d'exil ou d'enfermement dans un monastère, associées à l'amende honorable ou à la suspension a divinis à temps pour les prêtres. A tout cela s'ajoutaient presque toujours les pénitences salutaires. Comme le décompte des condamnations est malaisé, prenons à titre d'exemple la sentence émise contre fra'Domenico

da Terni, franciscain observant du monastère de Santa Maria La Nova, condamné pour avoir voulu faire baptiser un morceau de calamite et pour usage d'autres conjurations magiques. En août 1581, il fut déclaré « véhémentement suspect d'hérésie », mais comme il avait reconnu ses torts et demandé pardon au tribunal, il fut condamné à l'abjuration et à la privation pendant deux ans de voix active et passive au chapitre de son monastère et de l'administration des sacrements. Pendant un an, il devait réciter l'office des morts chaque vendredi, et, pendant quatre vendredis consécutifs, le Miserere, agenouillé dans le réfectoire du monastère, devant tous les moines et en se donnant la discipline 39.

On peut aussi considérer la légère suspicion d'hérésie comme une condamnation relativement grave, puisqu'elle reconnaissait la culpabilité de l'accusé et entraînait l'abjuration immédiate devant le tribunal. Cinq accusés y furent soumis, deux d'entre eux se voyant en outre exilés pour deux ans, et un troisième, un prêtre, étant suspendu pour un an. Dans la hiérarchie des peines spirituelles, l'amende honorable venait juste après l'abjuration, qu'elle accompagnait parfois. Le condamné devait « se tenir à genoux dans la cathédrale de Naples avec une chandelle allumée dans les mains pendant la célébration de la messe ». Cette sentence fut prononcée à cinq reprises, assortie de pénitences, d'une peine de fouet ou du versement d'une caution.

Le système des peines appliqué par le tribunal de la foi ne manque pas de déconcerter l'observateur d'aujourd'hui. A priori, les lourdes peines spirituelles comme l'abjuration et l'amende honorable qui sanctionnaient la suspicion d'hérésie auraient dû s'accompagner de lourdes peines physiques ou financières. Du moins l'imagine-t-on. Dans la plupart des cas, la relation existe, mais le tribunal distribua aussi de lourdes sanctions sans reconnaître explicitement que l'accusé était suspect d'hérésie. Ainsi voit-on apparaître des peines d'exil de 10 et 3 ans, ou une peine de 2 ans de galère, ou des suspensions a divinis pour deux ou trois ans. De même, cinq accusés furent condamnés à de lourdes amendes de 25 ou 50 onces d'or. Puisqu'on ne connaît pas les délibérations de la congrégation de la foi, il est difficile d'imaginer les arguments qui ont prévalu lors de l'énoncé du jugement.

Il est vrai que le tribunal sut souvent faire preuve de modération. A deux reprises, il se contenta d'infliger des pénitences salutaires, comme à Giovanni Andrea de Rosellis à l'issue de

son premier procès en 1582. Ce dernier fut libéré à condition de s'acquitter de quatre confessions et de quatre communions par an pendant deux ans (Noël, Pâques, Pentecôte et Assomption), de jeûner tous les vendredis jusqu'à la prochaine Pentecôte — la sentence fut prononcée le 5 avril — et de réciter les sept psaumes pénitentiels, les litanies de la Vierge et d'autres prières agenouillé devant le crucifix 40. Pour huit autres accusés, le tribunal choisit l'acquittement pur et simple. Mais ce qui surprend surtout, c'est la part imposante des habilitations, car vingt-deux accusés, soit plus de un sur trois dont nous connaissons le sort, furent tout simplement habilités. Nous avons vu que l'habilitation consistait en une mise en liberté conditionnelle, que deux ou trois fidéjusseurs s'engageaient à garantir pour une somme parfois considérable : 25 ou 50 onces d'or. L'habilitation se distingue de l'amende par son caractère provisoire, même si les habilitations pouvaient se cumuler. En octobre 1587, Ferrante Cifone fut habilité pour 50 onces d'or dans le palais archiépiscopal et, quelques jours plus tard, à son domicile, pour 25 onces supplémentaires. Il faut donc constater que ce qui était théoriquement provisoire tendait à devenir définitif.

Pourquoi le tribunal de la foi adoptait-il une telle attitude? Il faut d'abord rejeter l'idée selon laquelle il aurait pu « oublier » le tiers de ses prévenus. Les indices sont suffisamment nombreux pour prouver que ce n'était pas possible. En fait, dans l'échelle des peines, l'habilitation avait une place et une fonction bien précises. Le but recherché par les tribunaux d'inquisition n'était pas tant d'épouvanter les auteurs de délits religieux que de les placer sous leur contrôle. Le nombre des acquittements est faible, et, parmi eux, un cas mérite d'être cité car il exprime parfaitement la mentalité des juges. Vittoria Fienca fut accusée de pratiquer les sortilèges, mais après une résidence forcée à son domicile pendant tout le cours du procès, elle fut relaxée pour insuffisance de preuves. Cet acquittement fut cependant assorti d'une pénitence salutaire, jeûner chaque vendredi pendant deux mois 41. De la mise en liberté provisoire qui s'éternisait et devenait définitive, au petit nombre d'acquittements qui ne blanchissaient pas totalement lorsqu'ils étaient accompagnés de légères peines spirituelles, tout se passe comme si on ne sortait pas tout à fait indemne d'un procès de magie. Cet état d'esprit constituait la base même de l'institution inquisitoriale. Un juriste a pu qualifier cette procédure de « trouvaille judiciaire », reposant sur l'autorité du soupçon 42. L'accusation personnelle ou par dif-

famation déclenchait le soupçon des autorités religieuses qui se justifiaient idéologiquement par la nécessité de défendre la foi et donc le salut de la communauté chrétienne. Le soupçon de l'autorité équivalait déjà à une présomption de culpabilité. Il ne restait plus au juge qu'à soutirer des aveux au prévenu, moins par volonté de savoir que par besoin d'en obtenir le repentir, c'est-à-dire la reconnaissance formelle de l'ordre idéologique établi. Ce système légitimait la pratique de la torture, mais on ne doit pas s'arrêter à son apparente inefficacité, puisque un prévenu sur trois (vingt-deux sur soixante-trois) passait objectivement aux aveux grâce à l'abjuration et à l'amende honorable. Procédure inquisitoriale et institution de la pénitence sont nées en même temps lors de la grande révolution culturelle du début du xIIIe siècle. Dans la deuxième moitié du xVI siècle, l'Inquisition romaine, rénovée et centralisée, en tirait encore le plus grand profit.

Dans ces conditions, l'habilitation prend tout son sens. Loin d'être un résidu de « non jugé », elle serait plutôt une condamnation idéale, le noyau de la politique répressive. L'individu habilité se retrouve sous contrôle judiciaire permanent et sous la surveillance du groupe des garants qui se sont engagés financièrement envers lui et qui l'inciteront à l'avenir à la plus grande prudence. Sans vouloir la nier, la clémence de l'Inquisition n'en demeure pas moins ambiguë. Le tribunal religieux avait parfois la main très lourde, puisqu'il prononça deux réclusions à vie et trois peines de 10, 7 et 2 ans de galère. Il faut ajouter l'exil (cinq condamnations) qui arrachait le condamné à ses racines sociales et familiales et faisait de lui, en cas de non-respect de la sentence, un homme traqué et un clandestin à la merci du premier chasseur de primes, mais aussi la suspension a divinis (cinq condamnations) qui privait pendant un temps le prêtre de tout moyen d'existence. Mais le juge, vicaire général ou ministre du Saint-Office, avait toute latitude pour commuer les peines selon son seul arbitraire. Les sentences précisent toujours après l'énumération des peines : « mais nous réservant la modération et la commutation desdites peines et pénitences, en totalité ou en partie, selon ce qui nous paraîtra utile pour le salut de ton âme ». Le juge ne s'en privait pas. Les deux peines de réclusion à perpétuité ne furent pas exécutées. Antonia Lombarda fut finalement assignée en résidence forcée à vie dans sa maison, tandis que Diana Carrafa, condamnée à la prison à perpétuité le 14 janvier 1588, fut habilitée pour 15 jours dès

le mois de mai. Pour des raisons de santé, cette habilitation provisoire fut prolongée de 30 jours. En 1617, nous la retrouvons de nouveau emprisonnée et inculpée pour une autre affaire 43.

Si la peine de galère connut un vigoureux succès au xvie siècle dans les juridictions laïques et ecclésiastiques, force est de reconnaître que l'Inquisition napolitaine en lui accorda pas l'importance qu'elle eut ailleurs 44. Trois accusés y furent condamnés et encore deux d'entre eux ne purgèrent pas leur peine. Seul Vincenzo de Caro, un carme du monastère de Santa Maria della Vita, magicien, confesseur et amant de Diana Carrafa, fut condamné à sept années de galère et immédiatement livré à la trirème pontificale la Pisana qui mouillait dans le port de Naples. Mais Giovanni Domenico Montalbano condamné à dix ans de galère en 1591 semble n'avoir purgé que quelques années de prison et le prêtre Cesare de Amato, condamné en 1584 à deux ans de galère pour recherche de trésors avec évocation des démons, vit cette peine commuée en deux ans d'exil garantis par une caution de 25 onces d'or, elle-même abaissée à 15 onces quelques jours plus tard. Plutôt que de l'appliquer systématiquement, le tribunal préférait en brandir la menace en cas de rupture d'exil ou de récidive. Ainsi, le pêcheur Giacomo Marsicano, convaincu d'avoir pratiqué l'exorcisme sur des possédés et accusé d'avoir parlé contre le sacrement de la pénitence et le sacrifice de la messe, fut-il condamné à 25 onces d'or d'amende et menacé de trois ans de galère s'il était encore surpris à exorciser. Par ailleurs, plusieurs condamnés à l'exil furent grâciés ou bénéficièrent d'une remise de peine 45.

Au travers de la procédure suivie, de la teneur des sentences prononcées et de la rigueur des peines appliquées, ce sont les présupposés idéologiques sur lesquels reposait la justice religieuse qui se dévoilent. Le résultat en est la création de cette figure juridique du prévenu - reo en italien et constitutus en latin —, cet accusé soupçonné dès la dénonciation par l'autorité ecclésiastique et de ce fait déjà presque coupable, un véritable diminué sur le plan juridique et social. Dès qu'il était soumis à une enquête en matière de foi, l'individu se retrouvait pour ainsi dire privé de toute immunité au sein du groupe. C'était justement sur ce point que se rejoignaient les intérêts de l'institution ecclésiastique et des dénonciateurs.

Nous l'avons vu, en Italie méridionale, le monopole du catholicisme n'est plus contesté dès les années 1575-1580, si

tant est qu'il ait jamais été menacé. La tâche du tribunal de la foi à Naples consistait donc à repérer les dissidents ou les contestataires, qu'ils l'aient été consciemment ou inconsciemment, de les isoler, les ficher et les contrôler. Un individu accusé et jugé une première fois devenait une victime désignée, prête à retomber sous le coup d'une nouvelle dénonciation, au moins en ce qui concerne le délit de magie. On tient là l'explication des nombreux cas de « récidive ». Un exemple nous en a été fourni par Faustina Vulcana, accusée en 1586 dans le procès Cangiano, habilitée en 1588, mais de nouveau dénoncée, emprisonnée et habilitée en 1594 pour une autre affaire. J'ai déjà abondamment parlé des deux procès dans lesquels fut impliqué Giovanni Andrea de Rosellis en 1580-82 et en 1586-88, ainsi que ceux où furent mêlés les barons de Pago. Ils ne furent pas les seuls. Plusieurs des inculpés rencontrés n'en étaient pas à leur premier procès. Luca de Colace, jugé en 1582-83 et condamné à dix ans d'exil, avait déjà eu maille à partir avec la justice diocésaine de Capaccio, comme Andrea de Forino dont le procès fut instruit à Naples en 1586, mais qui avait déjà été soumis à une enquête à Nocera de' Pagani sept ans auparavant. Fra' Bernardino Ferro, impliqué en 1585 dans une affaire d'évocation de démons, était passé en jugement, treize ans plus tôt, devant le Saint-Office de Rome, pour un livre de géomancie que son provincial avait trouvé au domicile de sa sœur à Montella 46.

Il serait fastidieux et inutile de multiplier les exemples tant ils sont nombreux. Il suffit simplement de raconter les mésaventures judiciaires de Silvia Telese, qui était la femme d'un maréchal-ferrand du Castel Nuovo. Comme plusieurs femmes de la garnison, elle exerçait une activité de guérisseuse et elle fut, bien entendu, accusée d'être une sorcière au cours d'un premier procès qui se déroula en 1584. En 1588, elle fut de nouveau dénoncée par sa blanchisseuse pour un phylactère que cette dernière avait trouvé dans son linge. Angela de Antuono, la dénonciatrice, démontra dans sa déposition qu'elle était parfaitement au courant des démêlés antérieurs de Silvia Telese avec la justice ecclésiastique. Cette dernière fut habilitée quelques jours plus tard, puis encore impliquée dans deux autres procès en 1589 et en 1591. En 1592, le vicaire général de Naples l'interrogea sur les relations qu'elle entretenait avec deux femmes accusées de sortilèges et sur lesquelles le tribunal diocésain enquêtait. Mais ce procès a disparu. Elle fut une nouvelle fois poursuivie en 1595, la dernière semble-t-il 47. Son cas illustre

bien la réelle efficacité de cette machine judiciaire qui parvint à définir une population restreinte d'individus placés sous haute surveillance idéologique.

De son côté, un délateur trouvait tout intérêt à utiliser la procédure en matière de foi pour neutraliser un adversaire. A la fragilité juridique du prévenu s'ajoutait l'infâmie de certaines condamnations comme l'amende honorable ou l'abjuration. En passant devant la cour diocésaine, les hommes surtout risquaient la perte de leur honneur, du respect que leur devait le groupe, bref l'essence même de leur qualité d'homme. Tout en ne tuant pas ni ne condamnant systématiquement à de lourdes peines, le tribunal de la foi disposait de cette contrainte morale qui lui permettait de toucher au point le plus sensible de la culture napolitaine : faire du condamné un individu de second ordre en lui retirant ses attributs d' « homme de respect ». Dans ces conditions, il n'était pas rare que la famille se mobilisât pour éviter que la honte qui touchait un de ses membres ne rejaillît sur tout le groupe. Prenons l'exemple de cet Aniello Turbolo qui, en janvier 1587, fut convoqué à plusieurs reprises par le vicaire général et qui, loin de se présenter, prit la fuite. Le fugitif fut excommunié et deux sbires de la cour archiépiscopale furent chargés d'afficher l'avis d'excommunication sur la maison des Turbolo à Santa Lucia al Monte. Giovanni Angelo (Aniello) Turbolo, un gaillard de dix-neuf ans, sortit et arracha l'affiche. Quand les gardes voulurent l'arrêter, il ameuta sa maison. Son frère et deux cousins vinrent à son secours et ensemble ils rossèrent les deux gardes qui s'en retournèrent à l'archevêché après avoir été quelque peu malmenés. Ils rapportèrent une affiche en lambeaux qu'en bons bureaucrates ils joignirent soigneusement au dossier. C'est que la cour avait été trompée par l'homonymie. L'Aniello Turbolo qu'elle recherchait était bien un Turbolo mais « de casa Persico », c'est-à-dire d'une branche suffisamment éloignée du groupe familial pour porter indifféremment les noms de Turbolo ou de Persico. Les Turbolo ne tenaient pas à être éclaboussés par la honte qui salissait la réputation des Turbolo-Persico et étaient prêts à défendre leur honneur même par la force 48.

L'abjuration et l'amende honorable, à cause de leur publicité, étaient les peines spirituelles les plus infamantes, au moins chez les hommes des classes supérieures de la société qui avaient une conception très sensible de leur honneur. Alfonso De Basteriis, un jeune clerc de petite noblesse - son père fut inscrit au

siège noble de Capuana - avait été condamné à l'amende honorable. Le dimanche matin 14 janvier 1582, les gardes vinrent le chercher pour le conduire à la cathédrale accomplir sa peine pendant la messe solennelle. Le prisonnier les accueillit avec un couteau et leur cria : « Ne vous approchez pas sinon je vous tue, parce que je veux mourir ici. » Il préférait se faire tuer sur place plutôt que de se laisser emmener au lieu de son infamie. Plus tard, il avoua avoir agi ainsi « pour ne pas être déshonoré car j'ai deux sœurs à marier et je suis gentilhomme de Naples ». Il obtint finalement gain de cause puisque le vicaire général commua sa peine en deux années d'exil 49. Ce même souci de préserver le capital d'honneur de la famille afin de ne pas compromettre de futures alliances se retrouve dans la lettre que Giambattista et Mutio De Apulea, deux notables d'Aversa, adressèrent à l'archevêque de Naples pour lui demander de commuer la peine d'amende honorable à laquelle Giambattista avait été condamné. « Si cette pénitence se déroulait, ils resteraient déshonorés, eux et tous leurs parents chez qui il y a de très nombreux docteurs en droit, docteurs en médecine et étudiants. C'est pourquoi ils vous supplient par l'amour de N.S. Dieu de commuer ladite pénitence en une peine d'exil ou une peine d'aumône adressée à un pieux établissement, selon ce qui semblera le mieux à Votre Seigneurie Illustrissime, afin de sauver l'honneur des suppliants et de tant de femmes à marier parmi leurs parents et leurs connaissances. » Une fois encore, les autorités acceptèrent de commuer l'amende honorable en pénitences salutaires 50.

Le point d'honneur se trouve donc au centre des stratégies de délation devant le Saint-Office. Qui dénonçait au vicaire général ou au ministre de l'Inquisition voulait la ruine morale de celui qu'il accusait, du moins les prévenus en étaient-ils persuadés. On comprend alors l'héroïsme dont faisaient preuve les accusés face à la torture. Pour préserver ses chances et sa réputation, mieux valait pour l'accusé tout nier et résister à la torture. A son compagnon de cellule prisonnier de droit commun qui lui tenait ces propos : « Mon frère, dis la vérité et aie confiance, parce qu'ici celui qui avoue spontanément est libéré, et celui qui ne le fait pas est condamné », fra'Bonaventura Bosco répondit : « Mieux vaut rester quelques jours ici que ruiner un homme. » Cette tactique semble lui avoir réussi puisqu'il fut condamné à une simple amende. L'attitude du franciscain Clemente Mancino fut similaire. Il ne cessa pas de nier les faits

qui lui étaient reprochés et résista à la torture. Après avoir été libéré sous caution, il demanda au tribunal une copie de la sentence pour pouvoir se défendre contre ses ennemis. Ce document lui fut peu utile, car ses ennemis l'attendaient et, en 1597-98, il fut de nouveau dénoncé pour pratiques magiques et impliqué dans une série de procès 51.

II. — JUSTICE RELIGIEUSE ET CODE CULTUREL.

Stimulée, dans son propre intérêt, par l'Eglise catholique, la délation ouvrait les portes à la vengeance. Le dénonciateur savait bien qu'il n'obtiendrait pas l'élimination physique de son ennemi, mais il espérait pouvoir le blesser là où il était le plus sensible, dans son honneur, et, de toute façon, réduire notablement ses possibilités de riposte. Il y aurait pourtant exagération à croire que se sont alors déchaînées les « saturnales de la vengeance ». N'importe qui n'a pas dénoncé n'importe qui, n'importe comment et pour n'importe quelle raison. Chaque fois qu'il est possible de l'analyser avec précision, le mécanisme de l'accusation semble résulter d'une conception très raffinée des relations interpersonnelles.

Les valeurs qui fondaient le code culturel en vigueur dans la société napolitaine d'ancien régime étaient organisées en fonction des liens de parenté et de clientèle. Les travaux des sociologues et des ethnologues mettent l'accent sur la permanence de ces traits culturels dans l'Italie méridionale d'aujourd'hui. On sait également que la région napolitaine et la presqu'île de Sorrente se caractérisaient par des structures de parenté assez rigides, qui intégraient l'individu au sein d'un groupe familial large, un véritable clan. La parenté n'épuisait pas le cercle des relations sociales et j'ai pu moi-même me rendre compte, en analysant les groupes de pression qui se constituaient pour l'obtention de la béatification d'un saint au xviie siècle, de l'efficacité des liens de dépendance verticale. La société napolitaine semble avoir été divisée en autant de segments de forme pyramidale dont la pointe atteignait les classes dirigeantes, alors que la base reposait largement sur les classes subalternes. L'échange réciproque de faveurs cimentait de façon organique ces constructions sociales 52.

Pour étudier des catégories aussi imperceptibles que les valeurs sociales, qui fuient en général à l'appréhension des histo-

riens, les procès d'inquisition constituent une source idéale, car ils ne manquaient pas de réactiver, aussi bien chez les délateurs que chez les accusés, des comportements propres au code culturel dont ces derniers étaient l'expression. Ce code gravitait autour de trois notions fondamentales : l'honneur, la ruse et l'amitié 53. On a déjà pu apprécier dans les pages qui précèdent l'importance de l'honneur et je n'y reviendrai pas. La ruse (furberia) traduit et légitime un individualisme exacerbé. En s'y référant, chacun a la possibilité de poursuivre ses propres intérêts, au détriment de l'autre, si c'est nécessaire. On imagine aisément que la furberia ait pu constituer l'arrière-plan obligé des stratégies d'agression dont un procès de magie était l'expression. Quant à l'amitié et à son contraire, l'inimitié, elles apparaissent sans cesse dans les procès. Après avoir décliné leur état civil, dénonciateurs, accusés et témoins devaient faire part des relations affectives qu'ils entretenaient entre eux afin de ne pas fausser les jugements. C'était aussi un devoir des juges — et E. Masini ne manque jamais de le rappeler aux inquisiteurs - que de questionner tous les protagonistes d'une affaire sur leurs liens d'amitié ou d'inimitié. La réponse influençait évidemment l'appréciation que le juge devait porter sur le contenu des dépositions. La défense de la foi ne pouvait s'accommoder des conflits interpersonnels, mais elle devait les sublimer. Heureusement pour l'historien, il en allait rarement ainsi. Défense des idéaux chrétiens et pratiques de la vie quotidienne finissaient toujours par se rencontrer.

1. — L'amitié et l'inimitié.

Ces deux valeurs sociales représentaient l'aune à laquelle se mesurait l'intensité des relations interpersonnelles. La sphère de l'amitié était précisément délimitée. Elle commençait là où finissait la parenté, dans le cadre de la famille élargie : le lignage de ego et un certain nombre de lignages collatéraux qui lui étaient encore étroitement liés. L'amitié englobait déjà les alliés qui, dans l'ensemble familial, possédaient un statut intermédiaire : ils étaient des étrangers par rapport au groupe des parents constitué par les lignages vivant en étroite syntonie, mais ils étaient aussi en voie d'assimilation. Ils établissaient un pont entre les parents et le monde extérieur. Et c'est là justement que se situait la frontière de l'amitié/inimitié. Alors que l'individu se sentait protégé par ses parents qui, quoiqu'il

arrivât, prenaient toujours fait et cause pour lui, il ressentait le monde extérieur comme fondamentalement hostile. Pour sa sécurité personnelle, il éprouvait le besoin de l'apprivoiser, au moins sur ses franges, en créant un glacis protecteur entre le groupe des parents et le reste de la société. C'est pourquoi, l'inimitié n'était pas seulement le négatif de l'amitié, mais comme elle, elle constituait un mode d'appréhension et de classification du monde connu. A travers elles, l'individu ne percevait plus la société comme une masse indéterminée, d'où l'agression pouvait surgir à tout instant, mais il pouvait désormais se repérer et savoir sur qui il pouvait compter et de qui il devait se méfier.

Le code culturel dont je viens d'exposer les traits les plus importants est encore partagé dans la Sicile contemporaine par toutes les classes de la société, tant à la ville qu'à la campagne. En allait-il de même à Naples au xvi° siècle? Il est difficile pour l'historien, compte tenu de sa documentation, d'apporter une réponse tranchée. Il semble cependant que ce sont les individus provenant des classes supérieures de la société qui aient fait plus volontiers référence aux valeurs de l'honneur et de l'amitié, à cause sans doute des positions de pouvoir et du capital symbolique qu'ils détenaient. Pour vérifier cette hypothèse, ainsi que celle d'une descente de ce modèle culturel des classes dominantes vers les classes subalternes, il faudrait multiplier les enquêtes à partir des fonds d'archives criminelles. Il apparaît certain, en revanche, que ce code culturel était essentiellement masculin. Non pas que les femmes n'aient pas eu d'honneur, mais il ne leur revenait pas de le revendiquer. Ce n'était pas leur rôle. Elles pouvaient être l'enjeu de l'honneur familial, mais il appartenait aux hommes de la famille de maintenir ou de défendre l'honneur de leurs femmes. De même, une femme ne pouvait avoir d'amis, qualité qui revenait aux hommes, seuls aptes à nouer des relations en dehors de la parenté 54.

Certaines dépositions font cependant référence à une amitié féminine, ou plutôt à une amitié entre un homme et une femme. Sans rejeter a priori le fait qu'une règle sociale n'est jamais rigide au point de ne pas pouvoir être transgressée, les quelques cas rencontrés me semblent pourtant compatibles avec le modèle que nous venons de définir et tendent même à le renforcer. En 1589, le maître d'école Pompilio Zampariello raconta comment son ami Carlo Morante avait voulu se lier d'amitié avec Martia Bevilacqua, dont le fils fréquentait son école. « Et puisque ledit Carlo était mon ami comme je viens

de le dire, par mon entremise il commença à se lier d'amitié avec ladite Martia, et comme cette amitié se poursuivait, ils s'appelaient mutuellement compère et commère, et ceci arriva à l'époque du dernier carnaval. Il prit cette amitié avec ladite Martia afin que par son intermédiaire il pût avoir l'amitié et le commerce charnel de ladite Prodentia », qui était elle-même la « commère » de Martia. Ce court extrait est d'une remarquable richesse, car il offre trois exemples possibles de rapports interpersonnels en dehors de l'institution familiale : Martia et Prodentia, Martia et Carlo, Prodentia et Carlo. Dans le premier cas, les deux femmes sont commères. Je n'ai jamais rencontré aucun témoignage dans lequel deux femmes se soient proclamées amies l'une de l'autre. L'amitié est une institution masculine et l'intimité des relations entre deux femmes passe toujours par le filtre du marrainage, ou mieux, est réintégrée dans le champ de la parenté par le détour de la parenté spirituelle. En dehors de la famille, la relation intime entre un homme et une femme est sans doute plus difficile encore. Quand Carlo Morante et Martia Bevilacqua nouèrent des liens d'amitié, ils durent aussi les sanctionner sous la forme de la parenté spirituelle : Carlo devint ainsi le parrain de confirmation du fils de Martia. Mais s'ils font l'économie de la parenté spirituelle, l'amitié entre un homme et une femme ne peut déboucher que sur le commerce charnel, car, en dehors du cadre ritualisé de la famille, que peuvent-ils échanger sinon de l'amour? On se trouve pourtant là à la limite du champ sémantique de l'amitié, telle qu'elle pouvait se concevoir à Naples aux xvi° et xvii° siècles. Ce dernier type d'amitié se rapproche davantage du sens que la littérature classique donna au mot, celui d'amour passionnel, d'amour charnel 55.

L'amitié ne constituait pas une catégorie culturelle uniforme. Sous le mot se cachaient en fait différents degrés de relation, selon l'intensité des échanges, eux-mêmes sanctionnés par des gestes particuliers. Au plus bas niveau se situait l'amitié simple, couramment appelée « amitié large ». Elle se nouait entre deux personnes qui se connaissaient de vue et qui, lorsqu'elles se rencontraient, se saluaient et échangeaient quelques mots, les phrases ordinaires de la communication phatique. C'est la raison pour laquelle, elle était souvent définie du terme d' « amitié de barrette », marquant bien par là que, à ce niveau élémentaire de l'amitié, l'essentiel résidait dans le salut, signe extériorisé du respect mutuel. Incidemment, cette expression confirme aussi l'exclusivité masculine de l'amitié. La saluer « en se tirant la

barrette » permettait déjà de situer la personne dans le cercle le plus éloigné de ses relations. Giovanni Capece n'était qu'un « ami de barrette » du batteur d'or Lonardo de Masi. Il ne l'avait jamais « pratiqué » mais, après qu'il lui eut acheté quelques fleurs d'or, il avait commencé à le saluer chaque fois qu'il l'avait rencontré dans la rue 56. C'est en effet dans la rue, lieu de l'échange masculin, que se déroulaient les gestes de l'amitié large. « Nous nous sommes salués à travers Naples et quelquefois nous nous sommes promenés avec lui », dit un témoin à propos des liens qui les unissaient, lui et ses amis, à un tiers 57. Un autre trait de l'amitié large consistait à ne pas faire preuve d'agressivité à l'encontre de l'étranger qui entrait ainsi dans le cercle de vos relations, mais à lui témoigner des marques de bienveillance. C'est ce que semble signifier Giovanni Napoletano, un jeune commis en écritures, qui, poussé par son confesseur et contre sa volonté comme il le prétendit, avait dénoncé les fils de son patron : « Je suis leur ami et je me découvre toujours devant eux quand je les vois, et je les honore toujours, et jamais je n'ai eu aucun différend avec les susdits, mais au contraire je vais souvent dans leur maison » 58. Cette remarque pourrait sembler une évidence si on ne prenait pas en considération l'état de violente tension dans lequel baignait la société napolitaine des xvie et xviie siècles. L'agression physique y était une éventualité de tout instant et peu d'hommes échappaient, un jour ou l'autre, au tribunal criminel ou à la prison, sous l'inculpation de coups et blessures ou de meurtre.

Mais se saluer ne suffisait pas à faire de bons amis : « Mon amitié avec lui n'a été rien d'autre que de bonjour et de bonne année, et quelquefois il me demandait des nouvelles dudit fra' Francesco, mais avec lui je n'ai pas eu d'amitié étroite 59. » L'amitié étroite ou « intrinsèque » ne se satisfait plus des marques extérieures du respect mutuel. Avec elle, les amis entraient dans le cycle de l'échange réciproque des faveurs, des cadeaux et des bienfaits, mais ce stade de l'amitié se manifestait avant tout par la gratification conviviale. Dans la Toscane du xive siècle, la Campanie du xvie siècle et la Sicile du xx° siècle, c'est autour de la table que se scelle l'amitié étroite, une table d'où sont exclues les femmes. Pour se défendre d'avoir été son ami intime, Giacomo Basile ne tint-il pas ces propos sur Giovanni Andrea de Rosellis : « avec Giovan Andrea, je n'ai mangé ni bu, mais nous avons seulement été des

amis larges comme on peut l'être avec un compatriote, et chaque fois que je le rencontrais, je le saluais » 60 ?

Le passage de l'amitié large à l'amitié étroite se traduisait par une opposition spatiale entre l'extérieur (la place, la rue) et l'intérieur (la maison, la table). Deux amis intimes devaient partager et s'offrir mutuellement le gîte et le couvert : « fra'Zito restait avec lui de nuit comme de jour dans sa maison et ils mangeaient et buvaient ensemble », tels étaient les critères de la véritable amitié selon Andrea de Forino, un droguiste de Nocera de'Pagani inculpé de nécromancie 61. Antonio de Salazar, dont le père était un haut fonctionnaire 'd'origine espagnole, raconte comment il était passé avec Michele Navarra, impliqué en 1585 dans une affaire de nécromancie, de la simple connaissance à l'amitié la plus étroite. Michele Navarra qui était lui aussi espagnol de naissance avait bien connu le père de Antonio de Salazar lorsque celui-ci occupait la charge de régent de la cour de la Sommaria. Il l'avait même invité avec son fils, alors très jeune encore, à dîner dans sa maison de Pizzofalcone. Cela se passait sept ans avant le procès mais, par la suite, Michele et Antonio s'étaient perdus de vue. Ils s'étaient de nouveau rencontrés un an avant que ne s'ouvrît le procès et Antonio avait alors commencé à « pratiquer » avec l'ancien ami de son père, c'est-à-dire que « quelquefois il a mangé avec moi et moi avec lui et c'est la raison pour laquelle je le connais, et notre amitié s'est sans cesse renforcée, parce qu'il m'a fait plaisir et m'a rendu service et que j'en ai fait autant avec lui ». Antonio rendit en effet un fier service à son ami puisqu'il accepta de garder chez lui une caisse de livres compromettants quand Michele Navarra se sentit sur le point d'être dénoncé 62. A l'ami intime, on prêtait de l'argent bien entendu, mais dans une société violente, l'ami le plus cher se devait de vous protéger contre vos ennemis, au besoin avec ses armes. « Il avait l'habitude de m'accompagner à travers Naples pour me protéger, et c'est pour cela que nous avons pratiqué ensemble », dit de Stefano Castagnola un jeune gentilhomme génois qui avait une activité dangereuse, celle de recouvrer les créances du banquier génois Giacomo Casola 63.

L'inimitié ne possédait pas les différents degrés d'intensité qui caractérisaient l'amitié. Il existait bien l'amitié cachée, celle du faux ami jaloux qui se découvrait sans crier gare, et l'inimitié avouée, celle qui procédait de l'échange de mots violents ou de coups, qui eux-mêmes ne faisaient qu'extérioriser

un conflit plus ancien et plus profond. Mais la première était assez rare, car elle supposait des facultés de dissimulation et de contrôle de soi sans doute peu communes à l'époque. Sous toutes ses formes, l'inimitié ne tendait que vers un seul but, la ruine de l'adversaire en attendant mieux, son élimination physique. C'est elle qui mobilisait toutes les ressources de la ruse, la furberia dont j'ai dit plus haut qu'elle constituait l'un des éléments fondamentaux du code culturel de la société méridionale. L'inimitié en effet ne résultait jamais d'un coup de tête. Elle se manifestait par une longue préparation marquée par un échange croissant de mots blessants et de coups. Mais quand elle parvenait à maturité, plus rien ni personne n'étaient en mesure de s'opposer à l'agression mortelle. Par essence, l'inimitié était d'une grande intensité et la résolution qui la caractérisait la rendait inaccessible à tout raisonnement et à toute pitié. Les traités juridiques reflètent clairement cet état d'esprit, avec leurs nombreux aphorismes grâce auxquels ils mettent en garde les juges sur la valeur à accorder aux témoignages mis au service de la vengeance. Le témoignage d'un ennemi doit être systématiquement repoussé, soutient E. Masini : « L'inimitié capitale qu'un témoin nourrit pour le prévenu est si intense qu'il ne faut pas le croire, même s'il devait déposer contre le prévenu sous la torture ou à l'article de la mort 64. » Entre deux ennemis, la paix n'est plus possible. Ils peuvent à la rigueur conclure une trêve passagère que l'un des deux cherchera à rompre dès que le rapport des forces penchera en sa faveur. C'est pourquoi il ne faut accorder aucun poids au témoignage de l'ennemi réconcilié : « On ne chargera pas le prévenu avec le témoignage d'ennemis réconciliés de fraîche date 65. » Le Napolitain Giovanni Luigi Riccio était encore plus direct : « Il faut fuir l'ami réconcilié comme la peste », parce que « l'ami réconcilié équivaut à un ennemi » 66.

Comme l'amitié, l'inimitié reposait sur trois lois fondamentales. La première était celle de la réciprocité. Il ne faut pas la concevoir comme un simple échange égalitaire, dans lequel on se rendrait coup pour coup comme dans la loi du talion. Au contraire, la réciprocité appelait l'émulation. L'une des parties doit toujours rester obligée vis-à-vis de l'autre. Dans l'amitié. le service est rendu en calculant avec soin que sa valeur soit légèrement supérieure à celle de la faveur précédemment reçue, afin que le jeu de l'échange puisse se poursuivre. Les rapports d'inimitié sont établis sur le même modèle. A l'offense, on se

doit de répondre par une offense plus blessante, pour obliger l'adversaire à répondre de manière plus violente encore. C'est ainsi que s'amorce la spirale de la vendetta, qui peut déboucher sur la faida, cette guerre privée d'extermination, qui se termine en général faute de combattants, dès lors que les deux groupes rivaux se sont mutuellement éliminés 67.

En deuxième lieu, comme l'amitié, l'inimitié commence aux frontières du groupe familial. C'est ainsi que deux époux pouvaient parfaitement devenir des ennemis mortels, puisque le mariage était conçu comme l'union passagère de deux étrangers appartenant à des groupes familiaux différents. Nous avons déjà fait référence au cas de Giovanni Domenico Montalbano dénoncé au Saint-Office par sa femme et le groupe familial de celle-ci. L'exemple suivant est tout aussi explicite. Giulia de Diamante, une Sicilienne originaire de Palerme, accusa son mari Francisco de Cordoba, un Espagnol, de chercher à la faire mourir d'un sort, pour récupérer la dot de 4000 ducats qu'elle lui avait apporté. « Il cherche sans cesse à faire mourir la suppliante avec des moyens occultes, écrit-elle dans sa lettre de dénonciation, et comme elle a été malade pendant plus de trois mois d'une maladie inconnue, elle fut informée que ledit Francisco son mari voulait la faire mourir et qu'au milieu de ses habits, il portait sur lui une petite bourse avec des sortilèges. » Elle porta l'objet du délit au tribunal en lui demandant d'assurer sa protection, car désormais elle avait peur d'être tuée. Son époux était, évidemment, d'un avis contraire : « Je n'ai jamais possédé un tel écrit, ni ne l'ai jamais vu et je soupçonne ma femme de l'avoir placé dans mon coffre, car elle m'est ennemie mortelle et elle a cherché à me faire assassiner. » La raison en était que Francisco lui interdisait de se prostituer : « C'est mon ennemie, car elle a voulu m'inciter à ce que je me satisfasse qu'elle ait des rapports avec certains marchands, et comme je n'ai pas voulu consentir à une telle honte, elle a cherché à me faire assassiner, et il y a de cela deux à trois mois, et en particulier ces derniers jours, elle voulait que j'accepte qu'un homme vînt dormir une nuit à la maison avec elle contre 300 ducats, et comme je n'ai pas accepté, je l'ai battue 68. »

Troisième loi : comme l'amitié, l'inimitié est exclusive. Quand on choisit ses amis, on choisit ses ennemis et il est inconcevable d'être l'ami de l'ennemi d'un ami. Cette loi favorise bien entendu les vendette en cascade. Si le groupe d'amis devenait responsable de la protection de chacun de ses membres, il prenait aussi

en charge les inimitiés de tous. Ainsi se constituaient des groupes régis par le système de la réciprocité amicale et qui se définissaient face aux autres groupes par des inimitiés communes. Une déposition de Giovanni Alfonso Coppola, un clerc de dix-sept ans accusé de sortilèges en 1587, nous offre un excellent exemple des nombreuses inimitiés qui pouvaient accabler un jeune homme de bonne famille : « J'ai pour ennemi un certain Ferrante Cifone, fils d'un marchand qui habite aux Armeni, parce qu'il a porté plainte contre moi en Vicaria il y a environ deux ans, sous le prétexte que je l'avais poursuivi avec une masse, et Cesare son frère pour la même cause. J'ai pour ennemi Horatio de Chiara qui habite derrière l'église de Santo Jacomo alla Sellaria, parce que, il y a plus d'un an de cela, il s'est disputé avec un de mes beaux-frères et comme je me trouvai là, je lui donnai deux coups de baguette et deux gifles. J'ai pour ennemi Ferrante Cangiano qui habite aux Cangiano, parce que j'ai eu des mots avec lui, qu'il me tira un coup de pistolet dans la rue de Campagnano, et un de ceux qui l'accompagnaient me donna un coup de couteau qui ne me blessa pas mais qui coupa mon chapeau, et il y aura un an et demi de cela. J'ai pour ennemi un certain Giacomo Muscillo qui se trouvait avec le même Ferrante Cangiano quand nous nous sommes disputés. J'ai pour ennemi un certain Gio. Domenico Albano parce qu'il a porté plainte contre moi pour des coups de poing que je lui ai donnés et j'ai encore d'autres ennemis dont maintenant j'ai oublié le nom. » Ce long extrait, qui n'est pas le seul du genre, a l'avantage de montrer dans sa dynamique propre la très forte conflictualité qui caractérisait la société napolitaine du xvIe siècle. Ce jeune homme de dix-sept ans comptait déjà sept ennemis avec lesquels il avait échangé des coups dont certains auraient pu être mortels. Les rues de Naples n'étaient déjà plus sûres pour lui et on comprend assez bien pourquoi ce clerc portait toujours l'épée. En 1588, il fut de nouveau arrêté par la cour archiépiscopale et condamné au criminel pour port d'arme 69. Cette affaire nous entraîne dans les rivalités qui opposaient certains groupes de la jeunesse napolitaine et il est dommage que nous n'en sachions guère plus. Les ennemis de Giovanni Alfonso Coppola ne faisaient sans doute pas partie des mêmes clans puisque Ferrante Cangiano et Ferrante Cifone étaient eux-mêmes ennemis de Orazio Chiara. Enfin, une nouvelle fois, on peut constater que la dénonciation en matière de foi constituait une voie parmi d'autres dans les stra-

tégies d'agression. Avant même de songer à réfuter les faits qui lui étaient reprochés, l'accusé dressait la liste des éventuels ennemis qui pouvaient tirer profit de la mauvaise passe dans laquelle il se trouvait. En l'occurrence, Giovanni Alfonso Coppola n'avait pas tort. Il l'ignorait encore au moment de sa déposition, mais l'auteur de la dénonciation n'était autre que Ferrante Cangiano avec l'appui de son ami Ferrante Cifone. Il ne manqua pas de riposter en faisant inculper peu après Ferrante Cifone.

Il n'est pas question de nier le rôle spécifique de la religion dans les procès d'Inquisition, ni d'attribuer aux motivations de la conscience personnelle la simple fonction de l'alibi facile. Mais les exemples sont suffisamment nombreux pour nous forcer à interpréter un procès de magie avant tout comme un fait social, entrant dans le contexte beaucoup plus large des relations interpersonnelles telles qu'elles étaient conçues dans l'Italie méridionale du xvie siècle. Les protagonistes de ces affaires ne procédaient d'ailleurs pas différemment. Ce sont les clercs qui jugeaient en termes d'orthodoxie, d'hétérodoxie et de superstitions, tandis que les accusés, les délateurs et les témoins expliquaient leurs conflits selon les catégories de leur code culturel : l'amitié, l'inimitié, l'honneur, la honte. Deux analyses détaillées reposant sur une riche documentation nous feront mieux comprendre comment un procès de magie reflétait souvent l'état momentané d'un long conflit, mais aussi comment il permettait la mobilisation des solidarités.

2. — L'agression généralisée : les déboires de Giovanni Andrea de Rosellis.

Giovanni Andrea de Rosellis fut impliqué, auprès de l'Inquisition napolitaine, dans trois procès pour pratiques magiques, plus précisément pour nécromancie et évocation des esprits 70. Originaire de Ruvo en Pouille, il était monté à Naples poursuivre des études de médecine. A dix-huit ans, il possédait une belle culture, puisqu'il prétendait connaître le latin, le grec, l'hébreu, le chaldéen (i.e. l'araméen) et le turc (sans doute l'arabe). Lorsque nous le saisissons en 1580, il est immigrant de fraîche date et fréquente une petite colonie de compatriotes venus de Ruvo qui se réunissent au vico de'Zurli, près du siège de Capuana, dans la maison d'un avocat natif de Buccino en Lucanie, le magnifico Antonio Mele. La première affaire de Rosellis, qui

remonte aux années 1580-82, eut donc pour cadre ethnique un petit groupe de personnes originaires de Pouille, et pour cadre social, un milieu de bourgeois employés dans les professions libérales (médecins, avocats) ou vivant noblement (magnifici), d'intellectuels et d'aristocrates. Giovanni Andrea de Rosellis s'intitulait lui-même « noble » et sa famille devait occuper des positions de pouvoir importantes dans sa ville natale au sein de l'organisation communale. Du point de vue judiciaire, l'affaire débuta en janvier 1580, lorsque le magnifico Antonio Rocca, natif de Ruvo et homme d'armes au service du chef de guerre Ascanio Pignatelli, domicilié chez Antonio Mele, dénonça Giovanni Andrea de Rosellis pour l'avoir vu en possession d'un livre couvert de signes magiques. L'accusé ne s'était-il pas vanté en outre de parler aux esprits et de les contraindre à son pouvoir? Appelé à déposer, Antonio Mele confirma les déclarations de son locataire, mais minimisa la portée des propos insensés prêtés à l'accusé, celui-ci ayant parlé ce soir-là « pour plaisanter ».

Mais le procès ne fut véritablement déclenché qu'en septembre de la même année, à la suite d'une nouvelle dénonciation portée par le magnifico Vincenzo de Raho. Incarcéré dès le mois de novembre, Giovanni Andrea de Rosellis répondit aux attaques, en cherchant à démontrer, selon une tactique à laquelle nous sommes désormais accoutumés, que ses agresseurs étaient ses ennemis. Les vieilles rancunes enfouies remontèrent alors, sans que l'accusé prît la peine de répondre sur le fond même des accusations. Antonio Rocca n'était autre que le neveu de Giovanni Francesco de Mirto, l'évêque de Ruvo. Or, ce dernier avait un procès criminel pendant en cour de Rome avec Giambattista de Rosellis, le propre frère de l'accusé. L'affaire de Naples représentait le simple prolongement d'un conflit né entre les deux familles à Ruvo. Avec Antonio Mele, Giovanni Andrea de Rosellis se trouvait lui-même en procès criminel devant la cour de la Vicaria à Naples pour des coups qu'ils avaient échangés. L'accusation pour pratiques magiques devant le tribunal diocésain de Naples constituait, aux yeux de l'accusé, la conjonction et le précipité d'anciens conflits, sanctionnés déjà par deux procès criminels et des voies de fait.

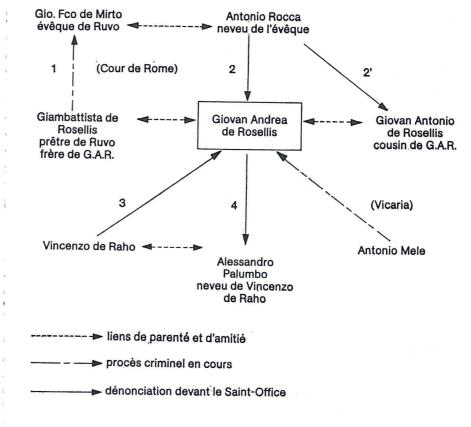
Le cas de Vincenzo de Raho est plus délicat mais il nous permet de pénétrer dans une réalité culturelle plus complexe. Comme nous l'avons vu plus haut, il avait longtemps dissimulé son inimitié envers le prévenu — ou peut-être celle-ci était-elle

récente? — et ne l'avait révélée qu'au moment où elle risquait d'avoir la plus grande efficacité. Cette hypothèse est confirmée par le témoignage de Giovanni Antonio de Rosellis, un cousin de l'accusé, lui aussi originaire de Pouille, mais de Corato un petit bourg voisin de Ruvo, qui tenait une école privée à Naples où il enseignait la logique, les humanités et les mathématiques. Plus âgé que son cousin, il lui servait de mentor et de point d'appui à Naples. Il fut éclaboussé par l'accusation qui frappait Giovanni Andrea et fit même de la prison préventive avant d'être rapidement disculpé. Lorsque le vicaire général lui demanda quels étaient ses amis, Giovanni Antonio cita de façon inattendue Vincenzo de Raho qui fréquentait son école, et les frères Giacomo et Scipione Milano, deux jeunes aristocrates dont la famille était inscrite au siège noble de Nilo, eux aussi ses élèves. La déposition de Giovanni Antonio de Rosellis montre que le système d'amitiés de son cousin avait sauté. Les frères Milano déposèrent en effet contre lui en l'accusant de n'être qu'un vantard et un ignorant, tandis que Vincenzo de Raho le dénonça comme on sait. Giovanni Andrea dut convenir qu'il était désormais son ennemi : « c'est un ennemi occulte par jalousie littéraire ». On se souvient que pour briser l'étreinte qui risquait de l'étouffer, Giovanni Andrea de Rosellis dénonça maladroitement Alessandro Palumbo, le neveu de Vincenzo de Raho (cf. supra).

Voici résumée la succession des agressions qui ont scandé cette première affaire de Rosellis. Avant de tirer des conclusions provisoires sur le destin chaotique de notre héros, il est peut-être bon de résumer ces différents épisodes dans un gra-

phique (cf. p. 131).

Cette première affaire de magie est, pour Giovanni Andrea de Rosellis, tout autant une affaire de famille qu'une affaire d'amitié. Elle résulte du transfert à Naples d'une guerre privée commencée à Ruvo. Ce sont en fait deux familles qui s'affrontent, celle des de Rosellis et celle des de Mirto. Nous sommes entre immigrants de fraîche date, ce qui explique l'étroitesse du cercle des connaissances et la poursuite des conflits locaux dans le nouveau centre de résidence. On peut s'étonner que, malgré les inimitiés larvées, ces hommes aient continué à se fréquenter, comme continuaient à se fréquenter Antonio Mele et Giovanni Andrea de Rosellis, pourtant en procès à la Vicaria pour des coups qu'ils avaient échangés. Ils n'avaient sans doute pas le choix, dans une grande ville qui faisait peur et où le natif de



LA RÉCIPROCITÉ DES AGRESSIONS DANS LE PROCÈS GIOVANNI ANDREA DE ROSELLIS (1580-1582)

la Pouille se sentait étranger par la langue et la culture autant que le Calabrais, le Sarde ou le Sicilien. L'intégration à la ville et l'assimilation s'opéraient par la médiation du groupe des compatriotes qui assurait l'accueil du nouvel arrivant et le prenait en charge pendant le temps d'adaptation. Il faut aussi remarquer que, dans ces conflits de famille, l'individu compte assez peu, ou plutôt, ne compte que dans la mesure où il appartient à un groupe familial dont il partage le destin et les vicissitudes. Ainsi, quand Giambattista de Rosellis est en conflit avec Giovanni Francesco de Mirto, le neveu de ce dernier se sent qualifié pour agresser le frère du premier et, accessoirement leur cousin. Aucun des hommes de la famille ne pourra se tenir

en dehors du conflit, tant que les deux familles n'auront pas fait la paix. De la même manière, quand Vincenzo de Raho attaque Giovanni Andrea de Rosellis, ce dernier sait qu'il blessera tout autant son adversaire en dénonçant son neveu

qu'en s'attaquant directement à lui.

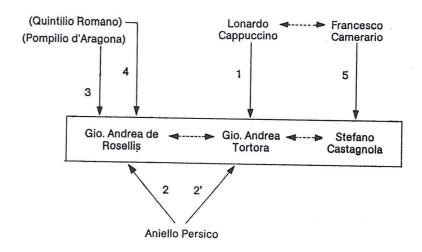
La cascade de dénonciations fait éclater un système de relations interpersonnelles maintenu jusque-là dans un équilibre précaire. La personnalité à bien des égards irritante et povocatrice de l'accusé en est sans doute responsable. Celui-ci parvint à concentrer sur lui l'agressivité de tout son entourage, se désignant par avance comme victime expiatoire des tensions qui secouaient le groupe. Les susceptibilités intellectuelles jouèrent aussi leur rôle, dans ce milieu de petits humanistes ouverts cependant aux courants culturels de la Renaissance, dont la magie savante fut sans aucun doute l'une des expressions les plus élaborées.

Nous retrouvons Giovanni Andrea de Rosellis, quatre ans plus tard comme protagoniste d'un procès de magie qui devait le mener jusque devant la Congrégation romaine du Saint-Office 71. Or, entre 1582 et 1586, cet homme avait totalement renouvelé le cercle de ses connaissances. Quelques années de vie à Naples l'avaient intégré à la population de la grande ville et il avait rompu avec le groupe de ses compatriotes immigrés. L'aspect même de l'affaire dans laquelle il se trouve impliqué en est totalement modifié : les rivalités familiales qui marquaient le premier procès ont fait place à des oppositions entre individus et groupes d'individus selon les critères de l'amitié et de l'inimitié. Il faut sans doute y voir le passage d'une sociabilité de petite ville de province à une sociabilité de grande métropole régionale. L'individu davantage livré à lui-même ne se repère plus seulement selon les rapports de parenté, mais surtout selon les affinités électives. Au-delà des simples réflexes sociaux, c'est toute la sphère de l'affectivité qui s'en trouve modifiée. Mais, pour l'historien, il y a un revers à la médaille. Dans le deuxième procès, le jeu des agressions et des ripostes repose sur des stratégies beaucoup plus complexes que celles du premier procès où la réciprocité était relativement simple. Ici, les individus ont acquis une plus grande autonomie et la complexité naît du fait que s'entremêlent les amitiés et les inimitiés de trois inculpés, amis entre eux, deux par deux : Giovanni Andrea de Rosellis était lié à Giovanni Andrea Tortora, un marchand de draps, lui-même ami intime de Stefano Castagnola, un jeune gen-

tilhomme génois. Tout commença en mars-avril 1586 par deux dénonciations survenues à quelques jours d'intervalle. La première émanait de Lonardo Cappuccino, officier de justice du tribunal de la Vicaria et tueur à gages, qui accusait, peu de temps avant de monter au gibet, Giovanni Andrea Tortora de rechercher des trésors et d'évoquer les esprits à cet effet. La deuxième dénonciation était l'œuvre de Aniello Turbolo, alias Persico et était dirigée contre Giovanni Andrea Tortora et Giovanni Andrea de Rosellis, avec lesquels il avait cherché des trésors et pratiqué la magie.

Une fois encore, il ne faut pas parcourir les interrogatoires des prévenus pendant bien longtemps pour se rendre compte que derrière l'affaire de magie se cachait une autre réalité. Giovanni Andrea de Rosellis révèle ainsi les raisons de son inimitié avec Aniello Persico : « La raison en est que, il y a plus d'un an, je lui ai donné un soufflet parce qu'il m'avait traité de traître, imaginant que je voulais faire arrêter le père de Gio. Carlo Mancino qui était proscrit, et ledit Aniello me tira un coup de pistolet alli Lanzieri à cause de ce soufflet, mais le coup manqua son but, puis ledit Aniello s'en alla en Vicaria où il voulut faire une fausse déclaration en disant que j'avais blessé un tel, mais comme ce n'était pas vrai, l'information judiciaire ne fut pas ouverte et aujourd'hui nous sommes très ennemis (inimicissimi). » L'origine de l'inimitié est difficile à établir, mais on voit la spirale de la vengeance s'amorcer : une rixe, une tentative de justice privée au cours d'un guet-apens manqué, puis le recours à la justice royale et enfin à la justice ecclésiastique. Quand l'affaire est portée devant le tribunal diocésain, pour une cause qui n'a plus rien à voir avec le conflit originel, l'esprit de vengeance avait atteint le point de non-retour et chacun cherchait à éliminer physiquement son adversaire. Cette élimination, Giovanni Andrea Tortora l'avait déjà obtenue. Il nous apprend qu'en fait, c'est lui qui avait provoqué la condamnation à mort de Lonardo Cappuccino en adressant à la Vicaria de nombreux mémoires chargeant cet ennemi irréductible qui voulait le tuer « à l'instigation de certains membres de la famille Peronto qui sont mes ennemis ». Ami intime de Giovanni Andrea de Rosellis, il l'avait protégé et aidé à rosser Aniello Persico qui, bien entendu, était devenu son « ennemi mortel ».

Entre temps, les dénonciations continuaient à s'accumuler. Les deux premières ne semblent pas entrer directement dans le cycle des vendettas, mais, sans qu'on en ait toutefois la preuve matérielle, les délateurs furent probablement incités à dénoncer par ceux qui devaient tirer profit de l'affaire. Une intimidation n'est d'ailleurs pas exclue. Ces deux dénonciations touchaient Giovanni Andrea de Rosellis, qui, en tant que récidiviste, était du point de vue inquisitorial le maillon le plus faible du groupe. Mais le procès connut un nouveau coup de théâtre quand, en avril 1587, fra'Francesco Camerario vint dénoncer Stefano Castagnola. La manœuvre était proprement diabolique car, en dénonçant pour nécromancie celui qui n'était en fait qu'un comparse, c'est Giovanni Andrea de Rosellis et surtout Giovanni Andrea Tortora que ce tertiaire de l'ordre des Minimes cherchait à atteindre. Francesco Camerario, que l'habit ecclésiastique n'empêchait pas de poursuivre une activité de boss mafieux assez respecté dans le quartier de Pizzofalcone, reprochait à Giovanni Andrea Tortora d'avoir tué son neveu. Pour cette affaire, l'accusé avait été traîné devant la cour criminelle de la Vicaria où il avait même subi la torture. Fra'Francesco faisait donc partie de ces ennemis « de la famille Peronto » que craignait tant Giovanni Andrea Tortora. Il était certainement le chef du clan et c'est sans doute lui qui avait engagé Lonardo Cappucino pour exécuter Tortora. Parce qu'il était l'ami de ce dernier, Stefano Castagnola s'était trouvé fatalement pris dans le cycle infernal de la vengeance et était devenu l'ennemi de Francesco Camerario. D'ailleurs, à plusieurs reprises, lorsque les deux groupes s'étaient croisés dans la rue, ils avaient échangé injures et coups. Un des personnages-clé de cette sombre affaire de sang semble avoir été ce Lonardo Cappucino. Pour sa part, Stefano Castagnola le soupçonnait d'avoir été engagé pour le tuer. Sa disparition précoce nous empêche malheureusement d'en savoir plus sur toute cette histoire, d'autant qu'on sent tous les protagonistes du procès réticents à déballer devant le tribunal des informations tenues pour secrètes. Le recours à la justice inquisitoriale n'est qu'un pis-aller, un moment particulier dans une stratégie d'ensemble, dont le but reste quand même de se faire justice soi-même. Si elle était bien menée, la dénonciation pour cause de religion mettait l'ennemi hors-jeu pour un temps. C'est exactement ce qui se produisit ici. Après deux années d'incarcération, Giovanni Andrea de Rosellis et Giovanni Andrea Tortora furent livrés au Saint-Office romain. Nous perdons alors leur trace, mais il y a fort à parier que leur sort ne fut guère enviable.



AGRESSIONS CROISÉES DANS LE DEUXIÈME PROCÈS DE ROSELLIS (1586-1588)

(voir légende au graphique précédent).

3. — Défense et solidarités.

Les cas précédemment étudiés ont surtout mis en évidence l'importance des relations d'amitié et d'inimitié dans les stratégies sociales et affectives telles qu'elles apparaissent dans le cadre d'un procès d'inquisition. On a pu voir leur place dans le code culturel de la société napolitaine d'ancien régime et la fonction primordiale qu'elles occupent dans le déclenchement et le déroulement d'un procès de magie. Mais outre les valeurs liées à l'amitié, l'adversité permettait aussi de réactiver le sentiment de la défense commune d'un groupe familial et de tester la solidité de ses solidarités. C'est en tout cas ce que voudrait illustrer l'exemple suivant.

Il nous oblige cependant à une petite gymnastique intellectuelle, puisqu'il nous ramène à notre point de départ, le procès de Ettore Cangiano. La chance veut que la procédure ait respecté les règles canoniques et que l'inculpé, grâce à sa position sociale, ait pu citer de nombreux témoins pour sa défense. Il faut considérer leur nombre — vingt-neuf au total — comme tout à fait exceptionnel. Ce sont pour la plupart des témoins

de moralité qui n'apportent aucun élément nouveau à l'enquête et qui se contentent de garantir l'orthodoxie religieuse de l'inculpé. Dans les procès de Rosellis, les principaux protagonistes semblaient des individus isolés, éloignés de leurs attaches familiales. Certains même étaient des déracinés, venus de province pour s'installer en ville dans une période de fort exode rural et de gonflement démesuré de la population napolitaine. Ettore Cangiano, par contre, représentait une puissante famille, installée à Naples depuis plusieurs générations déjà et enracinée dans le jeu des pouvoirs locaux. Elle avait acquis un solide prestige dans l'oligarchie citadine par sa richesse et par les charges que certains de ses membres avaient occupées. Le grand nombre de témoins que Ettore Cangiano appelle pour sa défense prouve sa capacité à mobiliser un vaste réseau de solidarités (voir tableau nº 6).

Sur les vingt-neuf témoins, trois sont de simples témoins techniques qui semblent n'avoir entretenu aucun lien particulier avec l'accusé : le barbier Cesare Manso, dont la boutique de la via del Lavinario près de la place du Marché servait de lieu de rencontre entre Antonia Lombarda et ses éventuels clients, son garçon de boutique et un voisin d'Antonia. Tous trois témoignèrent que Antonia était connue comme une guérisseuse spécialisée dans le traitement des abcès et des maux de jambes. Elle soignait surtout les enfants en bas âge (creature) et les hommes et avait la réputation aussi de guérir la mélancolie. C'est la raison pour laquelle Ettore avait fait appel à elle pour soigner son père. Grâce à ces trois témoignages, Ettore voulait réfuter l'accusation selon laquelle il avait fait mourir son père en lui faisant subir une cure magique. Les vingt-six autres témoins se répartissent très nettement selon les liens affectifs qui les unissaient à l'accusé : liens familiaux, relations d'amitié, rapports de clientèle. Ils constituent certainement l'ossature de la « famille » Cangiano 72.

On doit tout d'abord constater que Ettore, malgré sa bâtardise, bénéficia du soutien inconditionnel du groupe familial au sens étroit et biologique du terme. On aurait aimé en savoir plus sur son compte et surtout sur sa naissance, car il faut bien le reconnaître, un halo de mystère continue à baigner son origine. Peut-être son statut de fils unique d'un patriarche respecté et dont les décisions étaient craintes le favorisait-il malgré son illégitimité? Ou bien Cesare Cecere, fils d'une sœur du patriarche, se trouvait-il relégué aux franges du groupe familial,

parce qu'il n'appartenait pas à la ligne agnatique et qu'il ne portait même plus le nom des Cangiano? J'ai formulé l'hypothèse selon laquelle l'amitié/inimitié se développait aux frontières du lignage et des lignages qui lui restaient étroitement attachés et qu'elle y prenait le relais des liens affectifs obligés au sein du groupe de parenté. On en aurait ici la confirmation. Quant aux six membres de la famille qui apportèrent leur appui à Ettore, ils illustrent bien l'ascension sociale récente de la famille Cangiano et le statut social intermédiaire de l'oligarchie bourgeoise au sein des classes dirigeantes. Le vieux cousin germain de Giovanni Domenico Cangiano, Nicola Antonio Crisconio, rappelle les origines artisanales et marchandes de la famille : il était fabricant-négociant de pourpoints (giubbonaro) et analphabète. Les cousins de Ettore, par contre, représentent la deuxième génération. Socialement installés, ils étaient magnifici, se faisaient intituler don et vivaient de leurs rentes dans leurs domaines de la banlieue napolitaine : Giovanni Vincenzo et Ottavio au village d'Antignano, Scipione au lieu-dit Orsolone, appelé aussi Orsolone ai Cangiani. Par rapport à la génération précédente, notons également le saut culturel, puisque les trois cousins sont alphabétisés. Mais Giovanni Domenico avait déjà noué des liens avec l'aristocratie urbaine, dont deux représentants apparaissent dans la liste des témoins. Ils étaient tous deux beaux-frères du patriarche défunt : Giovanni Geronimo Del Doce, incrit au siège noble de Nilo, frère de la première épouse de Giovanni Domenico, et Giulio Cesare Frezza, également inscrit au siège de Nilo, qui, lui, avait épousé la sœur de Catarina Fonseca.

Un deuxième ensemble de huit témoins regroupe les amis, amis du père restés fidèles au fils bâtard et, à travers lui, à la famille, mais aussi amis personnels du fils. Deux d'entre eux avaient habité dans la rue gentilice des Cangiano, la strada dei Cangiani, et étaient des bourgeois aisés : un magnifico vivant de ses biens et un artisan-commerçant, vendeur de capuchons qui avait même résidé dans la propre maison de Giovanni Domenico. Ce témoin montre une fois encore que la famille n'avait pas perdu tout contact avec le monde artisanal et commercial qui constituait sa clientèle politique ordinaire dans l'administration communale. Vincenzo Carbone, le mari de Faustina Vulcana, fabricant d'étoffes de soie, se déclara ami du père comme du fils. Les amis personnels d'Ettore se recrutaient parmi ceux qui l'accompagnaient dans la recherche des trésors, comme le

pelletier Andrea Coccia, ou parmi les prêtres de l'église de Santa Maria della Scala, où il allait jouer de l'orgue. Ces deux ecclésiastiques, plus que tout autre témoin, pouvaient garantir le comportement de bon chrétien de l'accusé. Ce qui caractérise surtout ce groupe d'amis, c'est sa forte homogénéité culturelle. Si on excepte la seule femme, Vincenza Falconetta, qui, davantage qu'une amie, est l'épouse d'un ami, et qui est analphabète, les amis de Ettore Cangiano sont alphabétisés dans la proportion de sept sur huit. Cette homogénéité culturelle reflète une grande homogénéité sociale, dans un monde où l'accès à la culture écrite est un privilège autant qu'un signe de distinction sociale. Les amis se recrutent parmi les pairs, car l'amitié requiert un échange de services et de faveurs qui repose sur le libre consentement et qui, pour cette raison, ne se conçoit qu'entre individus situés sur un pied d'égalité. Le monde de l'amitié est le monde des solidarités horizontales.

Avec les douze derniers témoins, on entre dans le cercle des dépendants et des clients, le monde des solidarités verticales, et l'opposition avec les témoins précédents est flagrante. Les Cangiano puisaient leur clientèle dans le petit peuple de Naples, ce qui ne manque pas d'avoir des répercussions sur son niveau culturel : aucun des douze dépendants n'est alphabétisé. On peut cependant distinguer deux catégories : les voisins et les domestiques. Les premiers sont de petits artisans ou des marchands au détail, comme la vendeuse de légumes ou le pêcheur de Chiaia. Avec eux, on n'hésite pas à nouer des liens de parenté spirituelle. Ainsi, Ettore Cangiano devient parrain du fils de Nicola Chinappo, le pêcheur. Le parrainage est l'institution fondamentale du rapport de clientèle. Le parrain, grâce à son statut social supérieur, apporte sa protection au filleul et à ses parents, qui, en échange d'une sécurité et d'un prestige social accrus, sont tenus de prouver leur dévouement et leur attachement sans faille à leur nouveau patron. Souvent cette parenté spirituelle permet d'agréger à la « famille » des étrangers qui, dans la répartition des tâches économiques ou politiques sont maintenus dans un état de dépendance et d'infériorité 73. Le deuxième groupe de clients est constitué par la domesticité et le petit personnel que Giovanni Domenico et Ettore avaient l'habitude d'employer. L'endogamie soude étroitement les domestiques. Les filles sont entrées au service de la famille à un âge tendre (zitelle) et elles en sortent au moment de se marier. La fidélité à la famille ne s'atténuait pas avec le temps puisque Giulia Robora, qui avait

travaillé pendant douze ans dans la maison, avait quitté le service des Cangiano depuis quatorze ans lorsqu'elle vint déposer en faveur de Ettore. Par l'intermédiaire des domestiques, anciens ou en poste, et de leur famille, c'est l'audience du patron et son prestige qui s'affirmaient dans les classes populaires. On comprend que les dénonciations de Guglielmo Vizzini et de Francesco Brescia aient été ressenties par Ettore Cangiano comme une véritable forfaiture.

Ces analyses approfondies de cas ont voulu montrer que le procès de magie constitue un observatoire de choix pour qui veut étudier les valeurs culturelles qui fondaient la société napolitaine du xvie siècle. Qu'on n'aille pas voir dans ce paradoxe un goût immodéré pour l'originalité et la provocation : il existe effectivement un fossé considérable entre les inquisiteurs préoccupés de la défense de l'orthodoxie des pratiques et des croyances et les justiciables, qu'ils soient dénonciateurs, accusés ou témoins, soucieux de préserver leur honneur, de nuire à leur ennemi, de mobiliser parents, amis et clients en leur faveur. Qu'une accusation fût portée devant le vicaire général ou le commissaire du Saint-Office, et l'accusé n'avait pas à fouiller bien loin dans ses souvenirs pour imaginer qui voulait provoquer sa perte. Celui-ci aurait très bien pu utiliser d'autres modes d'agression, s'il ne l'avait déjà fait : tendre une embuscade dans la rue, payer un tueur à gages, provoquer une rixe sanglante, porter le conflit devant la cour criminelle de la Vicaria. Il avait pourtant préféré la voie de l'Inquisition, nouvelle en cette fin de xvie siècle, moins définitive pour la victime, mais peut-être aussi moins périlleuse et moins aléatoire pour l'agresseur. Il savait parfaitement qu'il ne pouvait espérer obtenir la mort de son rival, puisque les tribunaux ecclésiastiques ne recouraient pas à cette peine pour le délit de magie. Mais le souvenir était encore suffisamment frais, dans ces années 1580, des exécutions d'hérétiques napolitains sur la place du Marché à Naples ou au Campo dei Fiori à Rome, pour que la seule menace fasse peur. Et puis, le délateur pouvait obtenir la dégradation sociale de son ennemi, au mieux une peine infamante qui le déconsidérerait aux yeux de la communauté, à tout le moins une insécurité juridique et morale qui en ternirait notablement le prestige. L'adversaire atteint dans son honneur était, pour un temps, neutralisé.

Il n'y a donc rien d'excessif à prétendre qu'à l'origine d'un procès de magie, les motivations purement religieuses sont secondaires, ou, du moins, qu'elles ne sont pas incompatibles avec les motivations sociales. Les Napolitains recouraient à l'appareil inquisitorial parce que, à la fin du xvi siècle, l'accusation de magie était payante. Il ne fait aucun doute que les dénonciateurs aient fait le calcul des profits et des pertes, et si les procès de magie ont connu un succès croissant à la fin du xvi siècle et au début du siècle suivant, ce succès est dû en grande partie au fait que les justiciables y trouvaient leur intérêt. L'Eglise tridentine aussi, dont les juges partageaient les valeurs de ceux qu'ils jugeaient et n'hésitaient pas à solliciter les ressorts culturels de leur société pour maintenir ou défendre le monopole de la religion catholique. C'est cette connivence entre le tribunal et ses utilisateurs qui est remarquable et qui assura la réussite de l'institution, alors que les buts recherchés par chacune des deux parties ne coincidaient pas.

CHAPITRE IV

CROYANCES ET PRATIQUES DE LA MAGIE

Ettore Cangiano fut traîné devant la justice religieuse par son cousin pour une affaire de succession. Il n'empêche qu'il avait prêté le flanc à la dénonciation. Ne recherchait-il pas des trésors avec des méthodes pour le moins compromettantes et n'avait-il pas fait appel à des guérisseuses-désorceleuses pour soigner la maladie désespérée de son père? Autant de fautes qui ne pardonnaient pas en période de Contre-Réforme, où ces pratiques étaient classées comme délictueuses. Et pourtant elles étaient largement répandues. Il n'y avait sans doute personne à Naples qui n'ait, à un moment ou à un autre de sa vie, dû recourir à elles, et les procès de magie devant les tribunaux ecclésiastiques ne font émerger qu'une infime partie d'un vaste phénomène culturel touchant l'ensemble de la population napolitaine. En cette fin de xvie siècle, la croyance en la magie et en l'efficacité de ses rituels n'est mise en doute par personne. Aucune voix ne s'est élevée pour proclamer son inanité, ni chez les intellectuels puisque la magie fut l'un des thèmes préférés par la philosophie de la Renaissance, ni même dans le clergé catholique qui, somme toute, en avait besoin pour matérialiser la présence du Malin et justifier par avance son action répressive.

Il est vrai que les procès regorgent de renseignements sur les croyances et les pratiques magiques, mais, avouons-le d'entrée, elles ne sont en général pas bien originales. Elles recoupent dans l'ensemble des connaissances que nous possédons déjà dans le domaine ethnographique sur l'Italie méridionale, ou dans le domaine historique sur l'Europe moderne. Il ne s'agit donc pas de dresser un catalogue de curiosités, mais d'essayer de comprendre comment ces croyances s'organisaient. Une logique propre, la magie en avait certainement une, sinon on imagine mal

pourquoi les autorités religieuses se sont tant acharnées contre elle, et comment elle a pu résister. Il ne faut accorder aucun crédit au discours catholique lorsqu'il fait mine de ne voir dans la magie qu'un ramassis d'absurdes superstitions. C'est donc sur l'économie du recours à la magie et sur son efficacité qu'il vaut mieux porter notre attention. Mais la magie est-elle si homogène que je veux bien le prétendre, présente-t-elle un front si uni face à la religion? Le problème se posera de définir clairement les frontières entre les différentes sphères de représentation du surnaturel. Peut-être la manière la plus commode d'aborder la question restera-t-elle de dessiner plus finement la figure sociale du magicien et de lá magicienne.

I. — LES OPERATEURS MAGIQUES.

Une remarque préalable s'impose : tous les prévenus impliqués dans une affaire de magie n'étaient pas forcément des magiciens. Certains furent accusés de pratiques magiques, sans qu'ils aient été des manipulateurs intentionnels du surnaturel magique. D'autres ne le furent qu'occasionnellement. En fait, ils étaient très peu nombreux les véritables opérateurs magiques, ceux qui en faisaient sinon leur profession, du moins leur raison sociale. Il faudra donc procéder en deux temps : d'abord cerner l'image du prévenu, puis opérer un tri pour isoler ceux qui, à l'évidence, étaient des magiciens et des magiciennes professionnels.

1. — Le prévenu, un individu socialement typé.

Il n'y a aucune difficulté à connaître le statut socio-professionnel ni le degré d'alphabétisation des prévenus, puisque ceux-ci devaient décliner leur identité au début de leur premier interrogatoire, et signer leurs dépositions d'une souscription suffisamment longue - « Io, X, ho deposto come sopra » (« Moi, Untel, j'ai déposé comme ci-dessus ») — pour départager les alphabétisés des analphabètes. Dépositions et témoignages permettent d'apporter des précisions supplémentaires sur le niveau économique, la situation sociale, le comportement psychologique. La source est déficiente dans quelques cas seulement à cause d'un oubli de la part du juge ou du greffier, ou parce que l'accusé est contumace (cf. tableau n° 8).

Une première surprise vient de la surreprésentation masculine : avec une proportion de trois hommes pour une femme, la magie de l'Italie méridionale présente donc un contour sociologique et un contenu culturel très différents de la sorcellerie d'Europe du nord, phénomène essentiellement féminin. On touche là, sans doute, une opposition culturelle fondamentale entre l'Europe septentrionale et l'Europe méditerranéenne à l'époque moderne, que l'histoire des Benandanti du Frioul, des hommes aussi pour la plupart, laissaient déjà soupçonner. La deuxième caractéristique de cette population de prévenus est l'opposition culturelle très nette entre les hommes et les femmes, les premiers étant majoritairement alphabétisés, les secondes presque totalement analphabètes.

A condition de les répartir selon le spectre de la hiérarchie sociale en vigueur à Naples en cette fin du xvre siècle, les prévenus présentent des caractères de forte homogénéité. Tout d'abord, l'aristocratie semble peu frappée par la répression religieuse, sinon peu portée à la pratique de la magie. Quand des nobles sont poursuivis par le Saint-Office, ils le sont à titre exceptionnel, comme c'est le cas pour les barons de Pago qui ont continué devant le tribunal religieux une querelle avec l'archevêque de Bénévent, commencée devant la cour de la Sommaria, pour le prélèvement des dîmes. Quant aux deux autres nobles impliqués dans un procès de magie, leur condition les plaçait dans une situation de marginalité par rapport à leur groupe social. Alfonso De Basteriis, un jeune clerc fouillé dans la rue et arrêté parce qu'il portait sur lui des conjurations magiques, provenait d'une petite famille aristocratique de Naples en pleine déconfiture. Son père avait été inscrit au siège de Capuana, alors que sa mère était roturière et étrangère. Le tribunal diocésain ne semblait pas convaincu par son origine aristocratique, car l'inculpé dut présenter des témoins pour l'attester. En tout cas, sa pauvreté lui interdit de présenter sa défense 1. Seule son instruction plaidait encore en faveur de sa naissance. Le problème se pose dans des termes identiques avec un autre personnage haut en couleurs, Don Ferrante De Granada. Agé de trente-quatre ans lors de sa première incarcération, cet Espagnol originaire de Valladolid revendiquait une ascendance royale. Son arrière-grand-père avait été le dernier roi maure du royaume de Grenade, converti au catholicisme au moment de la conquête 2. Nous avons vu que le tribunal n'avait pas vraiment cru à son histoire, car ils étaient nombreux les

aventuriers qui faisaient remonter leur généalogie à la noblesse mauresque d'Espagne du sud. Tout se passe donc comme si les membres de l'aristocratie napolitaine étaient relativement épargnés par le tribunal du Saint-Office, et que seuls tombaient, de manière occasionnelle, dans les mailles du filet de la répression religieuse, les moins bien protégés d'entre eux.

Si la noblesse est absente, les deux tiers des prévenus sont par contre d'extraction bourgeoise. Il n'y a pas d'homogénéité économique ni de statut à l'intérieur de ce groupe, mais ces prévenus se caractérisent par contre par une forte homogénéité sexuelle, la présence des femmes y étant exceptionnelle, et une forte homogénéité culturelle, puisqu'ils sont presque tous alphabétisés. Commençons par le sommet de la hiérarchie bourgeoise, l'oligarchie des magnifici. Ces roturiers avaient, en général, abandonné toute activité économique et vivaient oisivement, noblement, dirait-on, des revenus de leurs propriétés et de leurs rentes. Ils s'adonnaient parfois à des activités conformes à leur statut social, comme le barreau, la cléricature jusqu'au diaconat, le service de l'Etat. Evidemment, à l'image de la noblesse à laquelle ils aspiraient à se fondre, ils étaient entièrement alphabétisés. Les hommes du moins, car on peut noter quelques restrictions chez les femmes. Catarina Fonseca, qui est une représentante tout à fait typique de ce groupe, fut incapable de reproduire la formule de souscription à la fin de ses dépositions. Elle se contenta de signer son nom de manière malhabile, preuve d'une alphabétisation incomplète. Elle savait sans doute lire mais non pas écrire. Une autre magnifica, Maria Vanil, une Flamande originaire de Clèves, avoua ses limites : « Je sais lire mon nom et aussi l'écrire », tandis que son amie, Rosella De Vega, fille d'un gouverneur espagnol de Catane, était parfaitement alphabétisée 3. Si le niveau de culture des magnifici était très élevé, celui de leurs femmes semble avoir été intermédiaire. Certaines d'entre elles maîtrisaient l'écriture, alors que d'autres, tout en sachant lire, n'écrivaient pas encore couramment. Le niveau d'alphabétisation constitue un bon révélateur de l'ambiguïté de ce groupe social, qui ne fait déjà plus partie de la bourgeoisie productive et n'est pas encore intégré à la noblesse et à la haute bureaucratie.

Le clergé représente une part importante des prévenus pour délit de magie. Les prêtres séculiers sont fortement minoritaires et proviennent de cette masse pléthorique des « preiti di messa », comme se définissait l'un d'eux 4. Ils n'avaient ni la

sécurité économique, ni le prestige des curés de paroisse qui n'apparaissent jamais parmi les inculpés —, mais étaient de simples bénéficiers d'une chapellenie pour les plus chanceux, ou à la recherche de messes à célébrer à droite ou à gauche pour les plus nombreux. Ils vivaient parfois dans l'entourage des puissants dont ils attendaient les faveurs et les moyens de survivre. Leur niveau économique variait beaucoup, mais ce qui les caractérisait, c'était la précarité et la mobilité. Ces prêtres constituaient un véritable prolétariat ecclésiastique, souvent vagabond, parfois fuyard, et pour cette raison, ils étaient considérés comme un groupe dangereux par les autorités. Notons toutefois une exception, celle de Gennaro Venezia, prêtre de la cathédrale de Naples et propre frère du chanoine Orazio Venezia que nous avons vu apparaître comme promoteur fiscal de la cour archiépiscopale. Ce jeune homme traficotait sur l'huile sainte et le tribunal ne fit preuve d'aucune indulgence à son égard, car il fut suspendu a divinis et exilé pour trois ans. Mais cette condamnation fut toute théorique et il fut immédiatement grâcié. Une discrète intervention de son frère dut arranger les choses 5.

Les religieux forment le groupe le plus touché par la répression de la magie. Essentiellement chez les hommes, puisque les religieuses sont absentes, à l'exception de Diana Carrafa qui est une tertiaire (vizzoca) affiliée à l'ordre des jésuites. Le religieux magicien est parfaitement typé. Mis à part un ermite venu chercher la Thébaïde dans les montagnes de la presqu'île de Sorrente et deux chanoines réguliers, tous les autres sont des moines mendiants, des franciscains et des carmes surtout, produits par les couvents surpeuplés et indisciplinés de la ville et de sa région. Le monastère de Santa Maria La Nova l'emporte, suivi de près par celui de Santa Maria del Carmine. Notons l'absence totale dans les rangs des prévenus de membres des congrégations nouvelles issues de la Contre-Réforme. Aucune déposition ne fait jamais allusion à un jésuite ni à un théatin pratiquant la magie. Il y a sans doute là une cassure très nette entre deux couches de l'appareil ecclésiastique, reflétant surtout deux traditions culturelles très différentes. Les ordres mendiants, prêcheurs, mineurs et carmes, héritiers de la culture scolastique et proches par leurs origines sociales et leur mode de vie de la population, se tournaient volontiers vers la magie dans laquelle ils recherchaient les effets immédiats et pratiques d'une relation avec le surnaturel 6. C'est sans aucun doute aussi la raison pour laquelle les mendiants fournirent les gros bataillons de la sainteté contreréformée. Par contre, les congrégations nouvelles, jésuites et théatins surtout, se montrèrent fidèles aux principes rigoureux du catholicisme tridentin et imperméables à l'idéologie magique que, par ailleurs, ils combattaient.

A côté des magnifici et du clergé séculier et régulier, une vingtaine de prévenus présente des caractéristiques sociales et culturelles assez proches. Ce sont des gens aisés, même s'ils sont encore insérés dans le monde de la production, en tant que fabricants ou marchands. Cependant, la plupart sont adonnés aux professions libérales et intellectuelles : le barreau et les études de droit en priorité, parfois la création artistique comme le poète dramaturge de Castellammare, Vincenzo Starace. Ce sont aussi des hommes, presque tous alphabétisés. La seule femme de ce groupe, Livia Negra, fille de marchand et épouse d'un avoué qui hantait les abords du tribunal de la Vicaria pour offrir ses services juridiques aux plaideurs, était partiellement alphabétisée, sachant lire seulement. Avec deux prévenus sur trois, la bourgeoisie, ou pour mieux dire, certains milieux de la bourgeoisie napolitaine, payent le tribut le plus lourd à la répression de la magie. Peut-on imaginer pour autant que le tribunal d'inquisition dispensait une justice de classe? Nous avions remarqué que l'Inquisition s'était installée à Naples de manière permanente au moment où les tensions sociales s'étaient avivées dans les années 1580. La relative impunité dont bénéficia l'aristocratie devant le tribunal de la foi, alors que d'autres témoignages la montrent souvent acquise à l'idéologie de la magie 7, pourrait laisser penser que le Saint-Office napolitain jouait le rôle de faire-valoir religieux dans le processus de renforcement du pouvoir aristocratique que connut l'Italie méridionale à la fin du xvi° siècle. Les choses ne semblent pas avoir été si simples. Une certaine idéologie de la magie, celle que par commodité j'appellerai la magie intellectuelle, a constitué l'expression culturelle de certains groupes de la bourgeoisie instruite, formée à la scolastique mêlée de scotisme de la fin du Moyen Age, mais ouverte aussi aux courants humanistes. Ce sont ces mêmes groupes sociaux qui ont mené la lutte contre l'aristocratisation de la vie politique à la fin du xvie siècle, parce que cette évolution ruinait leurs espoirs d'ascension sociale, et qui ont pris la tête de la révolte napolitaine de 1585. Ce n'est sans doute pas par hasard si nous retrouvons inculpé en 1591 pour nécromancie et condamné sévèrement à l'abjuration et à l'exil, Giulio Cesare de Sanctis qui avait déjà été exilé après 1585 pour sa participation active à l'émeute 8. La répression que l'Eglise tridentine mena contre les croyances et les pratiques magiques constitue bien par certains aspects le versant idéologique du processus de « reféodalisation » qui toucha la société méridionale à la fin du xvi° siècle, parce que ce sont les mêmes forces sociales qui eurent à souffrir en priorité de l'un comme de l'autre phénomène.

Il ne faudrait pas négliger pour autant le fait qu'un tiers des prévenus provenait des classes populaires. Mais là, le profil de l'inculpé change totalement : les femmes prédominent nettement et tout ce petit monde de l'échoppe et de la rue est majoritairement analphabète. La prépondérance des femmes est accentuée par la présence des prostituées. Certaines, comme cette Diana Luciano inquiétée pour avoir utilisé des sortilèges, étaient des courtisanes et prétendaient au titre de magnifica, mais il manquait à la demi-mondaine l'un des attributs des femmes de l'oligarchie bourgeoise, un début d'alphabétisation 9. Même chez les artisans et les petits commerçants, les femmes sont majoritaires et toutes analphabètes, alors que les hommes font preuve, autant qu'on puisse en juger par la petitesse de l'échantillon, d'un début d'alphabétisation.

L'analyse sociale des prévenus confirme ce que le procès Cangiano avait déjà laissé supposer. Si Ettore Cangiano et les deux fattucchiere se retrouvaient impliqués ensemble dans un même procès devant l'Inquisition et sous la même inculpation de pratiques magiques, socialement et culturellement ils représentaient deux mondes opposés. D'un côté il y avait des hommes, des intellectuels en général, souvent même des clercs, issus des couches dominées des classes dominantes, et de l'autre, des femmes surtout, d'extraction plus populaire et illettrées. A ces deux groupes sociaux correspondaient deux formes différentes de magie qui, malgré l'existence de contacts et de champs d'application communs, ont toujours conservé leur autonomie.

2. — Mages et sorcières : leur statut culturel.

Dans la société méridionale de la Contre-Réforme, les mages et les sorcières n'étaient pas des parias, des individus mis au ban de la société, même s'ils devaient craindre les foudres de la répression inquisitoriale. Ceux qui tombaient dans les pièges des tribunaux religieux étaient finalement bien peu nombreux. Le plus grand nombre se trouvait parfaitement intégré dans une

société qui avait souvent recours à leurs pouvoirs divinatoires ou curatifs et la dénonciation n'intervenait qu'exceptionnellement et le plus souvent pour des motivations étrangères à leur fonction sociale. Je voudrais maintenant retenir dans la liste des prévenus ceux qui, effectivement, commerçaient avec les forces surnaturelles et en faisaient le plus clair de leurs activités. On parviendra ainsi à dessiner le profil de ces véritables figures de mages et à mieux comprendre le rôle que la société méridionale attendait d'eux. Mais à l'inverse, on s'apercevra que leurs pouvoirs et leur compétence ne résultaient pas d'une simple connaissance de certaines techniques ni de certains rituels. Il en fallait davantage pour être reconnu comme un opérateur magique. C'est l'adéquation entre l'image qu'ils donnaient d'euxmêmes et celle que la société attendait d'eux qui constituait la clé de leur réussite ou de leur échec. Ce statut culturel codifié par des comportements particuliers en faisait des individus à part dotés de vertus spécifiques. Ils devaient se conformer à ce statut pour se sentir investis de leurs dons surnaturels mais aussi pour en revendiquer l'usage auprès du groupe.

Ces réflexions liminaires posent finalement le problème du caractère chamanique des pouvoirs magiques. On sait que la culture de la Contre-Réforme a favorisé l'expression, chez de nombreux individus, de pouvoirs chamaniques fortement structurés et contrôlés. Je veux parler de la sainteté, valorisée par l'Eglise catholique et qui connut un énorme succès dans les populations méridionales sous l'ancien régime. Les pouvoirs surnaturels des saints — pas seulement des saints canonisés mais de ceux qui, beaucoup plus nombreux, ont joui d'une réputation de sainteté — considérés comme des dons du Ciel, se manifestaient par un comportement aberrant au vu des valeurs couramment admises par la culture, mais parfaitement toléré s'il était conforme au modèle hagiographique traditionnellement établi 10. Les sociétés européennes de l'époque moderne ont offert d'autres exemples de manifestations chamaniques qui, à l'inverse de la sainteté, ont été impitoyablement pourchassées par les autorités civiles et religieuses. L'ensemble des croyances et des pratiques que les historiens, à la suite des juges des xvie et xviie siècles, regroupent trop commodément sous le terme de « sorcellerie » en est un autre exemple. Si l'on veut rester dans le domaine italien, il est certain que les benandanti du Frioul étaient également des chamans. Ils en avaient en tout cas

toutes les caractéristiques : de la marque surnaturelle qui les prédestinait dès leur naissance à cette fonction — ils naissaient « vêtus », le corps enveloppé dans la membrane amniotique —, aux voyages chamaniques qu'ils effectuaient au cours d'expériences oniriques pendant la nuit des Quatre Temps pour combattre les démons et assurer la réussite des récoltes. Le reste de l'année, ils exerçaient comme guérisseurs 11.

Pour des raisons qui tiennent à la nature même des sources, les procès napolitains sont assez peu explicites. Il faut d'abord considérer qu'il existait plusieurs types de magie donnant naissance à autant de figures de mages, ce qui n'autorise pas une définition commune. En outre, l'atmosphère du procès ne facilitait guère les aveux. Prenons quelques points de comparaison. Dans un procès de béatification par exemple, on est assuré que les témoins appelés à déposer se montreraient prolixes sur la façon dont le saint était perçu par le groupe, les pouvoirs qui lui étaient attribués et les miracles qu'il accomplissait. C'était là le but même d'un tel procès qui n'était ouvert qu'après un examen sérieux de la cause et un tri sévère. Les témoins pouvaient se permettre de raconter les événements ou les légendes les plus extraordinaires puisque les autorités ecclésiastiques les sollicitaient à cet effet. D'autre part, les premiers benandanti interrogés par l'Inquisition frioulane n'avaient rien à cacher à leurs juges, car en toute bonne foi ils étaient persuadés de combattre pour le Christ et la religion chrétienne. Aussi, leurs dépositions sont-elles complètes, circonstanciées et sans arrièrepensée. Il en allait différemment dans les procès de magie napolitains, dans la mesure où, nous l'avons vu précédemment, la part du non-dit l'emporte largement sur les révélations. L'accusé savait déjà que ce qu'on lui reprochait constituait un délit. Dans ces conditions, il valait mieux être discret sur l'origine et l'étendue de ses pouvoirs magiques, car avouer la possession de certains dons surnaturels revenait automatiquement à reconnaître leur origine diabolique. Il faut donc compter sur les rares aveux et sur les témoignages apportés par l'accusation, toujours sujets à caution.

C'était souvent le hasard qui révélait au futur mage toute l'étendue de ses pouvoirs surnaturels. Le hasard ou un événement merveilleux. Giordano Bruno fut frappé pendant son enfance à Nola par un épisode extraordinaire : un jour, un serpent s'échappa de la fissure d'un mur de sa maison natale. Plus tard, il interpréta ce prodige au souvenir de la légende d'Her-

cule et, à partir de ce moment, il fut persuadé d'être un nouveau Messie, signalé par le destin 12. Evidemment, aucun des mages rencontrés dans les procès de l'Inquisition napolitaine n'eut la personnalité ni la carrure intellectuelle de Giordano Bruno. Plus modestement, les habitants de Nocera avaient remarqué la présence d'un signe — mais ils ne nous disent pas lequel — sur le front de Andrea de Forino, leur pharmacien-droguiste qu'ils surnommaient « lo Nigromante » 13.

Chez Cesare de Amato, un jeune hostiaire de vingt-neuf ans qui fut sévèrement condamné pour avoir pratiqué la nécromancie, les pouvoirs surnaturels se manifestaient de manière assez complexe. Il s'attribuait tout d'abord des pouvoirs d'exorciste, grâce à deux petites ampoules dans lesquelles il conservait des reliques de saints. Six jours avant son incarcération, il se trouvait dans l'église de Santa Maria del Carmine, un haut lieu de l'exorcisme, « où il y avait une femme qui était possédée et comme je voyais qu'elle était agitée, je dis à un jeune homme qui disait être le frère de cette femme, que si elle n'était pas délivrée le jour même, il vienne me retrouver le lendemain, car je plaçais en Dieu l'espoir de la libérer ». La jeune femme et son frère ne vinrent pas au rendez-vous, mais il ne faudrait pas considérer pour autant Cesare de Amato comme un simple pique-assiette prêt à tirer profit de l'aubaine. La suite de ses interrogatoires montre que ses pouvoirs surnaturels reposaient sur l'auto-déclenchement de rêves et leur interprétation. Bien sûr, comme tout le monde à son époque, il croyait dans les songes et dans la réalité de leurs révélations. « Quand ce sont des songes spirituels, moi j'y crois », et même s'il en parle avec réticence, ses propos évoquent à demi-mot les traditions chamaniques de la vision inspirée. « Interrogé sur ce qu'il entendait par songes spirituels, il répondit : "C'est comme ce que rêva saint Joseph, c'est-à-dire qu'il prenne Marie et l'Enfant et qu'il s'en aille en Egypte parce que Hérode voulait le tuer. " Interrogé s'il a jamais eu une vision en rêve, comme il vient de le dire : " Une nuit je rêvais qu'un crucifix me disait de faire pénitence et moi, j'ai cru que c'était vraiment Dieu qui me disait de faire pénitence et j'ai cru qu'Il me l'avait dit parce que c'était utile à mon âme. " » Evidemment, les juges cherchaient à lui faire avouer autre chose, la manifestation de pouvoirs plus compromettants, mais ils buttaient sur l'évidente réticence de l'inculpé. C'est seulement sous la torture qu'ils parvinrent à obtenir les aveux tant désirés, et encore, Cesare

de Amato ne se montra guère bavard dans ses révélations. L'emplacement d'un trésor, situé dans le puits d'une maison qu'il habitait en dehors de Porta Capuana, lui avait effectivement été révélé en songe. « Quand j'ai rêvé qu'il y avait le trésor dans le puits, je rêvais qu'une personne me disait en rêve — (ou dans le sommeil, sonno signifiant à la fois rêve et sommeil) — qu'il y avait le trésor dans le puits. » Malheureusement pour nous, les juges se contentèrent de cette réponse sybilline et ne poussèrent pas plus loin l'interrogatoire. Ce qu'ils avaient entendu leur suffisait. Cette personne vue en rêve par Cesare, ils n'avaient aucun doute sur son identité. C'était un démon. D'ailleurs, le jeune clerc finit par se laisser convaincre 14.

La connaissance des langues étrangères apparaissait souvent comme un fait prodigieux. Parler une langue étrangère sans l'avoir apprise était un topos de la littérature hagiographique et on retrouve ce thème fréquemment dans les procès de béatification de la Contre-Réforme. Ainsi, le saint parvenait-il à convertir au catholicisme l'esclave musulman sans avoir jamais appris l'arabe. Dans ces conditions, on comprend que la familiarité avec plusieurs langues rares ait rendu Giovanni Andrea de Rosellis suspect à son entourage et aux juges du tribunal. Connaissant sa vantardise, on peut supposer qu'il en a joué pour revendiquer ses pouvoirs extraordinaires de mage, même si, devant ses juges, il affirma qu'il avait appris ces langues de la manière la plus naturelle qui soit, par l'apprentissage. Pourtant il ne put s'empêcher d'y voir un don de Dieu. « Il y a environ douze ans que j'ai appris ces langues, et j'ai appris le grec d'un certain docteur Lorenzo Guida à Ruvo, ma patrie, et plus tard l'hébreu de Angelo Antonio Amato qui a été avocat fiscal de ce tribunal. La langue arabe, je l'ai apprise d'un maure de Naples, Ali, et après avoir réfléchi, il dit : dites, messire, ce sont des gens qui me veulent du mal, parce qu'ils s'émerveillent que je connaisse tant de choses, et cela je le tiens pour un don de Dieu. » Ses ennemis ne croyaient guère à cette version et ils l'accusaient d'avoir des attaches diaboliques pour savoir autant de choses à un âge aussi tendre. « Un jour qu'au cours d'une dispute au siège de Portanova j'avais réfuté les arguments de Martio Marullo, ce dernier me dit avec fureur et colère, en voyant que je l'avais battu, que ma science ne pouvait être d'origine humaine, et il s'émerveilla de cela et me resta ennemi 15. »

Les deux témoignages de Cesare de Amato et de Giovanni

Andrea de Rosellis, malgré leur relative pauvreté, ne peuvent manquer de susciter des rapprochements avec les transes extatiques vécues par les grands mages de la Renaissance, de Cornélius Agrippa à Giordano Bruno et Tommaso Campanella. Il faut dire que les mages napolitains de cette fin du xvie siècle étaient nourris de toute cette littérature hermétique. La croyance en leurs pouvoirs surnaturels — que leur origine fût divine ou diabolique — débouchait fatalement sur des expériences subjectives : visions, évocation et apparition des esprits, manipulations des éléments. Nous aurons plus loin l'occasion d'y revenir.

L'existence de ces états spécifiques est mieux documentée chez les fattucchiere napolitaines. C'est un trait maintenant bien connu de la phénoménologie du chamanisme que les chamans obtiennent leurs pouvoirs au moment d'une grave maladie dont la cure tient lieu d'expérience initiatique. En surmontant cette crise, le futur chaman acquiert la possibilité de guérir ses patients. Bien souvent, il fera de cette maladie sa spécialité. Dans le procès Cangiano, notre attention avait été arrêtée par le cas clinique de Faustina Vulcana, qui était possédée par des démons. La difficulté d'établir un diagnostic sur la maladie dont souffrait Giovanni Domenico Cangiano nous avait aussi permis de constater qu'il était souvent difficile de distinguer les manifestations extérieures de la possession diabolique de celles de l'envoûtement. Autant qu'on puisse le savoir, l'obsession ou la possession — était un mal très fréquent dans les sociétés anciennes, touchait davantage les femmes que les hommes, et, du point de vue de la clinique psychiatrique, se présentait sous la forme d'un syndrome hystéroïde ou épileptoïde. Ce qui en fait pour nous la particularité et l'intérêt, c'est sa structuration symbolique. Le malade, dont le corps était envahi par un ou plusieurs démons, se comportait alors de façon provocatrice et blasphématoire devant les manifestations du sacré, jusqu'à ce qu'un exorcisme vînt le délivrer de ces intrus. Cette forte structuration symbolique fit de la possession diabolique le désordre psychologique type des sociétés européennes d'ancien régime, jusqu'à ce que la déchristianisation du xixe siècle et la naissance de la médecine scientifique et de la psychiatrie bouleversent complètement son support symbolique et la transforme dans la grande hytérie 16.

Speranza Palmerio était une esclave de l'hôpital des Incurables. Elle avait de fréquents contacts avec les religieuses du conservatoire des Convertite dont le siège était situé à l'intérieur

de l'hôpital. Ces filles étaient en fait des prostituées cloîtrées de force et l'atmosphère du couvent ne devait pas être des plus sereines si on en juge par les dépositions de l'esclave. « Une des novices, prénommée Sabella et dont je ne connais pas le nom de famille, sortit de ce lieu des Convertite, chassée par les seigneurs maîtres parce qu'elle disait qu'elle ne voulait pas y rester parce qu'elle avait été prise de force, et ainsi les autres novices, pour sortir comme l'avait fait Sabella, feignirent d'être possédées, car elles aussi disaient qu'elles avaient été arrachées de force à leur famille par les prêtres des Incurables, et moi je feignis aussi d'être possédée comme ces femmes et je l'ai fait à plusieurs reprises et j'ai demandé ensuite aux femmes si j'avais vraiment l'air d'être possédée et elles m'ont dit que oui. » On comprend les efforts de cette femme pour quitter cette ambiance délétère — elle désirait mener la vie dure aux administrateurs de l'hôpital pour qu'ils la vendent -, mais quoiqu'elle en dise, on ne feint pas impunément la folie, surtout si on considère le caractère transmissible ou épidémique de la possession. Les maîtres des Incurables ne s'étaient d'ailleurs pas trompés, lorsqu'ils renvoyèrent Sabella dans l'espoir d'enrayer à ses débuts ce mouvement de protestation 17.

La possession diabolique proposait à l'individu psychologiquement perturbé un modèle de comportement déviant susceptible d'être reproduit et compris par le groupe, quelle que pût être l'origine de son conflit. Elle offrait également l'avantage d'être culturellement contrôlable et donc curable par des procédures symboliques, les exorcismes. L'application du rituel avait pour but de chasser les démons qui habitaient le corps de la victime. Le malade guérissait ou entrait en rémission en attendant la prochaine crise qui manifestait la présence dans son corps de démons qui n'en avaient pas encore été chassés. L'étiologie et la phénoménologie de la possession diabolique ne pouvaient manquer d'influer sur le statut culturel des possédés. On leur attribuait volontiers des pouvoirs surnaturels. La possession devenait un mal sacré puisque le malade n'était plus maître de lui-même mais exprimait l'opinion des esprits surnaturels qui l'habitaient. Le possédé était entouré d'un sentiment de crainte mêlée de respect. La tradition chrétienne avait certes tendance à assimiler ces forces à des démons plutôt qu'à des esprits bénéfiques, mais certaines pratiques permettaient de les domestiquer et d'en tirer profit. Faustina Vulcana ne tirait-elle pas ses pouvoirs mantiques des esprits qu'elle n'avait pu exor-

ciser à l'église de Sant'Antonino de Sorrente ? Toutes les possédées ne devenaient pas des fattucchiere, mais de nombreuses fattucchiere étaient des possédées guéries ou en rémission. La possession diabolique révélait chez certaines femmes l'étendue de leurs pouvoirs surnaturels et ses manifestations spectaculaires tenaient lieu à la fois d'expérience initiatique et de technique d'extase chamanique.

A l'instar de beaucoup de chamans, certains mages et certaines magiciennes semblent avoir eu un statut psychologique particulier, dans la mesure où leur comportement exprimait souvent une forme de pathologie mentale. Qu'on songe une fois encore à la folie - était-elle aussi feinte qu'il a bien voulu le prétendre? — de Tommaso Campanella devant ses juges du Saint-Office 18. En tout cas, vis-à-vis du reste de la société, leur attitude était volontiers provocatrice et agressive. On est parfois enclin à penser qu'ils prêtaient volontairement le flanc à la dénonciation. Ainsi, Giovanni Andrea de Rosellis, hâbleur et prétentieux, s'était-il rendu si franchement insupportable à son entourage que celui-ci finit par le dénoncer comme pour s'en débarrasser. Cette attitude était encore plus largement répandue chez les fattucchiere. Ces femmes issues des classes populaires connaissaient des « secrets » qui leur permettaient de soigner les malades et de désenvoûter les ensorcelés, mais qui leur donnaient aussi de terribles pouvoirs, bien supérieurs à ceux qu'elles n'auraient jamais osé espérer. Aussi n'hésitaientelles pas à faire preuve d'agressivité, à exercer un chantage qui se teintait rapidement de revanche sociale.

Speranza Palmerio provoqua délibérément la dénonciation qui devait la perdre. Le procès de cette esclave nord-africaine nous la montre sans cesse en butte à l'hostilité de son entourage. Il faut reconnaître que sa situation était tragique : parfaitement acculturée au point d'avoir assimilé les croyances de la magie populaire napolitaine, son statut d'esclave et sans doute la couleur de sa peau la désignaient cependant au racisme quotidien. Elle avait déjà cherché à se suicider en se tranchant la gorge. Le choix de la magie constitua chez elle un réflexe de défense et une manière de s'affirmer face aux femmes des Incurables où elle était recluse sans motif, qui la traitaient de « chienne d'esclave » et qui la brutalisaient. « Je ne veux pas rester aux Incurables parce que toutes les femmes me veulent du mal et elles m'envoyaient souvent en prison sous le plus petit prétexte, et je ne vois aucune raison pour avoir été envoyée aux

Incurables. » Elle se mit alors à collectionner les amulettes, à détourner les particules d'hostie consacrée et elle finit par en venir aux mains avec les autres. Elle passa les bornes lorsqu'elle prétendit être capable de les envoûter, elles et leur famille. C'est l'administrateur de l'hôpital des Incurables lui-même, le noble Geronimo Severino, qui se chargea de dénoncer la perturbatrice au tribunal diocésain 19

Toutes ces femmes se trouvaient donc dans une situation sociale ambiguë. Méprisées à cause de leur pauvreté, tenues en discrédit à cause de leur activité de fattucchiera jugée comme dégradante, elles étaient cependant redoutées pour la puissance symbolique qu'elles détenaient. Dans les faubourgs de Naples, grossis démesurément par l'immigration, certaines d'entre elles avaient pignon sur rue, comme cette Abbondanza Cataldo qui fut soumise à une enquête en 1587. Sa condition économique était précaire : épouse d'un revendeur de volailles, un témoin la définit comme une « femme très pauvre ». Mais dans le quartier de San Giovanni a Carbonara, elle était réputée pour ses secrets. Elle savait « lier » les gens par la « fattura ». Elle ne s'en cachait pas et les femmes du quartier la consultaient fréquemment pour qu'elle rende le galant amoureux et qu'elle fasse revenir au foyer le mari volage. Abbondanza usait de l'ambiguïté de son statut et, non sans une bonne dose de cynisme, savait en tirer profit. Lorsque les femmes se disputaient avec elle, au cours de ces crêpages de chignon si nombreux dans le petit peuple féminin de Naples, elles lui reprochaient amèrement son activité : « quand parfois elles se disputaient avec Abbondanza, elles lui jetaient à la figure qu'elle était une sorcière (jannara) ». Mais quand une amie lui demandait si elle n'avait pas honte de « rouler les femmes de cette façon et de se faire donner de l'argent », elle répondait avec la plus grande franchise: « Madame Joannella, j'essaye de m'en tirer le mieux que je peux » 20.

II. — LES DEUX MAGIES

Depuis l'exposé des actes du procès Cangiano, il apparaît évident qu'il existait deux formes de magie à Naples, ce que les développements ultérieurs n'ont fait que confirmer. Ces deux formes de magie s'opposent moins sur le fond que sur la forme. En effet, toutes deux reposent sur des conceptions relativement

proches du surnaturel, ou du moins des rapports que les hommes peuvent établir avec lui et du profit qu'ils peuvent tirer de ce commerce. Les différences tiennent essentiellement aux facons d'entrer en contact avec ce surnaturel, qui, elles-mêmes, reflètent des divergences sociales, culturelles et sexuelles dans la pratique de la magie. On peut donc faire la distinction entre une magie intellectuelle pratiquée par des hommes alphabétisés, provenant des couches supérieures de la société napolitaine et munis d'un bagage de culture écrite, et une magie populaire exercée généralement par des femmes analphabètes mais dépositaires de traditions orales. On les étudiera successivement.

1. — La magie intellectuelle.

La redécouverte des textes hermétiques au xve siècle a permis à la magie de réintégrer le champ des spéculations philosophiques des savants de la Renaissance, mais la magie intellectuelle obtint véritablement ses lettres de noblesse en Italie méridionale à la fin du xvie siècle. Elle contribua à l'éclosion de ces trois figures importantes de mages-philosophes de la Renaissance italienne que furent le Napolitain Giambattista Della Porta, le Nolan Giordano Bruno et le Calabrais Tommaso Campanella. Or, il ne faut pas négliger les concordances chronologiques. En 1574, Giambattista Della Porta fut condamné par le Saint-Office romain pour son livre De la magie naturelle publié à Naples en 1558 et il fut de nouveau inquiété par le Saint-Office napolitain en 1592 après la sortie en 1586 de son De humana phisiognomonia. C'est en 1591 que Tommaso Campanella fut arrêté pour la première fois à Naples, et c'est en 1600 que Giordano Bruno fut brûlé à Rome. Ces trois personnages dont la notoriété fut considérable à leur époque ne représentent que la partie émergente d'un vaste mouvement culturel, fortement implanté dans la bourgeoisie napolitaine et dans les monastères mendiants de la région. A travers les procès d'inquisition, c'est le niveau le plus élémentaire de la magie intellectuelle qui s'offre à nous, bien éloigné de l'élaboration théorique et philosophique qu'on peut trouver chez Della Porta, Campanella et Bruno. Mais ces deux aspects sont indissociables et complémentaires l'un de l'autre 21.

Que l'accès à cette magie, que les textes appellent du terme générique de « nécromancie », ait été formellement réservé aux personnes dotées d'un niveau élevé d'instruction, est parfaite-

ment attesté par deux témoignages a contrario. Deux épisodes mettent en effet en scène deux personnages qui ne possédaient pas la qualification sociale et donc, sous-entendu, culturelle pour pratiquer une telle activité. Le premier, Giovanni Pietro Miraglia, fut compromis dans un procès qui connut un grand retentissement et sur lequel j'aurai souvent l'occasion de revenir, celui de Michele Navarra. Giovanni Pietro Miraglia était un travailleur agricole (« lavoratore di terra ») à Giugliano, un gros bourg situé au nord de Naples sur la route de Caserta. Son origine sociale constituait un handicap quasi insurmontable pour accéder à la culture écrite, mais, nous ne saurons jamais ni pourquoi ni comment, il fréquenta dans son enfance l'école du village jusqu'à ce que son père le mette au travail. Il avait eu le temps d'y apprendre à lire, ce qui représentait un capital culturel considérable pour un simple paysan et ce qui avait dû aiguiser sa curiosité intellectuelle, car nous le retrouvons en contact avec deux alchimistes, Michele Navarra et Angelo de Ainotti, qui avaient la réputation de distiller les métaux. Il avait commencé par leur apporter un peu de minerai de plomb qu'il avait extrait d'une mine de Giugliano, puis un peu d'une poudre noire qui devait être du minerai d'argent, mais qui, expérience faite, n'en était pas. Les juges, bien sûr, voulaient savoir s'il avait chez lui des livres de nécromancie, ce que l'inculpé nia, mais sa réponse nous en dit long sur ses rapports avec la culture écrite : « je lisais habituellement ensemble avec mon fils le soir dans le Vespéral dans lequel mon fils lisait, et je n'ai pas eu d'autres livres ». Témoignage rare pour l'époque qui nous montre un paysan déclassé transmettre à son fils des rudiments de lecture par l'intermédiaire d'un livre de prières, écrit certainement en latin. Quant à Michele Navarra, il nia aussi lui avoir prêté des livres de magie « vu que cet homme est un paysan, un travailleur, c'est pourquoi j'imagine et je pense qu'il ne sait pas lire ». Cette réponse était-elle dictée par des considérations tactiques? Il est difficile de le préciser, mais pour cette « personne de qualité » qu'était Michele Navarra, un paysan ne pouvait être alphabétisé et donc être initié aux arcanes de la magie intellectuelle 22.

Aussi était-il fréquent dans les procès de magie savante que les inculpés nient savoir suffisamment bien écrire pour recopier les livres de secrets. L'histoire de Giovanni Domenico Montalbano, que nous avons déjà rencontré par ailleurs, constitue un paradigme de cette corrélation nécessaire entre alphabétisation complète et magie savante. Giovanni Domenico Saturno, un procureur à la Vicaria, fut inculpé en 1591. Une perquisition à son domicile permit aux officiers de la cour archiépiscopale de mettre la main sur un manuscrit de conjurations magiques dont une expertise en écriture lui attribua la paternité. Evidemment, il nia les faits et chargea son complice Giovanni Domenico Montalbano. « Je dis que ces secrets du livre de Giovanni Domenico Montalbano n'ont pas été écrits de ma main, mais c'est Giovanni Domenico lui-même qui a falsifié mon écriture en disant que ce sont des papiers écrits de ma main. » Saturno prétendit que Montalbano avait très bien pu copier son écriture sur un recueil de villanelles qu'il avait écrit et que Montalbano s'était procuré. Ce dernier, barbier de son état, repoussa évidemment cette accusation. Il avait bien appris à lire auprès de prêtres, mais n'était jamais allé à l' « école d'écriture ». Le peu qu'il savait écrire, il l'avait appris d'un certain Maestro Carlo Guerrerio qui habitait dans la maison de son oncle, mais, après son mariage, il avait abandonné l'apprentissage de l'écriture. Une fois de plus, il est difficle de trancher, car les témoignages sont contradictoires. La facon malhabile de soussigner ses dépositions semblerait donner raison à Giovanni Domenico Montalbano, mais Natale Capuano, un prêtre d'Ischia incarcéré en même temps que lui dans les prisons archiépiscopales, affirma que l'inculpé écrivait dans sa cellule pendant plusieurs heures par jour 23.

Certaines formes de magie constituaient le monopole de ces hommes issus d'un milieu social suffisamment élevé pour avoir acquis les instruments de la culture écrite indispensables à la compréhension et à la transmission des secrets. Lorsque certains individus provenant des milieux populaires s'immisçaient dans ce monde culturel, parce qu'ils avaient appris en autodidactes quelques rudiments d'alphabétisation, ils faisaient rapidement figure de parvenus ou à tout le moins de déclassés aux yeux des autres. Leur statut social ne leur conférait aucune légitimité pour pratiquer la magie savante. Ces deux exemples du paysan Giovanni Pietro Miraglia et du barbier Giovanni Domenico Montalbano nous offrent l'occasion de réfléchir sur le processus d'alphabétisation en Italie au moment de la Contre-Réforme. On ne peut manquer de rapprocher nos deux inculpés de leur contemporain, le meunier frioulan Menocchio. Lui n'était pas un mage, mais sa culture d'autodidacte et ses lectures désordonnées l'avaient conduit sur la voie de l'hétérodoxie. Ses idées

sur la représentation du surnaturel le menaient davantage vers le naturalisme et le déisme, mais lui aussi fut un exemple d'intermédiaire culturel, un fruit de cet immense espoir que représentèrent l'humanisme et la diffusion de l'imprimerie pour le développement de l'alphabétisation dans les classes populaires 24. En Europe du nord, la concurrence religieuse entre le catholicisme et les protestantismes ouvrit progressivement le chemin à l'alphabétisation massive des populations, devenue dès lors inexorable. La Réforme est la culture du Livre et le catholicisme fut obligé de la combattre sur ce terrain. L'émulation religieuse créa les conditions favorables au développement de la culture écrite. Il en alla autrement dans les pays méditerranéens où la Réforme ne parvint jamais à prendre pied. Il faudrait étudier les niveaux d'alphabétisation, principalement en milieu urbain, au xvie siècle, et on s'apercevrait que, dans la foulée de l'humanisme, les milieux de l'artisanat ont probablement été touchés par l'alphabétisation, même dans le sud. Mais l'absence de concurrence religieuse et le monopole que le catholicisme y acquit rapidement marquèrent un coup d'arrêt dans cette évolution. L'alphabétisation massive risquait en effet de mettre en danger l'ordre religieux établi, en ouvrant une brêche dans le monopole de la médiation par l'écrit que s'octroyait le clergé. Dans les pays méditerranéens, en Italie mais certainement aussi en Espagne, l'Eglise post-tridentine freina la diffusion de la culture écrite en dehors des élites sociales, parce que l'enjeu en était l'accès au Livre et à son interprétation 25. On comprend désormais le sens de l'acharnement du Saint-Office contre la magie savante qui offrait un système de représentation du surnaturel, somme toute cohérent, à opposer à la religion officielle. A la fin du xvie siècle, l'Eglise catholique pouvait craindre que les conceptions de la magie savante ne s'étendent à des secteurs de plus en plus larges de la population.

Quelles étaient les grandes tendances de la magie savante à Naples en cette fin du xvie siècle? Il faut rappeler que les mages tombés dans les filets de l'Inquisition napolitaine et qui apparaissent dans les procès conservés ne sont pas de grandes figures de l'intelligentsia de leur temps. Ils nous proposent une image minimale de ce courant intellectuel. C'est pourquoi leur faible bagage littéraire ne doit pas nous surprendre. Au hasard des inventaires de bibliothèques privées fournis par les interrogatoires, on épingle quelques noms, toujours les mêmes. On

y chercherait en vain ceux des grands penseurs de la Renaissance, alors que reviennent sans cesse les traités de la magie médiévale et scolastique, ce qui explique la vogue qu'ils rencontraient encore au xvie siècle chez les moines mendiants. Les auteurs les plus fréquemment cités sont Pietro d'Abano, Albert le Grand et Raymond Lulle. Le seul auteur du xvie siècle qui ait été consulté d'abondance par les mages napolitains fut Cornélius Agrippa, l'archimage de Nettesheim, dont les trois livres de la De occulta philosophia (1533) remportèrent un grand succès dans toute la production hermétique du xvie siècle et suscitèrent l'admiration de Giordano Bruno lui-même. Mais à Naples, dans les petits cénacles adonnés à la magie, circulait un apocryphe, le « Quatrième livre de Cornélius Agrippa », qui fut rédigé par des disciples peu de temps après la mort de leur maître 26. Si les trois livres officiels de la « Philosophie occulte » furent à maintes reprises imprimés, le quatrième livre apocryphe qui traitait de la magie démoniaque circula sous forme manuscrite. Tous ces livres étaient exploités non pour leur portée réflexive et philosophique, mais pour leur valeur opératoire. Ils offraient à leurs lecteurs des recettes pour la fabrication des talismans et des formules pour l'acquisition de pouvoirs magiques. C'est dans cette même perspective que les mages napolitains consultaient des traités de magie cabalistique, dont le plus réputé restait l'Ars cabalistisca de Raymond Lulle, ainsi que ces « Clavicules de Salomon », texte hermétique d'inspiration juive et arabe dont le Moyen Age attribua la paternité à Salomon, le premier et le plus grand de tous les mages. Sans avoir jamais été imprimées, les « Clavicules de Salomon » connurent une importante diffusion clandestine jusqu'au xvIIIe siècle.

L'analyse des bibliothèques des mages napolitains suggère plusieurs réflexions. On reste tout d'abord frappé par le caractère ancien, voire archaïque de leur information. Ces textes proviennent, pour la plupart, de la tradition médiévale et on chercherait en vain parmi eux une référence au renouveau hermétique que connut la Renaissance à son apogée. Si manquent les grands textes d'inspiration néo-platonicienne, c'est sans doute parce que nos mages napolitains se situent pour ainsi dire au degré zéro de la magie intellectuelle. Mais c'est aussi parce que les spéculations philosophico-religieuses ne les intéressent pas. Leurs « recherches » ont une vocation purement pratique, dans la mesure où ils veulent en retirer une efficacité immédiate.

Ainsi, malgré son aspect déroutant pour le lecteur d'aujourd'hui. les trois livres de la Philosophie occulte de Cornélius Agrippa représentent bien un des grands textes de la traduction néoplatonicienne, mais les mages napolitains ne le lurent pas. Seul les attirait le quatrième livre apocryphe dont les recettes étaient immédiatement opératoires pour l'évocation des démons nécessaire à la chasse aux trésors. Une autre particularité résidait dans l'aura de secret et de mystère qui entourait la diffusion de ces textes. Beaucoup d'entre eux d'ailleurs circulaient sous forme manuscrite. C'était le cas non seulement du Quatrième livre de Cornélius Agrippa et des Clavicules de Salomon, mais aussi de nombreux recueils de conjurations et d'imprécations magiques fourmillant souvent de traits dialectaux. Il est évident que ces textes n'auraient jamais pu passer au travers des mailles d'une censure très stricte, mais il faut aussi imaginer que ces grimoires tiraient une grande partie de leur valeur de l'interdit officiel qui les frappait et de leur diffusion souterraine et clandestine.

Lorsqu'ils étaient acquis par achat, ces manuscrits atteignaient des prix bien supérieurs à ceux des autres livres. Voici comment Michele Navarra, féru d'alchimie et de magie, était entré en possession de ses livres. Son ami, Angelo de Ainotti, lui avait signalé qu'un homme, qui devait quitter Naples pour s'installer à Rome, vendait sa bibliothèque. Il était disposé à vendre ses livres de magie contre 50 ducats, ce qui représentait une coquette somme. De discrètes tractations s'engagèrent alors et Michele Navarra finit par acquérir le paquet de manuscrits pour 38 écus d'or. Il y avait le « quatrième livre de Cornélius Agrippa, le Lucidario de Pietro d'Abano, une petite prière manuscrite et quelques autres cahiers de secrets manuscrits, et il y avait le troisième livre de la Clavicule de Salomon », bref, la bibliothèque classique du mage napolitain de la fin du xvie siècle 27. Un autre nécromant était disposé à mettre jusqu'à 12 ducats pour une Clavicule de Salomon 28. On sent tous ces mages à l'affût des ventes des bibliothèques de leurs confrères, rivaliser pour avoir la primeur de la nouvelle, et rechercher fébrilement le grimoire inconnu qui leur livrerait la clé de la fortune et du pouvoir. Il leur arrivait parfois d'en hériter avec les papiers que leur père leur laissait 29.

Mais, le plus souvent, les mages se prêtaient mutuellement leurs livres afin de les recopier. La copie de ces manuscrits se déroulait dans une atmosphère enveloppée de mystère, ce qui

devait certainement conférer aux secrets ainsi transcrits un surcroît de puissance opératoire. Il fallait d'abord connaître un mage expérimenté et gagner sa confiance pour devenir, en quelque sorte, son disciple. Aussi, la copie des formules magiques prenait-elle l'aspect d'une véritable initiation. On choisissait de préférence un endroit secret et obscur, à l'abri des regards indiscrets, mais pas seulement par crainte des dénonciations. Certains moments du jour et certaines périodes de l'année avaient la vertu d'accroître la valeur et le pouvoir des secrets transmis. Par exemple, c'est dans l'arrière-boutique du pharmacien Giovanni Domenico Cioffo, de Pollena, que, dans la nuit de Noël, le prêtre Matteo Musello avait choisi de révéler ses secrets. « Je vis — c'est un témoin de la scène qui s'exprime - qu'il fit trois de ces papiers pour se protéger des armes et il dit, quand il écrivit ses papiers, que pour qu'ils soient valables et aient un effet, il fallait les écrire avant que les cloches ne se mettent à sonner. Et en outre il dit que, quand furent célébrées les trois messes de Noël, il posa ces papiers sous la nappe de l'autel et il fit dire les trois messes que Don Pietro Pugliese, qui est mort, célébra » 30. C'est la raison pour laquelle les juges ecclésiastiques avaient l'impression de se trouver face à une secte d'initiés. Ce sentiment était dû au halo de mystère qui entourait la transmission des secrets, mais était renforcé par la loi du silence qui la commandait. Et ce n'est sans doute pas l'effet du hasard si les inculpés, lorsqu'on leur demandait de qui ils tenaient leurs secrets, feignaient de ne pas se souvenir du nom de la personne, fournissaient des indications vagues ou dévoilaient le nom d'une personne décédée. C'était la règle du jeu, elle était respectée.

La pratique de la magie savante était dérivée de la curiosité envers l'astrologie et l'alchimie 31. Ces trois modes de connaissance étaient étroitement liés, même si l'astrologie et l'alchimie n'étaient pas réprouvées en tant que telles par les autorités religieuses. On sait, en effet, que l'horoscope (la « natività ») constituait l'une des formes de divination les plus diffusées dans les milieux aristocratiques et princiers, alors que l'alchimie devait connaître en cette fin de xvie siècle un vif regain d'intérêt. En 1583 se répandit dans toute l'Europe la rumeur que le secret de la pierre philosophale venait d'être percé. Le procès Cangiano s'en fait l'écho quand il mentionne la présence à Naples d'un tisserand alchimiste qui prétendait avoir découvert la pierre philosophale. Beaucoup de mages napolitains s'adon-

naient ainsi à des recherches sur la transmutation des métaux. Mais l'alchimie, théoriquement tolérée, n'en était pas moins sujette à une grande suspicion de la part des autorités, tant civiles que religieuses. Cette activité pouvait servir de couverture à la fabrication de fausse monnaie, et Ferrante De Granada, avant d'être traîné devant la justice inquisitoriale, fut impliqué dans une affaire de faux-monnayage et emprisonné à la Vicaria 32. Les tribunaux ecclésiastiques étaient tentés de considérer que les alchimistes nouaient des relations avec les puissances infernales pour réussir leurs expériences. Ils n'avaient certainement pas tort, et il semble bien que le passage de l'alchimie à la nécromancie se soit facilement pratiqué.

Le procès de Michele Navarra illustre bien le caractère ambigu des spéculations alchimiques. Des alchimistes, mi-escrocs et mi-pique-assiette, gravitaient autour des grands personnages de l'Etat et jusque dans l'entourage immédiat des vice-rois. Ces aventuriers de haut vol tiraient profit du manque d'argent chronique de l'Etat espagnol pour proposer leurs services et leur savoir-faire. C'est chez le vice-roi Pedro Tellez Giron, duc d'Osuna, que l'orfèvre Giovanni Pietro Lombardo avait connu Domenico Angelo de Ainotti, le dénonciateur de Michele Navarra. Ce Sicilien de Messine était avocat fiscal au tribunal de la Vicaria, mais il distillait pendant ses loisirs. Il avait déjà été condamné aux galères par l'Ordre de Malte pour fabrication de fausse-monnaie. « Je fis sa connaissance par l'intermédiaire du dernier vice-roi, le commandant suprême, et par l'intermédiaire de Don Pietro Velasque (Don Pedro Velasco), et la raison en fut que ledit Angelo avait donné une certaine poudre auxdits seigneurs pour faire de l'or et ceux-ci firent appel à moi pour l'essayer car ils avaient confiance en moi, et en présence dudit sieur vice-roi et dudit D. Pietro j'ai fait à de nombreuses reprises l'expertise de cette poudre, et on fit de l'or à raison d'une once et demi d'or de ducat pour quatre mesures de cette poudre » 33. Quand ils n'exerçaient pas eux-mêmes l'alchimie, certains membres de la haute société napolitaine n'hésitaient pas à la subventionner. Mécène ou pigeon, Giambattista Caracciolo, le trésorier de la cour de la Sommaria, engloutit d'importantes sommes dans les recherches alchimiques. Le portrait qu'on peut dresser de ce personnage nous le montre autant attiré par l'aspect scientifique que par l'appât du gain. « Il désirait faire de l'argent par l'alchimie » 34, dit de lui Michele Navarra, mais peut-être avait-il aussi le souci de remplir par ce moyen

les caisses de l'Etat. En tout cas, il aidait financièrement des individus peu recommandables, au risque d'être floué. Michele Navarra raconte comment il l'avait accompagné à Rome pour rencontrer un certain Marc'Antonio Cavillo qui se faisait passer pour un alchimiste. « Je fis parler ce dernier avec ledit sieur Giovan Battista et il lui montra quelques cuillers qui étaient très belles et il lui dit qu'elles étaient moitié d'alchimie moitié d'argent. » Ravi et convaincu, le trésorier le prit à son service ainsi qu'un Allemand qui se prétendait médecin et assistant de Cavillo. Pendant deux mois, il les installa chez lui à San Pietro a Posillipo, mais nos deux hommes n'aboutirent à aucun résultat concret. Marc'Antonio Cavillo finit par retourner à Rome, tandis que l'Allemand se mit au service de Michele Navarra, puis de Diego Pignero, un gentilhomme espagnol, pour finalement disparaître sans laisser de trace 35.

Un lien étroit existait entre l'alchimie et la recherche des trésors : c'était la même quête d'une richesse rapide et incommensurable. Comme nous avons eu l'occasion de le voir avec l'exemple de Ettore Cangiano et de son groupe, une bonne partie de l'activité des mages napolitains s'épuisait dans cette vaine recherche. Et la région de Naples était riche de légendes sur des trésors enfouis. Comme pour la transmutation des métaux et pour les mêmes raisons, la Cour de la Sommaria s'intéressait à ce genre d'occupation et passait des contrats avec des équipes de fouilleurs. Les légendes situaient la présence de trésors dans la périphérie immédiate de la ville, dans les villages de la banlieue résidentielle comme Posilippo, Fuorigrotta, Santa Lucia al Monte, San Pietro a Paterno et Poggioreale. Plusieurs autres localités un peu plus éloignées en Campanie avaient acquis aussi cette réputation : Pouzzoles au lieu-dit Le Cento Camerelle, Crispano, Scafati au lieu-dit Lo Rapillo, Nocera au lieu-dit Lo Calavricito et Castellammare dans le couvent des Dominicains, pour n'évoquer que les plus fréquemment cités. Certains n'hésitaient pas à descendre jusqu'à Giffoni et même San Severino en Lucanie. Un site, pourtant, gardait vis-à-vis de tous les autres un plus grand prestige. C'était Pouzzoles et la région des Champs Flégréens. En sa faveur la tradition mantique et infernale. C'est à Cumes qu'avait prophétisé la sibylle et au lac Averne qu'était fixée l'entrée des Enfers. Pour accorder davantage de crédit à cette tradition, il faut rappeler aussi que toute cette zone fut le siège d'une intense activité volcanique durant tout le xvie siècle. En 1538, en quelques

jours, surgit le Monte Nuovo qui domine actuellement Pouzzoles. Cette éruption avait frappé considérablement l'imagination des contemporains 36. Des légendes plus récentes avaient accru le caractère infernal de cette région sauvage et tourmentée, parsemée de ruines archéologiques. Le Monte Barbaro avait la réputation d'accueillir diables et sorcières pour leurs divertissements nocturnes, et dans ses flancs truffés de cavernes, les mages napolitains cherchaient fébrilement les trésors cachés. Les sites archéologiques exerçaient aussi une grande fascination pour les richesses fabuleuses qu'ils étaient censés recéler. Les Cento Camerelle furent ainsi abondamment retournées et la Grotte de Cocceius, entre le lac Averne et Cumes, garde encore le souvenir du passage de l'aventurier espagnol qui lui donna son nom au xvie siècle 37.

Dans les environs immédiats de Naples, les mages rivalisaient pour mettre la main sur le fabuleux trésor de Lautrec. Les Napolitains ne virent jamais Odet de Foix, vicomte de Lautrec, mais ils subirent en 1528 les rigueurs de son siège qui resta marqué dans la mémoire collective. Le capitaine français avait installé son camp au nord-est de la ville entre San Pietro a Paterno et Poggioreale. Avant de mourir emporté par la peste, en même temps que toute son armée et une partie des habitants de la ville, il avait, imaginait-on, eu le temps d'enterrer son immense butin de guerre. Il passa ainsi dans la légende sous le nom fameux de del Trecco. On se représentait volontiers ce trésor sous la forme d'« un canon plein d'écus » 38 et deux traditions prévalaient pour sa cachette : la massaria de Andrea Barone à San Pietro à Paterno ou celle de Giulio De Ligorio à Poggioreale. Cette dernière était située non loin de la Grotte des Chauves-Souris (la Grotta degli Sportiglioni), lieu infernal où furent enterrés en hâte les restes des soldats de Lautrec et qui devait servir à nouveau de fosse commune en 1656 pendant la peste. La massaria de Giulio De Ligorio fut abondamment labourée par de nombreuses équipes de fouilleurs au xvie siècle. Attirés par l'espoir de faire fortune, des aventuriers venaient de loin, comme ce prêtre français qu'avait rencontré Giancola Cutillo et qui possédait, à l'entendre, un secret infaillible. « Il avait un secret pour connaître toutes les sciences et ce secret était comme suit : on prenait un anneau et on disait une prière (...) avec une chandelle allumée (...), et il fallait dire cette prière à l'intérieur d'une chambre, et alors venait un être sous une forme humaine, et il portait un

anneau qu'il fallait conserver sur soi pour garder en mémoire tout ce qu'on lisait. » Il fallait garder tout son courage et tout son sang-froid, car l'apparition se manifestait par un très grand bruit 39.

Ce rituel est bien connu. Il consistait à « contraindre un esprit dans un anneau », pour utiliser ensuite ses pouvoirs divinatoires. Cette pratique fort ancienne avait été reprise par les mages de la Renaissance. Cornélius Agrippa recourut lui aussi au pouvoir des anneaux et classa cette procédure magique dans la magie naturelle 40. Pour les hommes d'Eglise de la Contre-Réforme, c'était là par contre magie démoniaque. L'esprit contraint dans l'anneau n'était ni une force planétaire, ni un esprit céleste, mais bel et bien un démon. On comprend alors le danger qui guettait les mages, mais il semble qu'ils n'aient pas reculé devant lui. Les trésors enfouis dans les entrailles de la terre étaient sous la garde des puissances infernales qui en interdisaient l'approche aux importuns. On pouvait alors les chasser par l'exorcisme, ce que le carme Cirillo Riccio, l'ami de Ettore Cangiano, prétendait avoir fait à Crispano, ou bien les évoquer par un rituel approprié et s'en faire des alliés. L'évocation des démons constituait le moyen par lequel les mages napolitains pensaient parvenir à leurs fins, la richesse et le pouvoir.

Ce passage de l'alchimie et de l'astrologie à la recherche des trésors et donc à la nécromancie est bien attesté dans le deuxième procès de Giovanni Andrea de Rosellis (1586). Aniello Turbolo était passionné d'alchimie et de magie noire dont il possédait les manuels de base, la Clavicule de Salomon et le Quatrième livre de Cornélius Agrippa. Son ami Giovanni Andrea Tortora lui présenta Giovanni Andrea de Rosellis comme « un homme vaillant dans cet art de la magie ». Depuis son premier procès, de Rosellis avait donc acquis une solide réputation de magicien. Sous sa direction, ils décidèrent d'évoquer les esprits en faisant les cercles. « Il fallait les faire à certaines périodes où se conjuguent quelques constellations célestes et, à cause de nombreux empêchements occasionnés par le mauvais temps et d'autres occasions défavorables, plusieurs mois et plusieurs années se sont écoulés avant de pouvoir faire lesdits cercles, mais à la fin de l'été dernier nous nous décidâmes à les faire dans un jardin au-dessus de San Giuliano. » Ils se munirent alors de tous les instruments de la magie noire : du charbon de bois pour faire du feu, un habit sacerdotal « avec un chapelet en « carta vergene » sur laquelle étaient écrits certains noms de

Dieu, lesquels noms étaient écrits en caractères hébraïques », « quatre récipients de terre cuite pour faire le feu avec de l'encens, du soufre, de l'os fétide et un petit vase en forme de seau pour encenser et un couteau long d'une main, avec un manche en ivoire blanc, sur lequel étaient écrits quelques noms hébraïques ». Ce couteau avait été préalablement consacré, c'est-à-dire « qu'il avait été fait à une heure dans laquelle dominait la planète de Mercure en disant certains mots qui, lorsque ledit couteau touchait la terre pour faire les cercles, consacraient ladite terre » 41. Les éléments du rituel comprenaient donc les fumigations, l'habit sacerdotal, la membrane placentaire couverte de signes cabalistiques et le couteau consacré à Mercure, divinité de la magie et de l'hermétisme.

Ainsi équipés, nos trois amis se rendirent au lieu de leur cérémonie magique. Ce fut évidemment Giovanni Andrea de Rosellis qui officia. Sur l'aire préalablement nettoyée, il dessina avec le couteau « trois cercles l'un dans l'autre (i.e. concentriques) et dans le plus grand étaient inscrits plus de cinquante noms de démons en caractères hébraïques, et dans les deux autres cercles intérieurs étaient écrits quelques noms de Dieu en caractères hébraïques et quelques signes de Salomon, et autour desdits cercles, disposés en carré, il y avait les quatre récipients avec le charbon incandescent dans lesquels on mit l'encens, le souffre et l'os fétide, et la porte désignée pour entrer dans les cercles était marquée par une lanterne avec une chandelle bénie allumée, et autour de la lanterne il y avait des mots écrits en caractères hébraïques ». Giovanni Andrea de Rosellis revêtit les habits sacerdotaux, chaussa les chaussettes et les chaussures blanches du mage oriental couvertes de signes magiques et se munit d'un livre manuscrit « dans lequel étaient écrits de nombreux signes, des cercles à l'encre rouge et des noms de démons ». Avant d'entrer dans les cercles, Giovanni Andrea de Rosellis en fit le tour, les bras en croix et « prononça une prière secrète que je n'entendis pas, et puis nous entrâmes tous les trois dans le cercle où ledit Io. Andrea de Rosellis tenait en main une chandelle bénie allumée et Io. Andrea de Rosellis lisait dans ledit livre avec une baguette dans la main ». Les conjurations durèrent huit nuits consécutives et se déroulèrent parfois pendant la journée. Pour faire apparaître les démons, les deux mages agitaient une sonnette couverte de signes magiques. A la fin, une violente tempête détruisit les cercles et les trois compagnons se séparèrent 42.

Ce texte nous donne une idée assez précise du rituel de la magie noire, tel que les mages napolitains le pratiquaient à la fin du xviº siècle. Il souffrait cependant de nombreuses variantes que soulignaient encore l'apport personnel de chaque mage. Lorsqu'il est fait mention du sacrifice d'un animal, il s'agit d'une chauve-souris, animal des cavernes et de la nuit, dont le symbolisme dénote le caractère infernal de la cérémonie 43. Cependant, en faisant des cercles, les mages ne faisaient que reproduire sur le terrain les constructions géométriques de la cabale médiévale. Le texte longuement cité plus haut n'est pas très clair, dans la mesure où Aniello Turbolo ne connaissait pas l'hébreu et où il affectait un certain détachement vis-à-vis d'un cérémonial auquel il avait cependant activement pris part — le tribunal lui sut gré de sa « collaboration » —, mais il est probable que Giovanni Andrea de Rosellis, en homme cultivé qu'il était, cherchait à représenter les hiérarchies célestes et angéliques, telles qu'on les trouve exprimées, avec un plus ou moins grand souci d'élaboration, dans les traités de magie de la Renaissance comme dans la littérature apocryphe qui circulait sous le manteau. Chez ces mages intellectuels, l'évocation des démons avait pour principale fonction la divination. Ils en espéraient la révélation de l'emplacement d'un éventuel trésor. Mais ils pouvaient en tirer d'autres usages. Aniello Turbolo raconta à ses juges qu'il fit les cercles à plusieurs reprises en compagnie de Tortora et de de Rosellis : « La première fois, on les fit pour trouver le trésor, puis pour savoir la façon de faire la pierre philosophale, la troisième fois pour connaître le moyen d'aller invisible avec les démons, la quatrième fois pour avoir connaissance d'autres sciences et d'autres langues » 44. Voilà en quelques mots résumés les objectifs fondamentaux de tout mage napolitain du xvie siècle. On y retrouve pêle-mêle le rêve des alchimistes, l'appât de la richesse, l'attrait de la connaissance universelle par la gnose mystique, et des pouvoirs plus proprement chamaniques communs à tous ceux qui entrent en contact avec le monde surnaturel.

Evidemment, toutes ces croyances que je viens d'évoquer étaient partagées par l'ensemble de la société de l'époque. Cette connivence était nécessaire pour que le mage pût revendiquer des pouvoirs surnaturels que la société était disposée à lui reconnaître, même si c'était pour les combattre. Le fameux « triangle chamanique » qui reliait le mage au groupe par l'intermédiaire de la croyance existait bel et bien, et c'est

seulement au xvIIe siècle, à partir du moment où la croyance ne fut plus suffisamment établie, que tout le système de la magie savante amorça son déclin, rapide et irrémédiable 45. A la fin du xvie siècle, ce n'était pas encore le cas. Bien sûr, aucune mention ne nous est parvenue de la découverte, en Italie méridionale ou ailleurs, d'un trésor ou du secret de la pierre philosophale, mais les mages les plus puissants jouissaient d'une réelle considération, du fait de la capacité qui leur était attribuée de mettre en branle des puissances infernales incontrôlables. Giovanni Andrea de Rosellis fut certainement l'un d'eux. La violente tempête qui se déclencha après huit nuits de magie noire fut mise au compte des démons qu'il avait dérangés par l'efficacité de son rituel. Il se garda bien de détromper ses compagnons et ajouta même que, s'ils avaient poursuivi leurs expériences d'évocation, ils auraient pu inonder tout le faubourg Saint-Antoine et mourir noyés sous la violence des éléments. Dans une autre circonstance, à Poggioreale, les démons avaient détruit le matériel qu'ils avaient entreposé et le gardien de la maison était sorti effrayé de cette nuit d'épouvante : « le jardinier nous dit que pendant la nuit il avait entendu un très grand fracas comme si ç'avait été un camp de Français, et lesdits Io. Andrea Tortora et Io. Andrea de Rosellis estimèrent que ç'avaient été les démons et ils ne poursuivirent pas leurs expériences ce jour-là » 46.

L'efficacité de l'évocation démoniaque ne constituait pas une simple croyance, mais elle était perçue aussi comme une réalité par tous ceux qui étaient amenés à assister à ces séances rituelles Le témoignage de Beatrice Castiglione, une prostituée originaire de Procida, en fait foi. Elle avait été invitée à participer comme spectatrice à une séance d'évocation d'esprits officiée par le prêtre Giovanni di Lorito et un certain fra'Alessandro, un moine de ses amis. La cérémonie se déroula à Poggioreale et le but avoué était, bien évidemment, la recherche du fameux trésor de Lautrec. Voici son récit. « Et comme nous étions dans cette massaria — celle de Giulio De Ligorio —, fra'Alessandro jeta à terre je ne sais quels morceaux de papier, et il tenait en main une baguette de fer et la lune brillait comme si c'était le jour, et fra'Alessandro dit qu'il n'était pas l'heure de trouver le trésor. Et alors que j'étais là avec ledit fra'Alessandro, je vis tout près de moi cinq ou six personnes, certaines étaient nues, d'autres habillées de vêtements qui paraissaient de deuil, et elles étaient grandes,

au point que les voyant ainsi sous cette forme et de nuit je pris peur, et, en faisant le signe de la croix, je dis : " Jésus." Fra'Alessandro me dit : "Pourquoi as-tu fait le signe de croix et as-tu appelé le nom de Jésus ? ", je lui dis que j'avais peur de ces personnes que je voyais là, et fra'Alessandro me dit: "N'aie pas peur." Et à cet instant, j'entendis dire et crier Hou, hou comme si c'étaient des chiens ou des loups, et comme j'étais là avec fra'Alessandro, je vis qu'un de ceux que j'avais vus de la manière précédemment décrite s'approcha de moi et de fra'Alessandro, et quand il fut près de moi, je vis et je reconnus ledit Donno Giovanne, des Abruzzes (i.e. Giovanni di Lorito). »

Ce texte est le récit d'une séance d'évocation des esprits, organisée par des mages mais vue et racontée par une femme. Il traduit bien, à sa façon, le fossé culturel qui pouvait séparer la bourgeoisie intellectuelle des classes populaires. Car on ne risque guère de se tromper en imaginant la condition sociale de cette prostituée assez précaire et son capital culturel sensiblement différent de celui des intellectuels qu'elle côtoye. A l'évidence, elle n'a rien compris au rituel auquel ses amis ont participé — les « cercles » certainement — et dont elle n'a vu, d'ailleurs, que la fin. Il est peu probable aussi que les mages se soient prêtés à la mascarade décrite par Béatrice. Son récit n'est pas celui d'une hallucination, mais bien plutôt la réinterprétation d'événements incompréhensibles au moyen des catégories que lui fournit sa culture. Les personnages nus ou vêtus de deuil, dont Béatrice ne sait plus très bien s'ils sont les mages eux-mêmes ou les esprits évoqués, rappellent les âmes des morts qui composent la « mesnie sauvage ». La croyance est restée suffisamment vivace au xvie siècle pour que Béatrice y fasse allusion. La référence à la lycanthropie — les apparitions hurlent comme des loups — prend place dans cet ensemble interprétatif, tant les légendes des loups-garous et des âmes errantes des morts sont liées dans l'ancien folklore européen. Mais ces hommes ne pouvaient-ils être des démons et ce rendez-vous nocturne un sabbat? On voit là tout le profit que pouvait tirer un inquisiteur curieux. S'il était inculpé, le témoin ne pourrait résister bien longtemps à un interrogatoire un peu poussé. D'ailleurs. Béatrice admettait déjà que, en revenant de Poggioreale, fra'Alessandro lui avait confié que « Donno Giovanni allait volontiers la nuit en sorcellerie (stregaria) », sous-entendu au sabbat 47.

2. — La magie populaire.

Le 26 février 1619, le vice-roi Pedro Tellez Giron, duc d'Osuna 48, accompagné de gardes et de juges de la Vicaria, effectua une rafle dans les quartiers espagnols qui, au-delà de la via Toledo, grimpent sur les premières pentes du Mont Sant'Elmo. C'était le quartier « chaud » de la ville, à cause de la proximité des garnisons espagnoles, réputé pour ses bordels. Le vice-roi recherchait parmi les prostituées des femmes soupçonnées d'être des sorcières. Celles qui furent arrêtées furent soumises à des interrogatoires et à la torture, et cinq d'entre elles convaincues de sorcellerie furent condamnées à la flagellation publique. Dans un élan de magnanimité, le vice-roi leur accorda la grâce d'avoir le visage couvert d'un capuchon pour leur éviter le déshonneur, puis il les fit expulser du royaume. Le chroniqueur Francesco Zazzera qui rapporte l'événement raconte que le vice-roi vivait dans la crainte des sorts, depuis qu'il avait été éclaboussé par un scandale politico-familial. Sa maîtresse avait en effet avoué l'avoir séduit et maintenu dans son pouvoir par des procédés magiques 49.

Sur plus d'un point, cet incident est assez révélateur. Il nous confirme qu'il existait bien un type de magie propre aux femmes des milieux populaires, fondé sur l'envoûtement et le désensorcellement, mais aussi que cet ensemble de croyances était répandu, encore près de trente ans après le procès Cangiano, jusque dans les classes les plus élevées de la société napolitaine, qui, à l'occasion, n'hésitaient pas à y recourir. Cet épisode nous montre également le milieu des prostituées comme un véritable vivier de sorcières, ce qu'une première étude sociologique nous avait déjà laissé entrevoir. Plus curieuse est l'intervention du pouvoir politique et de la justice criminelle dans une affaire qui, théoriquement, regardait la justice ecclésiastique. C'est que l'incident avait débordé le cadre strictement religieux pour prendre une dimension politique. La justice royale procédait en vertu du maintien de l'ordre public. On a là un bel exemple de « cas mixte » évoqué plus haut au chapitre II. A la fin du xvi° siècle, la magie populaire occupait une place encore relativement secondaire dans la répression inquisitoriale, alors que l'épisode de 1619 semble lui accorder une importance qu'elle ne connaissait pas auparavant. En 1614, Isaac Casaubon démontrait par la critique philologique que

les textes hermétiques sur lesquels reposait la réflexion magique de la Renaissance et qui, jusque-là, avaient été attribués à un prêtre égyptien de l'Antiquité, furent en réalité écrits aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Ainsi, s'effondrait sur ses bases toute la construction idéologique de la magie intellectuelle. Bien sûr, cette dernière ne disparut pas du jour au lendemain et bien des mages, à Naples comme ailleurs, continuèrent à pratiquer la nécromancie, mais la découverte de Casaubon, en sapant la légitimité de l'hermétisme, contribua certainement à détourner progressivement les intellectuels des spéculations magiques au profit des spéculations scientifiques. Et l'effacement de la magie savante eut pour conséquence pratique de faire monter en première ligne la magie populaire.

Magie savante et magie populaire avaient apparemment des champs d'application différents. Les connaissances magiques de Ettore Cangiano, tournées vers la chasse aux trésors, ne pouvaient apporter aucune réponse efficace à la maladie de Giovanni Domenico Cangiano. C'est pourquoi le fils fit appel à deux spécialistes, deux guérisseuses, dont il savait, quoiqu'il en ait dit, qu'elles étaient aussi des sorcières. Car, à la différence de la magie savante, la magie populaire était capable de répondre aux problèmes pratiques posés par la vie quotidienne. Bien sûr, toutes les femmes connaissaient ces petites prières, ces conjurations ou ces invocations aux saints ou à la Vierge qui étaient censées guérir des maladies ou détourner le mauvais œil, mais certaines en faisaient véritablement profession. Gardons-nous bien cependant des généralisations hâtives. Il ne fut jamais dit que toutes les guérisseuses (mediche) ont été des sorcières (fattucchiere). Souvenons-nous des réflexions de Carlo Baldino faisant remarquer à Antonia Lombarda que le fait d'être une guérisseuse n'était pas en soi une mauvaise chose. A l'inverse, beaucoup de sorcières n'étaient pas des guérisseuses, et l'exemple des prostituées est là pour le confirmer. C'est moins leur profession que leur rôle social qui déterminait ces femmes à devenir les opératrices privilégiées de la magie populaire.

En effet, pour comprendre cette situation, il faut imaginer quelle pouvait être la répartition sexuelle des tâches dans la société méridionale. Comme toutes les cultures fondées sur l'honneur, la culture méridionale était essentiellement masculine. L'homme dominait, c'est lui qui était le garant de l'honneur de la famille et des femmes dont il assurait la protection.

Mais si elle était dominée, la femme napolitaine n'était pas entièrement soumise et confinée à des tâches subalternes. Elle avait son domaine propre, la maison et la vie quotidienne, domaine dans lequel l'homme n'intervenait pas. Il semble bien même que, dans le petit peuple napolitain de la sfin du xvie siècle, constitué de provinciaux fraîchement immigrés, la femme ait joui d'une relative liberté, qui se manifestait en particulier dans le domaine des comportements sexuels. Même si elle est le fruit du déracinement et de la misère — et certains témoignages font immédiatement penser à certaines pages de Curzio Malaparte —, la prostitution épisodique largement répandue, sans qu'elle ait été accompagnée d'une réprobation sociale, en serait peut-être le signe. La bipartition sexuelle des tâches scandait non seulement les moments de la pratique quotidienne, mais elle servait aussi de support à l'ensemble des représentations symboliques. C'est en ce sens seulement qu'on peut parler d'un confinement spatial et symbolique de la femme méridionale. Une logique pratique classait dans la moitié féminine toutes les activités liées à la maison. Il faut donner au mot une signification le plus souvent métaphorique, car que pouvait représenter la maison pour une femme du peuple dans la Naples surpeuplée et insalubre du xvi° siècle? C'est ainsi qu'entrait dans l'ordre des préoccupations féminines tout ce qui avait trait à la famille pour ce qui concerne sa survie, son intimité, sa reproduction. La maladie et le soin du corps étaient donc sous la responsabilité de la femme, et, de la médecine empirique à la magie, le glissement se produisait de manière insensible.

Trois institutions avaient la charge du corps malade : le médecin, l'exorciste et la guérisseuse. Chacune avait son domaine propre et aucune n'empiétait sur les prérogatives de l'autre. Le médecin diplômé de l'université de Naples, muni du savoir médical officiel, s'adressait avant tout aux classes aisées et accessoirement, en cas de maladie grave, aux classes populaires. Ses tarifs étaient trop élevés pour un budget populaire. Le médecin soignait indistinctement les hommes, les femmes et les enfants, mais les femmes, pour certaines affections, montraient quelque réticence à se faire examiner par un homme, pour des raisons tenant au sens de la pudeur 50. Pour elles et pour les enfants en bas-âge (creature) exerçait la guérisseuse. Cette dernière pratiquait une médecine empirique, plus à même de répondre aux petits maux de la vie quotidienne

mais aussi davantage à la portée des bourses les plus démunies. La guérisseuse avait également sur le médecin l'avantage d'être une femme capable de comprendre la physiologie féminine et tous les problèmes qui en relevaient, de la reproduction à la survie des enfants. Culturellement et socialement, la guérisseuse occupait donc un terrain auquel le médecin n'avait que rarement accès. Il ne semble pas qu'il y ait eu des frictions, les deux champs d'intervention étant strictement délimités. La fonction de la guérisseuse était d'ailleurs légalement reconnue par la Faculté de médecine et la municipalité.

Le 28 avril 1589, un jeune clerc de dix-neuf ans, Paolo Polimeno, vint dénoncer à Carlo Baldino une liste impressionnante de personnes qu'il accusait de pratiquer la magie. Parmi elles, « une grosse femme, épouse d'un maréchal-ferrand résidant dans le Castello Nuovo » qui « me fit entrer par une porte dérobée. Je ne connais pas le nom de cette femme, mais elle a une grande réputation de sorcière et fréquente des sorcières ». « Après avoir parlé à l'épouse de ce maréchalferrand, poursuivit-il, pour ledit remède (d'amour), elle me donnna d'abord des racines de l'herbe qui s'appelle mamachristi, que je devais porter sur moi, afin que, en touchant la personne choisie, j'obtienne ce que je désirais (...). En outre elle me donna une huile et aussi un morceau de la peau d'un enfant lorsqu'il naît (i.e. la membrane placentaire) et elle voulait que je le porte sur moi, et encore elle me donna des cheveux, mais de ces choses je ne me servis pas, car je voyais que chaque jour elle réclamait de l'argent et, lorsqu'elle me donna ces choses, je vis sa fille qui riait » 51. Cette femme, nous la connaissons bien. C'est Silvia Telese qui, en 1584, avait été dénoncée au vicaire général, et qui eut longtemps maille à partir avec la justice inquisitoriale.

L'exemple de sa vie mérite qu'on s'y arrête, car il illustre la trajectoire suivie par une femme qui passe de ses activités de femme à celles de guérisseuse puis de fattucchiera. Lorsqu'elle est traduite pour la première fois devant le tribunal diocésain en 1584, Silvia Telese a déjà trente-huit ans et a connu plusieurs maternités. Sa fille de dix-neuf ans, son aînée semblet-il, vient de mourir et c'est sa confession à l'article de la mort qui a déclenché l'enquête. Silvia est la femme de Carlo Maiorano, le maréchal-ferrand de la garnison du Castel Nuovo, et, comme toutes les femmes du peuple, elle exerce un petit travail textile à domicile. Elle fait de la dentelle, déclare-t-elle. Mais

nous apprenons bien vite que son activité principale est celle de guérisseuse qu'elle exerce sans la permission de l'autorité communale : « Personne ne m'a donné la permission de soigner, même si j'ai cherché à me la procurer, et puis je n'y ai plus pensé. » Silvia s'est spécialisée dans les soins aux enfants en bas-âge. « Elle a l'habitude de remettre sur pied les petits enfants qui se trouvent affectés par toutes sortes de maladies, et, avec ses remèdes, elle les soigne », rapporte un témoin. Son remède universel, c'est « l'onguent de l'Ascension », comme elle le nomme elle-même, qu'elle fabrique avec toutes les herbes cueillies le matin de la fête de l'Ascension, bouillies et malaxées avec de l'huile, de la cire ou du gras de porc. Un témoin raconte que Silvia récupérait tout le vieux lard du château à cet effet 52.

Dans le même procès fut impliquée une autre guérisseuse, Francesca Papalea, une vieille femme âgée de soixante-dix ans et qui habitait à Monte Calvario. Elle se présenta à ses juges de cette manière : « ma profession est de faire des choses de femme, c'est-à-dire de coudre et de filer, et je soigne de l'oppilation toutes sortes de personnes, et je sais remettre les os de ceux qui se les rompent et je sais reconnaître quand une femme est enceinte ». La clientèle de Francesca était bien circonscrite : les femmes enceintes et les enfants dont elle reboutait les membres démis ou cassés et dont elle guérissait l'oppilation, c'està-dire la rétention d'urine, maladie assez fréquente dans la petite enfance. « J'ai soigné une infinité de petits garçons souffrant d'oppilation et des petites filles, et quand ils ont l'épaule démise ou les os cassés parce que les femmes ne savent pas les manipuler ou qu'elles tombent. » Parfois, des hommes qui souffraient de rétention d'urine venaient la consulter, mais ils ne constituaient pas l'essentiel de sa clientèle. Elle avait acquis son savoir médical par héritage familial. Un oncle médecin lui avait enseigné l'art de fabriquer l'onguent contre l'oppilation et un frère apothicaire la guida dans la connaissance des vertus des simples. Aux juges qui la soupçonnaient pourtant d'être une sorcière, elle ne cessa de proclamer le caractère légitime de son activité, même si elle non plus n'avait pas obtenu l'autorisation d'exercer. Elle ne soignait que par les plantes, ne faisait que des « choses de droguerie ». « Je soigne avec des herbes et des onguents, parce que mon frère qui s'appelait Biase Papaleo et qui est mort, était droguiste, et les herbes sont la valva spaccapreta, la lingua boia, la branca usina dont

je fais un onguent, les racines d'épinards dont je fais un cataplasme et d'autres herbes dont je fais des sirops » 53.

Ces deux exemples montrent assez clairement, à mon avis, la relation qui existait, dans les schèmes culturels de la société méridionale, entre la condition féminine et l'exercice de l'activité de guérisseuse. Dans le système des représentations symboliques, le rapport à la maladie et à la reproduction, en un mot le rapport au corps, fait partie des compétences et de la responsabilité de la femme. C'est pourquoi, entre la guérisseuse et l'exorciste, il ne pouvait pas y avoir non plus de confusion. L'exorciste possédait son domaine thérapeuthique propre, en soignant les corps affectés de désordres occasionnés par les forces surnaturelles. Sa technique de cure ne prétendait pas à la scientificité comme celle du médecin, ni à l'empirisme comme celle de la guérisseuse, mais était purement rituelle et reposait sur le principe qu'on ne pouvait combattre une affection d'origine sacrée que par des procédures sacrées. Même si le grade d'exorciste se situait encore au bas de l'échelle des ordres mineurs, l'Eglise de la Contre-Réforme tint à réserver le monopole de l'exorcisme à la fonction sacerdotale. C'était donc une activité éminemment masculine et les seuls exemples d'exorcismes paraliturgiques que j'ai rencontrés sont le fait d'hommes. On se souvient en particulier que, sur les conseils d'un moine qui avait en vain tenté d'exorciser Giovanni Domenico Cangiano, Ettore Cangiano s'était lui-même essayé à prononcer devant son père les premiers versets de l'Evangile selon Saint-Jean, retenus efficaces pour chasser les démons. L'histoire suivante de Giovanni Giacomo Marsicano est plus claire encore.

Giovan Giacomo Marsicano était un vieux pêcheur qui habitait au faubourg de Santa Maria di Loreto. Il avait fait de l'exorcisme son second métier. Tout avait commencé en 1575, au moment de l'Année Sainte, quand une véritable épidémie de possession s'empara de sa famille. Ses deux filles, son frère et sa belle-sœur furent ainsi possédés. « Ne sachant que faire, je fis venir chez moi de nombreux prêtres et de nombreux moines pour faire conjurer lesdits esprits, mais jamais ils ne purent faire quoi que ce soit, et, à la fin, vint un prêtre du nom de Don'Antonio, qui conjura les esprits de mes filles, de mon frère et de ma belle-sœur, et pendant un mois les esprits se tinrent tranquilles et puis revinrent une autre fois. Les prêtres et les moines, quand ils conjuraient, revêtaient la cotte, se ceignaient le cou de l'étole, avaient le missel et l'eau bénite, et puis ils

conjuraient lesdits esprits en disant : de la part de la Très Sainte Trinité et de la Vierge Marie, je vous ordonne de vous en aller. Mais les esprits ne partirent pas des corps des possédés et, comme finalement j'avais appris la façon de conjurer, je me mis à conjurer les esprits de mes filles, de mon frère et de ma belle-sœur, et après avoir conjuré ces esprits plus de cinquante fois, à la fin ils s'en allèrent et ils ne sont plus revenus. Et quand je conjurais lesdits esprits, je tenais mon chapelet et je prenais le possédé par la main et lui disais : « De la part de la Très Sainte Trinité, de la part de la Vierge Marie, de la part de sainte Catherine, de saint Antonin, de saint Bernard et de tous les saints, de la part de la Cour céleste, des douze Apôtres et des quatre Evangélistes je vous ordonne, et de la part des Neuf Chœurs des Anges, des sept béatitudes de la Bienheureuse Vierge je vous ordonne de vous en aller tous », et de cette façon lesdits esprits sortirent 54. »

Le récit de Giovan Giacomo Marsicano reproduit fidèlement le cheminement initiatique du chaman, tel qu'en témoignent les textes ethnographiques. On y retrouve en effet les principales étapes de l'initiation chamanique : l'expérience traumatisante, non pas personnelle mais familiale, qu'il parvient à surmonter, et la révélation de ses pouvoirs surnaturels. L'époque à laquelle se produisirent les faits n'est pas indifférente : c'était au moment de l'Année Sainte et du grand jubilé qui l'accompagnait, période sacrée s'il en est dans la liturgie catholique. Après cette révélation, notre pêcheur estima le moment venu de revendiquer la reconnaissance de ses nouveaux pouvoirs auprès de l'autorité constituée. En effet, étonné et à la fois ravi de leur efficacité, Giovanni Giacomo Marsicano se rendit auprès de Mario Carafa, l'archevêque de Naples, pour lui raconter son aventure et lui demander certainement son approbation pour exercer sa nouvelle activité d'exorciste. C'est alors que les choses commencèrent à se gâter pour lui, car, dans sa naïveté, il ne se doutait pas de l'accueil froid et de la réponse cinglante qu'il allait recevoir. « Au temps de la bonne mémoire de Mario Carafa, archevêque de Naples, je vins vers lui et je lui dis que j'avais quatre enfants et d'autres personnes dans ma famille qui étaient possédés et que j'avais conjuré les esprits, parce que c'est comme cela que m'avait appris le prêtre, mais le sieur archevêque me dit : « Vas-t-en et ne conjure plus les esprits. Laisse les chasser et conjurer par les prêtres et les moines », mais moi, nonobstant cet ordre, je les ai encore chassés et conjurés à cause du

grand nombre de gens qui venaient chez moi 55. » La démarche de Giovan Giacomo Marsicano se traduisit par un échec, car cet exorciste paraliturgique s'attribuait des pouvoirs qui relevaient de l'ordre sacerdotal. Mais elle lui donna une publicité suffisante pour attirer chez lui des clients et recevoir cette première forme de reconnaissance auprès de son entourage.

Si la pratique de l'exorcisme était totalement exclue pour les femmes, il est un domaine, par contre, qui leur était réservé, celui de la fattura. La fattura, c'est à proprement parler la « chose faite », une influence maligne lancée grâce à des procédés magiques par une personne qui veut en agresser une autre. Elle constitue donc une variante locale d'une idéologie du mal qu'on retrouve dans toute l'Europe, de la hechiceria espagnole à la sorcellerie française. L'individu sous l'emprise d'une fattura est affecté de troubles profonds, troubles organiques ou troubles mentaux, ou de toute autre forme de malheur biologique. Bien souvent, le diagnostic de la fattura est établi quand toutes les autres causes de la maladie ont été envisagées et écartées tour à tour, et toutes les thérapies éventuelles épuisées. Le trouble provoqué par la fattura est rebelle à toute cure de la médecine savante ou empirique. On ne veut pas dire pour autant que toutes les maladies incurables aient été systématiquement attribuées à une fattura. Il fallait pour cela que le mal parût étrange et que le malade se sentît la victime potentielle d'une agression. Né de l'angoisse, ce type de trouble n'en constituait souvent que l'expression somatisée.

En définitive, la fattura est une institution sociale qui régit les rapports de l'individu au groupe. Elle révèle la haute teneur en agressivité de la société méridionale, ce que nous avons pu constater en d'autres occasions. Elle suppose que l'autre soit un adversaire potentiel et qu'il utilise la fattura comme une arme. On comprend alors la différence existant entre la fattura, et la possession, qui, en tant que mal sacré, perturbe les rapports de l'individu avec Dieu. L'influence magique de la fattura ne peut être dissoute que par des procédés magiques, alors que l'origine surnaturelle de la possession ne peut être éliminée que par des rituels sacrés. La thérapie de la fattura diffère donc complètement, quant à sa nature, de l'exorcisme. Elle est une fonction féminine. En fait, le terme de fattucchiera n'a pas d'équivalent masculin. A ma connaissance, seul Cesare Cecere a utilisé dans sa lettre

de dénonciation le mot masculinisé, « fattocchiai », à l'encontre de Ettore Cangiano et de ses amis, mais c'était à l'évidence un abus de langage.

Quelques exemples nous permettront de mieux comprendre comment s'exprimait, dans la réalité vécue, l'idéologie de la fattura. Pour commencer, retournons au cas sur lequel nous possédons le plus d'informations, celui de Giovanni Domenico Cangiano. Sa maladie avait semblé bien étrange, puisqu'il s'épuisait sans cause apparente, qu'il perdait son influx vital sans que les soins des médecins aient eu le moindre effet. L'entourage s'inquiéta et se mit à redouter que l'affaiblissement du patriarche ait pu avoir une origine naturelle. Entre la possession et la fattura, on l'a vu, la famille hésita. Les exorcismes n'eurent aucun résultat, mais Faustina Vulcana, la possédée, eut une crise lorsqu'elle fut mise en contact avec le malade. Tout risque de contamination par un esprit ne pouvait être écarté. Dans la panique du moment, la famille tenta une cure magique au cas où la maladie aurait été provoquée par une fattura. Les témoignages de Ettore Cangiano, Catarina Fonseca, Antonia Lombarda et Faustina Vulcana montrent l'indécision de tous les acteurs du drame. C'est après coup seulement, quand Cesare Cecere eut révélé ses desseins, que l'entourage se convainquit de l'origine magique de la mort de Giovanni Domenico Cangiano. Son neveu voulait ainsi se venger d'avoir été frustré d'une partie de l'héritage. N'avait-on pas retrouvé dans la massaria de la famille un clou rouillé fiché en terre, dont la présence et le symbolisme attestaient clairement la volonté de nuire? Et alors Ettore se souvint que Maita, la maîtresse de Cesare Cecere, une fattuchiera notoire, avait apporté du linge à la maison, peu de temps avant que Giovanni Domenico ne tombât malade, et elle s'était enfuie dans sa Pouille natale aussitôt son forfait accompli. Il en était désormais persuadé, il y avait une fattura, un sort dans le linge. Mais c'était trop tard. La puissance magique de Maita s'était montrée supérieure à celle de Antonia Lombarda et de Faustina Vulcana qui, de toute façon, avaient trop tergiversé.

Toutes les fatture ne se terminaient pas aussi tragiquement. Lorsque le diagnostic était établi à temps et que la cure magique était appropriée, les effets de la fattura pouvaient être réduits sinon annihilés. Minico Strina, un vieux poissonnier de Naples, souffrait depuis quelque temps d'une fièvre tenace, de maux d'estomac et de torticolis. Quelqu'un au marché

aux poissons, la Pietra del pesce, fit office d'annonceur et le mit sur la voie 56. « Des personnes m'avaient dit : vois un peu si ce ne serait pas une fattura », et un collègue, Bartolomeo Bonauguro, lui signala Silvia Telese qui pouvait se charger de lui. Il lui vanta ses mérites en ces termes : « cette femme arrêterait le soleil, et si j'étais ensorcelé, elle me guérirait tout de suite ». Lui-même avait été libéré d'une fattura par Silvia. Minico se rendit donc chez elle. Elle lui révéla qu'il avait en effet « une cruelle fattura sur le dos », et pour 6 carlins, lui fit boire de l'eau - bénite certainement -, appliquer un onguent et lui demanda d'apporter deux bonnets de nuit non lavés, auxquels elle fit subir un traitement magique au moyen de cordes et de nœuds. Minico s'y prêta de bonne grâce, car, en toute bonne foi, il n'avait pas l'impression de commettre un délit : « j'ai fait cette chose pour me soigner, mais je ne croyais pas que c'étaient des choses de sorcellerie, sinon je ne l'aurais pas fait ». Les juges n'accordèrent pas un grand crédit aux dénégations du témoin, mais il est sûr que Silvia Telese et ses clients passaient avec une grande désinvolture de la médecine empirique à la cure magique 57.

Au Castel Nuovo, Silvia Telese recevait ses nombreux clients en tant que guérisseuse, mais elle avait rapidement acquis une solide réputation de fattucchiera. On lui reconnaissait le pouvoir de dénouer les fatture : « elle contrariait les fatture de qui était ensorcelé (affatturato) », rapporte un témoin 58. Un jeune soldat espagnol de la garnison du château en fit l'expérience. Pedro Yniguez souffrait d'une migraine tenace, un symptôme qui faisait couramment soupçonner la fattura. Silvia Telese lui proposa le remède suivant : un matin, il se lèverait tôt, irait dans sept églises intitulées à la Vierge, y réciterait trois Pater Noster et trois Ave Maria, se laverait le visage avec un peu d'eau bénite et enfin dirait le Rosaire avec dévotion. La cure réussit et le malade guérit aussitôt 59. L'eau de la Sainte Vierge, puisée à sept ou à trois églises selon les cas, l'eau de mer, recueillie dans neuf vagues (acqua di nove onde), constituaient les recettes les plus fréquemment utilisées contre l'agression magique. Mais ce savoir de Silvia Telese est purement technique. Contre l'envoûtement, elle offre à son client un traitement symbolique qui a pour fonction de rompre le lien unissant la victime à son agresseur. Elle donne ce remède comme elle administrerait une préparation magistrale à base de simples à un malade souffrant d'un quelconque trouble organique. C'est sans doute

pourquoi la guérisseuse se muait aussi facilement en fattucchiera. On ne trouve pas en Italie méridionale — mais peutêtre les sources inquisitoriales sont-elles insuffisamment précises pour la reconstituer? — une idéologie de la fattura aussi élaborée que celle du sort dans le Bocage normand. En Normandie, pour désenvoûter le malade, le désorceleur doit être capable de prendre en charge la puissance maléfique du sorcier pour la retourner contre ce dernier. Ce combat tragique est mené jusqu'à la mort : mort du malade si la cure échoue, mort du sorcier si elle réussit. Il peut arriver aussi que le désorceleur succombe s'il ne s'est pas montré suffisamment « fort » pour repousser les attaques d'un sorcier particulièrement puissant 60.

Par contre, les talents de la guérisseuse-fattucchiera semblent plus variés 61. Silvia Telese savait fabriquer des « brefs » (brevi), c'est-à-dire des talismans. Dans un morceau de membrane placentaire elle plaçait un noyau de datte, quelques morceaux de charbon et des herbes, et le phylactère avait la vertu de retrouver un enfant égaré ou, pour un esclave, d'obtenir sa liberté 52. Dans une bourse de tissu, elle disposait un peu de cire et de la calamite. Une fois ce talisman béni par un prêtre pendant une messe, par la vertu métaphorique de la calamite, l'amant se retrouvait lié par l'aimant à la personne aimée 63. A l'occasion, Silvia se faisait devineresse et les soldats de la garnison venaient la consulter pour connaître la date de leur prochaine augmentation de solde 64. Sa technique de divination était celle du miroir. Un soir que Carlo Maiorano, qui devait devenir son mari, tardait à rentrer, elle prit un miroir et après quelques instants, elle dit : « Le voilà, Carlo arrive ». Un quart d'heure plus tard, Carlo était à la maison. Le témoin qui assista à la scène et qui la rapporta aux juges en resta abasourdi et la traita de sorcière 65. On voit là toute l'ambiguïté des pouvoirs de Silvia Telese. Elle qui savait délier les fatture, se vit attribuer la vertu de les lier et la guérisseuse-fattucchiera, de désorceleuse, pouvait se transformer en une redoutable ensorceleuse. Personne n'osa l'en accuser directement au cours du procès, mais les allusions furent suffisamment précises pour étayer les doutes des juges.

Ces allusions provenaient des proches mêmes de Silvia, comme Alfonso Maiorano, son beau-frère, qui s'était opposé au mariage de son frère, ce dont, à son avis, elle lui avait toujours tenu rigueur. Sept ou huit ans avant le procès, Giovanni Angelo

Maiorano, un autre frère, avait apporté à Alfonso un lièvre et du vin d'Ischia qu'ils avaient mangé et bu ensemble. A la fin du repas, Alfonso tomba malade et un serviteur lui révéla que le lièvre et le vin provenaient de la maison de Silvia. De là à penser que Silvia ait pu y mettre « quelque sort » (qualche fattocchiaria), il n'y avait qu'un pas, que les membres de la famille franchirent aisément. Alfonso, lui, n'y crut pas : « j'en guéris et je crois que cette maladie venait de ce que je travaillais dans un entrepôt à Santa Maria della Nova, qui était un endroit humide ». Mais les esprits s'échaussèrent et sa sœur n'était pas du même avis. Pour elle, c'était bel et bien une fattura dont Silvia était l'auteur et une vieille fattucchiera consultée confirma le diagnostic. Cette dernière proposa de soigner le malade avec des « vagues de mer », mais le témoin se refusa à suivre ce traitement. Pourtant, il ne manqua pas de rappeler insidieusement que Silvia savait « deviner et voir dans le miroir » 66.

Lorsqu'elles n'étaient pas guérisseuses, les fattucchiere avaient beaucoup de difficultés à justifier leurs activités devant le tribunal, car il leur manquait cet alibi qui leur aurait permis de brouiller les pistes. On leur attribuait alors des pouvoirs plus volontiers maléfiques que bénéfiques. On les supposait davantage portées à « lier » qu'à « délier » les fatture. Abbondanza Calaldo en est un exemple. Elle était l'épouse d'un petit commerçant de San Giovanni a Carbonara, mais elle était davantage connue dans son quartier pour ses talents de fattucchiera. Elle passa devant le tribunal diocésain en 1587 et avoua sans réticence ses secrets. Elle en possédait cinq qui, à eux seuls, résument les principaux traits constitutifs de la magie populaire napolitaine. Magie essentiellement féminine. puisque les secrets d'Abbondanza lui avaient été transmis par une certaine Venezia, une vieille femme du faubourg Saint-Antoine, et que sa clientèle était uniquement composée de femmes. Celles-ci lui demandaient des remèdes à leurs principales préoccupations : l'amour conjugal et le bonheur domestique. Le premier secret d'Abbondanza servait à ramener auprès de la femme l'homme aimé qui s'était éloigné. Elle récitait cette historiette de quelques vers : O Untel, je raccourcis ta route/Et j'allonge tes pas/Viens, fatigué et las,/Pris et lié/ Comme/Jésus-Christ fut/A la croix cloué. C'était une formule de ligatura, le terme « lié » étant même utilisé. Le thème mythique qui sert de référent au rituel est la Crucifixion et le

mari volage, désormais « lié » à sa femme, est comparé au Christ en croix.

Trois autres secrets d'Abbondanza reposaient sur le même symbolisme de la ligatura. Quand une femme voulait que son mari l'aime, il lui suffisait d'acheter en son nom un clou qu'elle plantait dans le foyer et sur lequel elle allumait le feu. Le clou avait la même fonction que les clous du Christ dans l'exemplum précédent, mais relevons ici la forte connotation sexuelle du clou et du feu. Pour empêcher qu'un homme ait des relations amoureuses extraconjugales, sa femme pouvait acheter en son nom un petit cadenas avec lequel elle assistait à la messe. Au moment où le prêtre prononçait le Dominus vobiscum, elle devait répondre : « Christ, lie-moi Untel » et refermer le cadenas. Ainsi, son homme lui était définitivement lié. Mais si le mari avait une maîtresse, l'épouse légitime devait se procurer un ruban servant à nouer les cheveux de cette femme, y faire trois nœuds et le poser, la nuit, sur le rebord de sa fenêtre. Par la vertu du ruban noué, l'époux volage serait contraint de retourner auprès de sa femme. Enfin, comme toutes les fattucchiere, Abbondanza Cataldo pratiquait l'art de la divination. Sa technique était différente de celle que nous avons jusqu'à maintenant rencontrée. Elle ne reposait pas sur le miroir, mais sur les fèves et ne pouvait être utilisée que dans un cas particulier. Les femmes du quartier la consultaient pour savoir ce que leur mari faisait en leur absence. Abbondanza prenait dix-huit fèves, un morceau de charbon de bois, un creuset avec du sel, lançait les fèves sur ses mains et prononçait cette petite conjuration : « Par saint Pierre/Et par saint Paul/Puisses-tu/Me montrer la vérité. » Elle désignait une fève qui représentait la personne du mari, et si cette fève retombait près du morceau de charbon, c'était signe qu'il était en colère, si elle retombait près du creuset, c'était signe qu'il rapportait de l'argent 67.

Reste maintenant à expliquer la présence massive des prostituées parmi celles que le tribunal d'inquisition soupçonnait, à juste titre, de pratiquer la magie populaire. En fait, tout comme les guérisseuses, les prostituées entretenaient un rapport privilégié au corps humain, le leur comme celui de leurs clients. On imaginait volontiers que pour tenir ses clients, les « lier » à elle, la prostituée leur administrait des philtres d'amour constitués le plus souvent de ses poils, de ses cheveux ou de son sang menstruel, car, dans la magie des prostituées,

à la différence de celle des guérisseuses, prédominait l'aspect maléfique. C'est ainsi que Diana Luciano, qui officiait au sein de la colonie des marchands florentins de Naples, était accusée de « s'attacher les hommes et de les brûler à petit feu avec des sorcelleries et des incantations ». On l'avait vue faire des conjurations sur un chaudron plein d'eau de mer et d'herbes magiques et elle avait un démon à sa dévotion pour contraindre ses amants à ses exigences. A son dernier amant en date elle avait offert un plat de rougets qui, ouverts, s'étaient révélés « remplis des poils de ses aisselles » (littéralement « remplis des cheveux de femme sous les aisselles ») 68. A n'en pas douter, c'était bien là une fattura.

3) Un champ commun de représentation.

Jusqu'à maintenant, j'ai tenu à mettre l'accent sur les différences qui affectaient les deux systèmes magiques en vigueur à Naples à la fin du xvi siècle et à insister davantage sur ce qui les opposait que sur ce qui les rapprochait. Alors que le discours dominant, en l'occurrence catholique, ne voulait voir dans la nébuleuse des croyances et des rituels magiques, au pire, que de vulgaires superstitions, au mieux, qu'une hérésie, dans la volonté affichée de les déprécier, il m'a semblé bon d'inverser les termes du problème et de partir de l'idée contraire selon laquelle, dans leur rapport au surnaturel, les hommes n'avaient pas l'habitude de faire n'importe quoi. Parvenir à distinguer deux pôles autour desquels s'organisent les liens avec un surnaturel qui n'est pas celui de l'Eglise officielle, conduit déjà à repérer une certaine logique dans la pratique de la magie qui détermine dans les croyances et les rituels des axes de classement reflétant de manière assez nette les grandes fractures sociales et culturelles de la société napolitaine. Cela ne signifie pas pour autant que les deux systèmes n'aient rien eu en commun, qu'ils aient constitué deux sphères culturelles imperméables l'une à l'autre, bien au contraire. Parce que la logique pratique est une manière de combiner des éléments anciens pour les adapter aux situations nouvelles tout en respectant les systèmes de représentation collective, on a pu constater qu'elle n'était souvent qu'une « logique de l'à-peu-près et du flou » 60. La magie aussi tient davantage du bricolage que de la pensée organisée.

Les mages et les fattucchiere recherchaient avant tout dans leurs rituels l'efficacité immédiate pour répondre aux exigences de clients pressés par des situations critiques. D'où les emprunts mutuels, la capture d'éléments inspirés de la liturgie officielle, la redondance des pratiques et la difficulté de tracer des frontières précises. L'exubérance des rituels, des conjurations et des recettes n'est en fait qu'une illusion, car on s'aperçoit bien vite qu'ils ne représentent que des variations sur un nombre restreint de thèmes. C'est pourquoi, toute tentative de catalogage des croyances et des rituels magiques me paraît par avance vouée à l'échec, dans la mesure où elle ne prendrait pas en considération leurs modalités d'application, qui varient au gré des situations critiques de la vie quotidienne et de la subjectivité des opérateurs chargés de les résoudre.

Ainsi, les grandes distinctions que j'ai essayé de dresser, souffrent-elles de distorsions et de contradictions. Je n'ai certainement pas l'intention de les renier, car c'est aux marges des deux systèmes magiques que les interpénétrations sont les plus fortes. J'y verrais volontiers le signe, sinon la preuve, que, malgré l'usage social différent qui en était fait, les deux magies reposaient et se développaient sur des bases idéologiques communes. A l'exemple des fattucchiere, certains intellectuels, des clercs notamment, ne dédaignaient pas de pratiquer la divination au moyen d'esprits contraints dans des anneaux ou des bouteilles. Voyez le prêtre Giovanni di Lorito, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Il avait un secret « qui était de prendre trois sortes d'eau bénite, et il la transvasait dans une petite bouteille, et en disant certains mots et avec certaines chandelles, il parlait avec l'esprit, duquel il apprenait tout ce qu'il voulait ». Si les fattucchiere connaissaient des recettes pour attirer les hommes, Giovanni di Lorito, quant à lui, savait attirer les femmes au moyen d'un anneau tel que « lorsqu'il touchait ou voyait une femme avec cet anneau, il incitait cette femme à l'aimer et à venir avec lui » 70. Nous avons vu que, si les fattucchiere se vantaient de se déplacer à grande vitesse sur de longues distances, la possession d'un tel pouvoir constituait aussi l'un des objectifs de la magie savante. Seulement, les mages pensaient l'acquérir par la méthode expérimentale, en appliquant les recettes contenues dans leurs traités de magie et grâce à leur connaissance des signes magiques. Mattia Rafaele était parvenu à acheter une bibliothèque dans

laquelle il avait trouvé bon nombre de manuscrits de nécromancie, d'alchimie et de médecine. En feuilletant ces traités, il remarqua une recette qui lui permettrait de se déplacer rapidement. « J'en fis l'expérience. Sous la plante des pieds, j'inscrivis certains signes, pensant ainsi me déplacer et marcher très rapidement, Mais en vain, c'était une couillonnade » (sic). Cet échec ne lui servit pas pour autant de leçon et, en suivant les conseils trouvés dans ses grimoires, il tenta une expérience tout aussi risquée que la précédente « pour empêcher de dormir un jeune homme qui séjournait avec moi, dans ma maison ». Il suffisait de prendre quelques grenouilles et de les ficher vivantes avec des clous dans la terre, en prononçant le nom de la personne à laquelle on désirait ôter le sommeil. Mais le résultat fut opposé à l'effet escompté : « je vis le contraire, c'est-à-dire qu'il s'endormit et moi pas » 71!

Les fattucchiere n'avaient pas non plus le monopole de la fabrication des amulettes. Le prêtre Luca de Colace en avait fait sa spécialité. Il était réputé pour vendre des anneaux magiques « dans la montée de Santa Maria della Nova ». A la demande de Giovanni Lonardo de Masi dont les enfants étaient gravement malades et en péril de mort, il avait confectionné une dévotion » qu'il lui avait présenté comme un Agnus Dei, mais qui, après enquête, s'était, révélée contenir des particules d'hostie consacrée 72. Il est vrai que les talismans fabriqués par les intellectuels se voulaient plus élaborés que les pauvres « brefs » mis au point par les fattucchiere. Ils s'inspiraient directement des recettes dont fourmillaient les traités de magie de la Renaissance. Les talismans des mages se distinguaient des amulettes des fattucchiere moins par l'effet recherché et le pouvoir qu'ils étaient censés produire que par la manière dont ils étaient réalisés et l'investissement culturel dont ils Étaient l'objet. Alors que les pauvres fattucchiere ne pouvaient invoquer que la tradition orale et la transmission d'une culture féminine, les intellectuels prétendaient à la scientificité et employaient dans leurs expériences toutes les ressources de leur savoir en magie, en alchimie et en astrologie. Michele Navarra, Angelo de Ainotti, fra'Bernardino Ferro et un autre franciscain, tous quatre férus d'alchimie et d'astrologie, décidèrent de mettre en commun leurs connaissances pour fabriquer des talismans en étain. Au moment jugé opportun d'après la conjonction des astres, les quatre amis commandèrent à

deux orfèvres de graver sur quatre morceaux d'étain l'image d'un « homme nu avec les mains ouvertes dirigées vers le bas ». Au moyen d'un clou, chacun d'eux grava sur l'image qui lui revenait, trois noms, le premier sur le front de l'homme gravé. le second sur sa poitrine et le troisième sur son ventre. Ce talisman possédait de multiples propriétés. Enveloppé dans un tissu propre et placé dans un endroit propre, il avait la vertu d'apporter la fortune. Glissé sous l'oreiller, il favorisait les révélations pendant le sommeil, ou bien, tout simplement, « il avait la vertu d'attirer les grâces des seigneurs, de guérir les migraines, les maux de ventre et autres maladies » 78.

Des points communs, les deux magies n'en manquaient donc pas. Il en est un surtout qui les réconciliait, celui de la justification idéologique de leur pratique. On se doute que l'information, dans ce cas particulier, soit très fortement déséquilibrée. Les témoignages sont assez rares chez les pauvres femmes analphabètes qui maniaient avec difficulté ce type de discours abstrait, tandis que les intellectuels étaient évidemment bien mieux armés pour en parler. Pour les fattucchiere comme pour les mages, pratiquer la magie c'était nourrir l'espoir d'accéder à la connaissance universelle. La magie était donc une manière de gnose. Même si, dans sa forme, l'expression est un peu fruste, c'est en substance ce à quoi Antonia Lombarda fit allusion, lorsqu'elle dit qu'en apprenant la technique de divination par le miroir elle avait reçu un secret « pour savoir toutes les choses » 74. Sur ce chapitre, les intellectuels se montraient plus prolixes. Nous avons vu plus haut que Giovanni Andrea de Rosellis attendait de la magie l'espoir de trouver des trésors, de percer le secret de la pierre philosophale, de connaître toutes les sciences et toutes les langues, ainsi que de pouvoir se déplacer tout en restant invisible. Quelques années auparavant, le même avait révélé à un complice qu'il possédait un livre de magie consacré par un prêtre et qu'il « voulait le garder pendant deux ans, apprendre toutes sortes de sciences et puis le brûler » 75. On reste cependant confondu par l'écart existant entre les intentions affichées et les résultats tangibles et par ce mélange ingénu d'attentes triviales et de rêves de domination universelle. Bien souvent, les effets immédiats recherchés par les mages se limitaient à la satisfaction de leurs désirs amoureux. Les femmes du peuple se transmettaient les secrets pour attirer

les hommes, les intellectuels étaient à la recherche de la calamite baptisée, de l'anneau ou de la conjuration qui constituaient les moyens infallibles pour séduire les femmes ou, condition sociale oblige, pour se faire bien voir des gens de pouvoir. Au demeurant, ils n'hésitaient pas à faire appel aux fattucchiere lorsque leurs propres procédés se révélaient inefficaces. Les moines semblent avoir été les plus acharnés dans cette compétition amoureuse, à l'image de ce fra'Zito, un dominicain de Castellammare, qui « se vantait d'avoir de la calamite baptisée et qui avait des secrets ad amorem et pour faire venir des femmes là où il le désirait et qui savait refaire le monde à neuf » 76. Les juges eux-mêmes ne mettaient pas en doute le fait qu'il ait pu exister des moyens de percer le secret de la connaissance universelle. En interrogeant Diana Brancaccio sur le compte de son fils Giancola Cutillo, Carlo Baldino lui demanda si, par hasard, ce dernier ne connaissait pas « la manière de construire des anneaux dont les vertus permettaient de connaître toutes les sciences » 77. On saisit certainement là les dernières manifestations du rêve encyclopédique de l'humanisme.

Si la pratique magique faisait fond sur des ambitions communes, elle reposait aussi sur une représentation du surnaturel relativement homogène. Les Napolitains du xvi° siècle n'étaient pas des animistes, comme on se plaît à le dire trop facilement des populations européennes avant que les efforts conjugués de la Réforme et de la Contre-Réforme aient porté leurs fruits. Mais ils avaient une théorie des esprits, ou mieux des puissances surnaturelles, qu'on voit poindre dans les dépositions et dont on retrouve la trace dans le folklore récent. Lorsqu'Antonia Lombarda parle de l'apparition dans le miroir comme d'une « ombre de maison », elle ne fait qu'évoquer les esprits follets, dont la croyance était encore attestée récemment dans les campagnes d'Italie méridionale. Souvent assimilés aux âmes des enfants morts en bas-âge, ces esprits revenaient hanter la maison natale et, tantôt bienveillants, ils protégaient le bonheur du foyer, tantôt espiègles, ils jouaient les trouble-fête 78. Lorsqu'ils avaient affaire à des fattucchiere, les juges ecclésiastiques avaient la tâche aisée. Ils étaient persuadés que les esprits dont elles parlaient étaient des démons, et ils parvenaient avec plus ou moins de réussite à faire cadrer le type social de la fattucchiera avec l'image de la sor-

cière tirée de leurs lectures. Ils étaient d'autant plus enclins à le penser que les pauvres femmes qu'ils avaient devant eux, peu rompues à ce genre de débat, ne leur opposaient aucune résistance intellectuelle. A l'inverse, s'ils estimaient que les esprits évoqués par les mages étaient aussi des démons, on les sent davantage démunis face à des théories plus solidement affirmées sur le plan spéculatif. Les difficultés tenaient à ce que le modèle démonologique, déjà déficient dans le cas des fattucchiere, ne fonctionnait plus du tout avec la magie savante.

Magie angélique — ou spirituelle — ou magie démoniaque? Question lancinante et les grands mages de la Renaissance furent souvent embarrassés pour se définir par rapport à ces deux pôles. Pour éviter tout conflit avec les autorités religieuses, Marsile Ficin avait identifié d'emblée sa théorie des démons planétaires à la hiérarchie chrétienne des anges. Il était parvenu à repousser avec bonheur l'accusation de pratiquer la magie démoniaque. Au xviº siècle, les partisans de la magie naturelle eurent davantage de peine à nier l'existence de ces influences démoniaques, dans la mesure où ils acceptaient les qualités occultes des choses, le pouvoir des talismans et la puissance des mots et des incantations. Mais une fois encore, c'est chez Cornélius Agrippa que la frontière entre magie spirituelle et magie démoniaque se fit la plus ténue. Ce qui chez Marsile Ficin restait du domaine de la pure spéculation intellectuelle, tendait à devenir chez Cornélius Agrippa une approche expérimentale. Car si, globalement, il reprit la théorie des démons planétaires de Ficin, les opérations magiques qui étaient dirigées vers les anges, les esprits ou les planètes avaient pour but de leur faire exécuter des prodiges et des miracles. Il ne fallait pas pousser bien loin le raisonnement pour tomber dans la magie démoniaque. Cornélius Agrippa n'en exprima jamais l'idée et sa philosophie se rattache sans aucun doute au courant néo-platonicien. Il alla pourtant si loin dans cette direction que ses contemporains n'hésitèrent pas à lui attribuer ce traité apocryphe, entièrement consacré à la magie démoniaque, que fut le fameux Ouatrième livre 79.

Ces théories savantes trouvaient d'étroites correspondances dans les croyances populaires. Le jeu qui consisterait à rechercher qui a influencé l'autre n'aurait aucun sens. Il est probable

que la magie savante formulait dans un cadre intellectuellement sinon théologiquement plus présentable des idées qu'elle partageait avec la magie populaire. Et puis la société napolitaine du xvie siècle ne connaissait pas un cloisonnement culturel et social tel que fût exclue toute possibilité d'interpénétration. Quoi qu'il en soit, les Napolitains du xvi° siècle croyaient à l'existence des esprits et ils leur attribuaient une valeur tantôt positive, tantôt négative. Avant d'exorciser un possédé, le pêcheur Giovanni Giacomo Marsicano demandait toujours à l'esprit qui habitait le corps du malade s'il était un « esprit angélique » ou un « esprit diabolique ou enchanté ». Sans repousser l'idée que l'inculpé ait été influencé par les théories de la magie savante, il faut cependant constater qu'il était analphabète et que ses interrogatoires ne laissent transpirer aucune trace de cette influence 80. Ce n'était par contre pas le cas de fra'Bonaventura Bosco, un franciscain du petit couvent de San Giacomo all'Ospedaletto, qui entretenait des relations avec Giovanni Andrea de Rosellis. Il avait appris le moyen d'évoquer « l'Esprit Angélique » et avait tenté l'expérience un soir dans sa cellule. Pour se préparer à l'épreuve, il avait jeûné depuis plusieurs jours et avait communié, puis, le soir, il s'était couché après avoir récité des psaumes et laissé sa chandelle allumée. C'est un confident qui rapporte l'aventure au juge: « Peu après, l'esprit arriva et il lui ouvrit la fenêtre de sa chambre. » Mais le moine fut tellement effrayé de la rencontre qu'il sauta en hâte de son lit et s'en alla passer la nuit dans le cloître 81.

La croyance en l'existence des esprits constituait le terreau sur lequel pouvait se développer la magie sous toutes ses formes, savantes ou populaires. A partir du moment où ces esprits peuplaient la vie quotidienne des hommes, il apparaissait licite d'en utiliser les pouvoirs surnaturels, qu'ils fussent bons ou mauvais, pour pronostiquer l'avenir, acquérir la gloire, la richesse ou l'amour, se protéger des agressions. Une sérieuse remise en ordre dogmatique était nécessaire. C'est certainement la leçon que l'Eglise catholique dut retirer de cette première vague de répression contre la magie à la fin du xvi° siècle. Bien sûr, dans ces années 1580, certains Napolitains se montraient déjà réceptifs au discours orthodoxe. Pompilio d'Aragona, comptable du Castel Nuovo, qui fut dénonciateur et témoin à charge dans le second procès de Giovanni Andrea

de Rosellis, tint des propos tout à fait conformes à la doctrine catholique. Il ne croyait pas qu'on pût utiliser les services des démons pour en obtenir des avantages personnels: « Je ne peux pas croire que les démons peuvent suggérer aux gens tout ce qu'ils veulent dire ou faire, mais j'ai entendu dire que certaines personnes contraignent les démons, c'est-à-dire que certains se vantent de contraindre les démons pour qu'ils fassent ce qu'ils veulent. » Grâce à l'exorcisme, les prêtres seuls possédaient un pouvoir sur les démons. « Je crois et je suis sûr que les prêtres peuvent exorciser et contraindre les démons selon l'usage de la Sainte Eglise, et après que le prêtre a chassé l'esprit d'un corps obsédé par eux, je ne crois pas qu'ils émigrent vers un autre corps, mais ils s'en vont là où le Seigneur Dieu leur permet d'aller (...). Je ne crois pas qu'avec un autre art que celui de l'autorité de la Sainte Eglise les esprits et les démons puissent être contraints » 82. Les juges ecclésiastiques furent certainement ravis d'entendre, sur un problème aussi délicat, un acte de foi aussi conforme au dogme. Après tout, cela ne leur arrivait pas si souvent. Les témoins, même quand ils faisaient preuve de bonne volonté envers le tribunal, n'avaient pas toujours les idées aussi claires. Orazio Del Raso, un prêtre qui exerçait l'office de majordome à l'hôpital de Santa Maria della Misericordia, ne pensait-il pas que l'homme possédait deux esprits? « D'après ce que je comprenais, c'est vrai que l'homme a deux esprits, le premier qui garde et l'autre qui tente, et je le comprenais comme cela parce que je ne suis pas théologien » 83. Le vicaire général ne prit pas la peine de relever tout ce que cette affirmation pouvait avoir de surprenant dans la bouche d'un prêtre. Et pourtant, il dut quand même s'étonner d'entendre un clerc mettre sur le même plan l'Ange Gardien et le Démon, et les considérer tous deux comme des esprits, ce qui dans la langue de l'époque avait une signification tout à fait précise. Les procès contre la magie permirent sans doute au clergé catholique engagé dans la Contre-Réforme de mesurer la distance qui séparait l'idéal dogmatique de la réalité des croyances. Ils lui apprirent aussi que, pour être efficace, la répression devait se doubler d'un effort de propagande, chargé de diffuser, jusque dans les moindres replis de la vie sociale, la nouvelle vérité.

CONCLUSION

Le lecteur qui a eu la patience de me suivre au long de ces pages exigera maintenant des explications plus fournies sur un certain nombre de points que je m'étais fait fort de résoudre, mais que je n'ai abordés jusqu'ici que de manière furtive et sans doute peu convaincante. Si j'ai attendu la conclusion pour le faire, ce n'est pas parce que je désirais repousser l'échéance jusqu'au moment où il n'est plus possible de reculer, par peur de devoir rendre des comptes mal assurés. J'attendais plutôt d'avoir en mains tous les éléments d'information, même contradictoires, que les différentes approches du phénomène de la magie étaient susceptibles d'apporter. D'autre part, la réponse à ces questions requiert un effort de théorisation et de conceptualisation et il m'a semblé préférable de lui réserver tout l'espace nécessaire.

Le premier obstacle à surmonter est celui que représente le terme même de « magie ». Je l'ai utilisé abondamment, mais son emploi est délicat car rarement un concept aura été autant vidé de son sens par les usages inconsidérés auxquels il s'est prêté. Il n'est pas question ici de définir le champ sémantique de la magie, mais je voudrais plutôt repérer les réalités que le mot recouvre dans deux domaines où il apparaît, en théologie et en anthropològie, le but étant de voir comment l'historien peut l'adopter. On peut bien croire avec Louis Althusser que la théologie est « une science sans objet », il n'empêche que l'historien de la culture ne peut en faire l'économie, sous peine de s'interdire de comprendre la société qu'il étudie. Les théologiens sont parvenus à élaborer toute une représentation du monde et des rapports que l'homme entretient avec le sacré

et la divinité, que le clergé a eu la charge d'inculquer au peuple des fidèles et dont celui-ci a fini par s'imprégner. La théologie est une épure intellectuelle, avec ses qualités — sa rigoureuse logique interne — et ses limites qui se révèlent dans les conflits ou les incompréhensions que suscite sa mise en pratique. Il reste que pour l'historien des comportements religieux, elle constitue un point de départ obligé. Mon propos se cantonnera à situer la place que les concepts de « superstition », « hérésie » et « magie » occupent les uns par rapport aux autres dans la théologie catholique, parce que ce sont des termes qui reviennent sans cesse dans les procès d'Inquisition.

Pour cela, il faut partir du couple religion/superstition. Dans le vocabulaire indo-européen, ce couple ne se forme et n'acquiert sa signification actuelle que tardivement. Les Romains n'éprouvèrent pas le besoin de créer un concept de religion tel que nous le connaissons, tant leur « religion » imprégnait tous les actes de leur vie quotidienne et de leur vie politique. Ainsi la religio — il faudrait plutôt dire les religiones - désignait-elle simplement le soin méticuleux que le citoyen devait apporter aux rites, ou le scrupule qui naissait en présence d'un présage. Selon E. Benveniste, « la religio est une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action ou qui incite à pratiquer un culte ». Evidemment, l'apparition des religions de salut et en particulier du christianisme, à la fin de la République et sous l'Empire, modifia totalement les rapports que les Romains entretenaient avec le sacré. A un rapport subjectif tel qu'il s'établissait dans le cadre de la religion civique, se substitua un rapport objectif avec la divinité. C'est chez Lactance et Tertullien que le mot religio commença à désigner ce lien obligatoire de piété qui se noue entre le fidèle et la divinité. Les premiers auteurs chrétiens justifiaient ce sens par une étymologie erronée qui faisait dériver le substantif du verbe ligare, lier. Dans le même temps, le mot superstitio subissait un retournement de sens tout aussi radical. A l'origine, la superstition, c'était le don de seconde vue qui permettait de connaître le passé comme si on avait été présent. Mais les Romains, devant l'horreur que leur inspiraient les pratiques divinatoires qui se diffusèrent à la fin de la République et sous l'Empire, donnèrent au mot la connotation péjorative qu'il a conservée depuis lors. Ainsi, superstitio finit-il par désigner les pratiques d'une fausse religion, considérées comme vaines et basses, indignes d'un esprit 1.

La théologie chrétienne adopta cette nouvelle définition. La superstition est une forme pervertie et dégradée de la religion, une croyance religieuse méprisable 2. Thomas d'Aquin dont l'œuvre marqua une étape importante dans l'immense effort que firent les théologiens médiévaux pour classer et codifier de façon systématique l'apport de la tradition chrétienne, regroupa sous le nom de superstition certaines infractions au premier commandement, pour l'opposer à la vertu de religion, vertu morale qui, selon lui, respectait le juste milieu. Il y avait en effet deux manières d'enfreindre la vertu de religion, soit par défaut, et c'était l'irreligion, soit par excès, et c'était la superstition. En somme, le superstitieux serait celui qui, à l'égard de la religion, en fait trop, soit parce qu'il se trompe dans l'objet de son culte en s'adressant à des divinités illicites c'est l'idolâtrie -, soit parce qu'il s'adresse au vrai Dieu, mais d'une manière qui ne convient pas. En fait, Thomas d'Aquin s'est contenté, dans ce domaine, de remettre de l'ordre dans un ensemble de concepts qui avaient déjà été fixés par les Pères de l'Eglise et par saint Augustin en particulier. Les théologiens postérieurs se sont appliqués à développer cette notion de superstition, mais insensiblement ils passèrent de la superstition aux superstitions. Ce glissement du singulier au pluriel traduit le passage du genre aux espèces, mais démultiplie aussi les risques de classifications divergentes. Il n'est pas très utile d'entrer dans les détails et je retiendrai seulement la classification adoptée par Alfonso De Liguori, qui nous intéresse à un double titre, d'abord parce que le théologien était napolitain, ensuite parce qu'il écrivit sa Théologie morale à la fin du xvIII° siècle, quand s'épuisait la vague de Contre-Réforme. Alfonso De Liguori retenait quatre espèces de superstitions: l'idolâtrie, la divination, le maléfice (ou la sorcellerie), et la vaine observance qui consiste à obtenir de Dieu, un effet (la santé, la connaissance...) par des moyens illicites. Et c'est seulement dans cette dernière catégorie qu'il rangeait la magie 3.

On remarquera donc que, dans la construction théologique, du moins à l'époque moderne, la magie occupe une place modeste et n'est qu'une superstition parmi d'autres, au même titre que la divination ou le sortilège. C'est que, lorsqu'ils parlent de la magie, les théologiens font référence à la philosophie

occulte. Une constante s'est toutefois maintenue, celle d'insister sur l'incohérence des croyances et des pratiques superstitieuses, face à la rigueur du dogme catholique. Normalement, la superstition s'opposerait à l'hérésie qui est un système cohérent, même s'il est faux, visant consciemment à miner les vérités de la foi chrétienne. La principale caractéristique de l'hérétique n'est-elle pas son entêtement, son obstination, sa pertinacia? En somme, la superstition n'aurait pas de sens, tandis que l'hérésie n'en aurait que trop. Superstition et hérésie ne se situent d'ailleurs pas sur le même plan, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, la superstition s'oppose à la vertu de religion, alors que l'hérésie s'oppose au précepte de la foi.

Au vu des procès d'Inquisition, on est amené à se demander si les hommes d'Eglise du xviº siècle ont toujours tenu compte des distinctions énoncées par les théologiens. Il est vrai que pour eux le danger le plus grave était représenté par l'hérésie protestante et que l'Inquisition romaine fut justement créée pour lutter contre elle. Aussi étaient-ils tentés de voir l'hérésie partout. Les peines légères que le tribunal infligeait étaient bien motivées le plus souvent par l'inconsistance des croyances superstitieuses et leur manque d'élaboration théorique chez ceux qui leur accordaient foi. Mais dès que les mages et les magiciennes parlaient et cherchaient à justifier leur comportement, les juges les soupçonnaient de constituer une secte, de conclure un pacte implicite ou explicite avec le Diable, bref d'apostasier la foi chrétienne pour s'adonner à la religion du Diable. D'où ces sentences condamnant les inculpés à l'abjuration et à l'amende honorable après que le tribunal eut reconnu chez eux un léger ou un fort soupçon d'hérésie. On retiendra surtout de ces réflexions le caractère flou et approximatif des catégories théologiques, quand elles sont mises en pratique par l'appareil répressif, et les modifications de sens qu'elles subissent sur le long terme, suivant les fluctuations de la conjoncture religieuse et l'importance respective de l'Eglise dans la société. C'est dans la deuxième moitié du xvIIe siècle seulement que la référence à l'hérésie s'estompa, sous le double effet du recul du danger protestant et de la pression des intellectuels laïques, et que les pratiques magiques retrouvèrent le statut déprécié, mais moins exposé, de superstitions de vieilles femmes.

Le point de vue des ethnologues diffère sensiblement de celui des théologiens. Bien sûr, le terme de superstition est abandonné pour celui, plus neutre, de magie, sans que la définition de celle-ci en soit pour autant facilitée. « Le mot magie se soustrait à toutes les définitions qu'on peut en donner ». fait remarquer M. Augé; « il se situe toujours au-delà de chacune d'elles, ne se laissant réduire à aucune des catégories qui pourtant la concernent : le surnaturel, le naturel, l'infra ou l'antinaturel » 4. C'est cette difficulté que M. Mauss et H. Hubert affrontèrent lorsqu'ils tentèrent, dans un essai encore irremplaçable, d'élaborer une définition de la magie. Ce qu'ils proposent d'ailleurs, c'est moins une définition qu'une délimitation du champ d'action de la magie par l'énoncé de certaines de ses qualités. La magie, c'est « tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé » (5). Les deux auteurs reconnaissent volontiers qu'ainsi ils mettent l'accent sur une propriété de la magie: « on voit que nous ne définissons pas la magie par la forme de ses rites, mais par les conditions dans lesquelles ils se produisent et qui marquent la place qu'ils occupent dans l'ensemble des habitudes sociales » 6. Et leur grande découverte résidait justement là, dans le fait que la magie, comme la religion, est avant tout un phénomène social et qu'il convient d'en préciser la position dans chaque contexte social particulier.

La science historique souffre certainement d'un manque de réflexion théorique en ce domaine, comme dans celui plus général de l'histoire des formes symboliques, ou de ce qu'il est convenu maladroitement d'appeler l'histoire des « mentalités ». On la sent davantage sensible aux théories évolutionnistes de G. Frazer et de L. Thorndike plutôt qu'à l'approche structurale suggérée par M. Mauss (7). Cette thèse évolutionniste distingue en effet trois degrés dans l'évolution de la pensée humaine : la magie, la religion et la science. Il aura fallu, par exemple, attendre longtemps avant que la magie de la Renaissance soit étudiée pour elle-même, comme la production de la pensée d'une époque, et non plus comme une étape, aberrante mais nécessaire, dans l'éclosion de la pensée scientifique au xviie siècle (8). Etudier le déclin de la magie dans la société anglaise du xvII° siècle, comme l'a fait K. Thomas récemment, revient encore une fois à s'interroger sur l'apparition de la

pensée moderne et rationaliste 9. Comme si, après des siècles d'exclusion de la part des religions officielles puis des sciences expérimentales en cours de constitution et à la recherche d'une légitimité, la magie n'avait pas encore acquis ce statut d'honorabilité qui en ferait un objet d'étude à part entière.

En outre, la distinction établie par les historiens entre la magie et la sorcellerie n'a sans doute pas contribué à la compréhension globale du phénomène. La sorcellerie de l'époque moderne, et en particulier la grande épidémie des années 1550-1650, fascine, mais si, avec A. Macfarlane et R. Muchembled, la recherche historique se penche désormais sur les conditions sociales qui ont rendu possibles et plausibles les dénonciations pour sorcellerie en Angleterre et dans les Pays-Bas, aucun historien n'a vraiment remis en cause l'interprétation de H. Trévor-Roper qui, dans L'épidémie de sorcellerie en Europe au XVI^e et XVII^e siècles — un texte important pour l'audience qu'il a eue - décrit l'histoire culturelle de cette époque comme un combat titanesque entre les Ténèbres et les Lumières, avec ses phases de régression comme put l'être la démonologie organisée des juges et de leurs victimes à la fin du xvi° siècle et au début du xvii° siècle 10. Dans ce schéma évolutif, la date de 1517 apparaît volontiers comme une rupture. Avant 1517, on aurait affaire au monde indifférencié de la magie médiévale, alors qu'après 1517, le défi luthérien pousse les Eglises à redoubler d'efforts en vue d'une christianisation plus grande des populations dans le cadre d'une religion épurée. Pour J. Delumeau, les deux Réformes, la protestante et la catholique, auraient tendu vers le même but, celui de christianiser des populations rurales restées largement « primitives », « archaïques », empreintes d'une « mentalité animiste » et enveloppées dans l'univers du « magisme ». Les xvi° et xvii° siècles ont vu ainsi la victoire du christianisme contre le paganisme, de l'esprit sur la matière: « les promoteurs de la spiritualisation de l'Occident (...) voulurent arracher leurs contemporains restés païens en beaucoup de leurs comportements à une fausse religion qui les attirait vers la terre, c'est-à-dire vers l'enfer » 11.

La familiarité avec les procès de l'Inquisition napolitaine m'a incité à définir la magie comme l'ensemble des connaissances qui permettent d'accéder au surnaturel et d'avoir prise sur lui par des procédures autres que celles de la religion offi-

cielle. Cette définition a l'avantage de prendre en considération toutes les formes de magie, de la philosophie occulte à la sorcellerie et à toutes les techniques de divination. Certains textes normatifs en établissent d'ailleurs la liste, comme la bulle de Sixte Quint Coeli et Terrae Creator (5-1-1586). Sont visées l'astrologie judiciaire et toutes les formes de divination: la géomancie, l'hydromancie, l'aéromancie, la pyromancie, l'onomancie, la chiromancie et la nécromancie, les formes de divination par les dés, les grains de blé ou les fèves, par l'interrogation des esprits des possédés, des esprits contenus dans des fioles ou des miroirs et enfin la pratique des cercles et des invocations pour trouver les trésors 12. Jean Bodin et Martin del Río ajoutent à cette liste la classique sorcellerie, les sortilèges et les maléfices 13. Voilà qui recoupe, la sorcellerie mise à part, les informations tirées des procès de l'Inquisition napolitaine.

Et pourtant, je dois avouer que le Napolitain de la fin du xvi° siècle ne m'a pas semblé entièrement dominé par l'univers de la magie. Certes, la magie fait partie de ses horizons quotidiens, mais il y a un domaine, et il est largement dominant, où il fonctionne de manière tout à fait réaliste. Il sait très bien que s'il désire une femme, il peut la séduire ou payer une prostituée, s'il se sent menacé par ses ennemis, il doit se préparer à se défendre les armes à la main, s'il a besoin d'argent, il lui est plus rentable de déployer une activité immédiatement rémunératrice. Cela ne l'empêchera pas d'utiliser des philtres d'amour, de porter des talismans protecteurs ou d'évoquer les esprits pour déterrer d'hypothétiques trésors. Dans ces conditions, quelle peut bien être la fonction de la magie dans la société napolitaine de la fin du xvie siècle? C'est que la magie, comme la religion d'ailleurs, prend en charge l'individu là où les procédures rationnelles du comportement efficace se montrent défaillantes. « La puissance de la formule et du rite naissent pour rétablir l'équilibre perturbé par la puissance du désir et les voies sans issue de la vie », écrit E. De Martino 14. On comprend alors pourquoi, lorsqu'un juge demande à un inculpé s'il a cru aux procédés magiques qu'il a utilisés, celui-ci reconnaît toujours qu'il y a cru au début, mais qu'il s'est vite rendu compte de leur inutilité. Somme toute, les Napolitains du xvi siècle ne se comportaient pas différemment des paysans du bocage normand d'aujourd'hui qui ne croient pas à la réalité des sorts, tant qu'ils ne sont pas eux-mêmes impliqués dans une crise de sorcellerie 15. C'est à un problème similaire qu'est confrontée la psychanalyse. « Je n'y crois pas, mais quand même », s'entend fréquemment répondre le psychanalyste quand le malade lui dévoile la croyance sur laquelle se fonde sa névrose 16. Si la magie est tellement insaisissable, pour ceux qui l'utilisent comme pour les juges qui la poursuivent ou les intellectuels qui la conçoivent, c'est qu'elle se situe à la frontière du culturel et de l'idiosyncrasique, ou mieux, qu'elle joue sur les deux tableaux à la fois. Elle échappe toujours à toute tentative de systématisation et l'historien qui pénètre sur son domaine sent

bien souvent le sol se dérober sous ses pieds. La première caractéristique de la magie est son ambiguïté. Elle ne doit son existence qu'à la religion officielle - en l'occurrence l'Eglise catholique --, qui la définit par exclusion, mais qui en a aussi besoin pour définir, ne serait-ce que par antiphrase, l'orthodoxie des croyances et des pratiques. D'où la nécessité pour l'historien de faire intervenir à côté de l'analyse structurale, l'analyse purement chronologique. Si les frontières entre les différents systèmes de représentation magique sont floues, la frontière entre la magie et la religion officielle ne l'est pas moins. Certaines croyances taxées de magiques peuvent ne pas l'avoir été à une époque antérieure. C'est pourquoi il me paraît difficile de prétendre que la société occidentale, après un millénaire de christianisation, ait été encore tout empreinte de magisme et de paganisme au xvie siècle. Ce serait prêter une oreille trop complaisante au discours des hommes d'Eglise, dont le premier souci reste quand même de justifier leur rôle dans la société. Dès le xIVe siècle et le xvº siècle - le livre de J. Chiffoleau sur Avignon en administre la preuve 17 — les hommes expriment une foi profonde et exubérante qui n'a pas grand'chose à envier à celle de l'époque baroque. Il y a tout simplement qu'à la fin du xviº siècle, les exigences religieuses ont changé et que, dans la foulée de la Contre-Réforme, certaines croyances et certaines pratiques qui, jusque-là étaient tolérées, ne le sont plus. Un siècle et demi plus tard, le catholicisme des Lumières ne leur prêtera plus la même attention. Les modèles culturels naissent et se transforment, se plient aux exigences du temps et répondent aux demandes des groupes sociaux qui les investissent, circulent au sein d'une société en suivant des voies bien capricieuses parfois. C'est le rôle de l'historien que de les suivre sans idée préconçue.

Le deuxième trait spécifique de la magie est son extrême instabilité. Que les mythologies qui fondent ses pratiques manquent de cohérence ne l'embarrasse guère. De toute façon, elle ne propose pas un système codifié et unifié de représentations, mais elle est au contraire ouverte à toutes les influences qu'elle assimile par bribes éparses au gré de ses besoins. Elle prend dans les différents systèmes de croyances, et en particulier dans la religion officielle, les formules qui peuvent lui être utiles. Et comment pourrait-elle faire preuve de cohérence dogmatique, alors qu'elle ne possède pas de clergé pour surveiller son orthodoxie, que la transmission de son savoir se fait par voie manuscrite ou orale, qu'il n'y a pas de contrôle des textes et que la subjectivité des opérateurs, en se donnant libre cours, multiplie les interprétations possibles? Ce caractère labile constitue certainement une faiblesse, puisque la magie ne peut jamais prétendre qu'à une position idéologique subalterne par rapport à la religion officielle, mais dans un certain sens, elle garantit sa survie, en lui permettant d'échapper à la répression. Sauf chez les philosophes néo-platoniciens de la Renaissance, la magie ne se propose pas comme une interprétation englobante du réel, mais se contente de définir des façons de se comporter face à certaines circonstances pénibles de l'existence et offre à l'individu la possibilité de réorganiser ses défenses culturelles dans ces moments de crise. En cela, elle n'est pas en mesure de contester son monopole à la religion officielle. Les autorités religieuses de Naples et de Rome durent certainement le comprendre. Elles cherchèrent à limiter son influence en Italie du sud plutôt qu'à l'éliminer.

Par leur étonnante richesse, les procès de l'Inquisition constituent un observatoire idéal pour qui veut comprendre ce monde mouvant dans lequel les acteurs jouent davantage sur les mots que sur leurs actes. Mais ils obligent leur lecteur à se laisser entraîner dans les méandres de leurs discours contradictoires, comme C. Ginzburg l'a fort brillamment démontré. Cette histoire à la loupe, où toutes les nuances ont leur importance, — bref cette approche anthropologique — ne peut se satisfaire des méthodes de l'histoire sérielle, forcément appauvrissantes en la circonstance, car elles aboutiraient à réduire

cette documentation exubérante aux schémas contraignants d'une grille de lecture pré-établie. Chacun de ces procès est un joyau inestimable pour l'historien, car il est une tranche de vie, un morceau d'histoire sociale à lui tout seul. On pourra s'étonner qu'à propos d'affaires de magie, j'aie fait la part si belle à l'histoire politique et institutionnelle, et à l'histoire des rapports inter-personnels et des classifications symboliques. C'est le procès qui s'impose lui-même comme un fait social total, un microcosme où s'expriment, se concilient ou s'opposent les forces d'intégration d'une société et ses tensions internes, son code éthique et les caractères des individus. Comment, par exemple, comprendre que l'Eglise catholique, en favorisant les poursuites contre la magie, cherchait à restaurer ce qu'elle considérait comme l'orthodoxie des croyances et des rites et par là-même son pouvoir, alors que les Napolitains, en saisissant le tribunal de la foi, n'envisageaient que de vider temporairement de vieilles querelles avec leurs ennemis, sans évoquer cette « image dispersive d'un champ social différencié, aux frontières incertaines, où quel que soit l'ordre qui finit par émerger, il y parvient grâce à l'ajustement de loyautés conflictuelles et à la conciliation de buts contraditoires » 18 ? Seule, une étude approfondie et au cas par cas permet une telle analyse.

Reste maintenant à revenir sur l'apparente douceur dont le Saint-Office aurait fait preuve et de tenter de l'expliquer. Elle est d'ailleurs confirmée, du moins à partir de la deuxième moitié du xvi°, par des travaux récents portant sur l'Inquisition espagnole et sur son homologue mexicaine. Elle est à l'origine d'une tentative révisionniste, tendant à prouver que ces tribunaux religieux ne représentaient pas, finalement, cet épouvantail qu'on s'est plu à décrire autrefois, et que leurs juges étaient capables, dans bien des cas, de faire preuve de charité 10. Il est vrai que cette Inquisition romaine sut se montrer moins intransigeante que ne le fut l'Inquisition médiévale ou Inquisition espagnole à la fin du xvº siècle et au début du xviº siècle. Mais les temps avaient changé et quand le Saint-Office s'installa à Naples, les principaux dangers pour le catholicisme avaient déjà été écartés. Et pourtant, à ses débuts, le tribunal napolitain de la foi put encore se montrer intraitable. Je doute que les réformés napolitains exécutés sur la place du Marché ou les Juifs envoyés à Rome et brûlés au Campo dei

Fiori aient eu l'occasion de se féliciter de la clémence du tribunal. Après 1580, le monopole du catholicisme n'est plus contesté en Italie et l'Inquisition romaine peut afficher une certaine décontraction envers ses déviants. Cela n'empêcha pas Giordano Bruno d'être brûlé et Galilée d'être condamné à la résidence forcée à vie. Quelques exemples bien choisis savaient rappeler à la vigilance d'éventuels intrépides. En Espagne, une situation semblable prévaut. A la fin du xvie siècle, les Juifs et les Morisques mal convertis, les érasmiens et les « beatas » ont été physiquement éliminés depuis cinquante ans et l'Inquisition espagnole peut bien fonctionner comme un simple « tribunal de mœurs ». Mais quand éclata la révolte du Portugal en 1640, les marranes flambèrent encore nombreux à Tolède, Séville ou Mexico. C'est toujours le même tribunal, participant du même état d'esprit d'intolérance religieuse, reposant sur les même règles juridiques, niant les droits de la défense. Seules l'urgence et la politique du moment changent.

On ne peut pas comprendre cette relative clémence des tribunaux d'Inquisition par la seule analyse de leur fonctionnement interne. Il faut considérer l'ensemble des instruments de répression que possédait l'Eglise de la Contre-Réforme. On sait que le royaume de France se passa très bien des services de l'Inquisition, sans que le zèle des tribunaux royaux aient eu à en pâtir. Les juges laïques s'acquittèrent avec une grande conscience, beaucoup de sévérité et d'efficacité de leur tâche répressive à l'encontre des hérétiques et des sorcières. En Royaume de Naples, le massacre des vaudois de Calabre se fit en dehors de la responsabilité de l'Inquisition, le commissaire du Saint-Office se contentant d'arriver après coup sur les lieux pour légitimer la croisade. Ainsi, telle qu'on la voit fonctionner à Naples à l'époque de son apogée, l'Inquisition apparaît comme le modèle d'une intolérance banalisée et, par certains côtés, bon enfant. Là où elle le voulait, son pouvoir était respecté sans qu'elle eût besoin de montrer sa force, mais quand la situation l'exigeait, elle savait être à la hauteur de sa réputation. On comprend alors pourquoi la procédure inquisitoriale a pu servir d'exemple aux monarchies absolues pour la constitution de leurs codes de procédure criminelle. C'était, compte tenu des limites technologiques de l'époque, un excellent instrument de surveillance idéologique et de contrôle social.

Et puis, il n'y avait pas que la force. En Italie méridionale comme ailleurs, le catholicisme post-tridentin sut aussi imposer ses modèles dévotionnels qui, sur le long terme, eurent une portée plus grande que la répression, aussi sophistiquée fût-elle. J'en veux pour preuve l'anecdote suivante, qui nous ramènera au problème spécifique de la magie. En 1627, le théatin de Naples, Giovanni Battista Castaldo, publiait à Vicence une biographie de Giovanni Marinoni. Celui-ci avait été l'un des premiers compagnons de Gaétan de Thiene, avec lequel il avait implanté à Naples la Congrégation des clercs réguliers, plus communément connue sous le nom de théatins. Castaldo rapportait dans son petit livre un miracle que le saint — Giovanni Marinoni ne fut jamais béatifié et encore moins canonisé mais il vécut et mourut en opinion de sainteté — avait accompli en 1560 en faveur de Beatrice Gesualdo et de son mari Ferrante de Cardines, deux membres de la haute aristocratie napolitaine. Les deux époux attribuaient l'échec de leur vie conjugale à un sort qui leur avait été jeté. Beatrice Gesualdo s'était alors adressée à une personne experte dans l'art de lever les sorts. « Ayant été très longtemps en continuelle discorde avec son mari à cause de fatture et d'envoûtements qui leur avaient été faits par une personne de mauvaise intention, et désirant ramener la concorde et le repos entre elle et son mari, elle contacta une personne qui faisait profession de lever les sorts, et, après lui avoir fait pour ce service un dépôt de 80 ducats au cas où elle obtiendrait l'effet désiré, elle vit avec le temps que se libérer d'un maléfice au moyen d'autres maléfices n'était pas autorisé par la loi chrétienne ». Giovanni Marinoni, qui était son confesseur, apprit les pratiques magiques auxquelles se livrait sa pénitente et lui ordonna aussitôt de détruire amulettes et phylactères, c'est-à-dire « des petites statuettes de cire, des herbes, des bouts de ficelle, des lacets, des aiguilles et des papiers couverts de caractères qui furent retrouvés par le Religieux au domicile de Beatrice». Quand il les brûla, ces objets dégagèrent une flamme « puante, noire et colorée d'autres épouvantables couleurs ». En échange, il lui enseigna le véritable remède pour se réconcilier avec son mari: se confesser et communier, réciter chaque jour pendant quinze jours de suite le Rosaire et attendre avec espoir l'obtention de la grâce. Le rituel ne manqua pas de produire ses effets. Le quinzième jour, Ferrante de Cardines connut un horrible cauchemar, une véritable bouffée délirante qui le mena aux enfers par un énorme abîme qui s'était ouvert dans sa chambre. Le saint, accouru à la hâte, parvint à le confesser pour la première fois après des années d'efforts infructueux et à rétablir ainsi la concorde entre les époux 20.

Sur bien des points, ce récit est exemplaire. Le miracle se serait produit en 1560 et fut publié en 1627, deux dates qui encadrent la première vague de la Contre-Réforme en Italie. Il est exemplaire au sens étymologique du terme. C'est un exemplum, une historiette édifiante à vocation propagandiste, qui confronte deux cures symboliques, celle de la magicienne - le texte parle d'« une personne » mais tout porte à croire qu'il s'agit d'une fattucchiera - et celle du saint qui, évidemment, l'emporte. Ni le saint, ni la magicienne ne remettent en question l'origine de la crise qui frappe le couple. C'est une fattura, un sort, un maléfice. La cure de la magicienne a pour but de dénouer le sort par l'intermédiaire des ficelles et des lacets, à retourner les influences maléfiques sur leur auteur au moyen des statuettes de cire et des aiguilles et à protéger la victime par les herbes et les papiers couverts de caractères magiques qui ont ici une fonction apotropaïque.

L'exemplum veut prouver à la fois la supériorité symbolique du rituel proposé par le saint aux dépens de celui de la magicienne, et leur totale incompatibilité. La fattucchiera se fait rétribuer alors que le miracle échappe au rapport marchand. C'est un don de Dieu, octroyé par l'intermédiaire du saint. Giovanni Marinoni s'évertue aussi à saper la base conceptuelle sur laquelle repose le rituel de sa concurrente. Si l'agression magique est un maléfice, la cure magique le sera également. La puanteur et les flammes bariolées qui s'échappent du brasier suffisent à démontrer la teneur infernale des amulettes. Par contre, le rituel prescrit par le saint tend à prouver que les deux époux n'ont succombé à l'agression que dans la mesure où ils n'avaient pas respecté auparavant les préceptes de l'Eglise, alors que leur respect aurait constitué la plus efficace des protections. La réconciliation des deux époux passe par leur réconciliation avec l'Eglise. On imagine la pression psychologique à laquelle dut être soumis Ferrante de Cardines de la part de son entourage. Au terme ultime de la cure

imposée par Giovanni Marinoni, le mari fut victime d'un épisode onirique qui est, en fait, une incubation. Mais alors que les miracles se concluent habituellement par une vision apaisante et éthérée du saint invoqué ou de la Vierge, qui apparaissent au dévot au cours de son sommeil pour lui annoncer sa guérison prochaine, ici, Ferrante de Cardines subit une descente aux enfers. Sa réconciliation avec l'Eglise dissout l'emprise magique à laquelle il était soumis. Dans ce combat singulier, qui par bien des aspects rappelle les défis que, dans d'autres cultures, se lancent les chamans, le saint se montra plus efficace que la magicienne.

En multipliant les pratiques dévotionnelles, l'Eglise catholique porta la lutte contre la magie sur son propre terrain. Si la magie répondait à une demande de recours immédiat auprès du surnaturel, la religion officielle sut offrir et développer des services similaires, auxquels sa position idéologique dominante attribua une efficacité symbolique supérieure: le culte des saints, celui des reliques et des images miraculeuses. Je ne voudrais pas remettre en cause l'opposition établie par M. Mauss et H. Hubert entre la magie portée vers le concret et la satisfaction des besoins domestiques, et la religion qui entraîne l'homme dans un dépassement de lui-même vers le transcendant 21, mais elle me paraît insuffisante dans la mesure où elle ne prend pas en considération le fait que les religions développent elles aussi des instances chargées de satisfaire les besoins immédiats d'intercession de leurs fidèles dans les moments critiques de leur existence. La sainteté connut aux xvie et xviie siècles en Italie méridionale une étonnante prolifération et un énorme succès. Par l'intermédiaire des innombrables saints, religieux ou ermites pour la plupart, qui parcouraient les campagnes ou exerçaient dans les villes, l'Eglise catholique parvint à capter un marché du surnaturel qu'elle avait dû jusqu'alors abandonner à d'autres opérateurs. Les fidèles ne saisissaient pas toujours la différence qui pouvait exister entre le saint du couvent d'à côté et le mage ou la fattucchiera du quartier. L'attitude de certains religieux contribuait aussi à créer la confusion.

En 1586, Carlo Baldino ouvrit une information sur le compte d'un moine capucin, fra'Raffaele di Casale. Ce n'était pas le premier venu, puisqu'il avait prêché le Carême dans la cathédrale de Salerne cette année-là. Mais à cette occasion, il

avait acquis dans la ville une fâcheuse réputation de mage. La rumeur l'accusait de posséder « un esprit familier dans une montre en or ». Le dossier recueilli par l'inquisiteur n'est pas un procès, mais une simple enquête. L'accusé ne fut jamais interrogé. Savait-on d'ailleurs où il se trouvait à cette époque? Résidait-il encore dans un monastère de la région napolitaine? C'est peu probable. Sans doute était-il en fuite, car Carlo Baldino se contenta de recueillir les ragots qui couraient sur son compte dans les couvents capucins de Santa Maria della Concezione et de Sant'Eufebio de Naples, de Santa Maria della Consolazione de Salerne, et parmi le patriarcat de Salerne 22.

En quoi consistaient ces bruits? Outre qu'il avait cet esprit contraint dans une montre, on l'accusait d'avoir sollicité des moniales de Salerne capables d'évoquer des esprits dans des miroirs. Depuis les Marches jusqu'aux Abruzzes, fra'Raffaele était poursuivi par sa réputation de mage qui lui collait à la peau comme de vieux oripeaux dont il ne parvenait pas à se défaire. Dans un sens, il ne la niait pas. Il convenait que « au temps où il était dans le siècle, il avait exercé l'art de la magie, mais que, en religion, il ne l'avait jamais fait ». Il confessait aussi qu'il connaissait l'œuvre de Cornélius Agrippa « par cœur », et qu'il s'était entretenu avec Giambattista Della Porta, alors mal vu du Saint-Office. De son ancienne formation intellectuelle, il avait gardé un goût pour Raymond Lulle dont il conservait les œuvres malgré l'interdiction faite par les manuels d'inquisiteur. A un fra'Gregorio qui le lui reprochait, il répondait simplement que Raymond Lulle était considéré comme un saint en Espagne. Rien n'y faisait. La rumeur s'enflait et créait autour de l'homme un halo de légende. Ne l'avait-on pas vu conjurer avec un livre de magie dans l'église des Capucins de Salerne, à l'aube du premier jour du Carnaval? Ne le disait-on pas capable d'aller de Naples à Milan et de revenir dans la journée? Ne savait-on pas qu'il possédait « une plaque en or sur laquelle étaient inscrites des lettres hébraïques », ainsi que des conjurations contre les agressions, bénies par le pape Grégoire XIII lui-même? En outre, fra'Raffaele était un homme d'une vaste culture et ses grandes connaissances avaient fait naître des soupçons. Pour parler tant de langues et savoir tant de sciences, n'avait-il pas eu recours à la magie ? L'accusé était au courant de toutes ces accusations et il en attribuait l'origine à fra'Mattia da Brescia,

un moine qui le jalousait parce qu'il l'avait surclassé dans la prédication.

Malheureusement pour nous, l'intéressé n'eut pas l'occasion de répondre à ces accusations. Qu'il ait été influencé par la magie savante semble évident, mais la véritable question n'est pas là. Vis-à-vis d'une personne qui n'apparaît dans l'enquête que par ouï-dire, il est intéressant d'étudier selon quels principes se formait la rumeur publique. A partir du moment où sa réputation était établie, tout ce que fra'Raffaele pouvait dire ou faire se retournait contre lui et le desservait. Tous ses faits et gestes étaient compris et rapportés en fonction de l'étiquette qui lui avait été préalablement accolée. Celui qui a déjà étudié un procès de béatification de la Contre-Réforme ne peut manquer de comparer ce type de document avec l'enquête menée par Carlo Baldino. Dans un procès de béatification aussi, la moindre parole ou l'acte le plus insignifiant étaient rapportés, mais cette fois-ci en fonction de l'image qu'on se faisait d'un saint : enjolivés, ils tendaient à se couler dans le moule du lieu commun hagiographique. La lecture du procès d'Inquisition de fra'Raffaele di Casale nous montre une situation inversée où l'Inquisiteur ne relèverait les anecdotes que pour alimenter, non plus la « réputation de sainteté » du personnage, mais sa « réputation de magie », si on me pardonne l'impertinence de ce néologisme. Cette comparaison avec les procès de béatification repose sur de nombreux indices aussi concordants que troublants.

Voyons l'homme tout d'abord. Fra'Raffaele est un capucin, suffisamment cultivé pour prêcher le Carême dans une ville importante d'Italie du sud. Son profil sociologique est assez proche de celui de nombreux saints contre-réformés de l'Italie méridionale, issus, pour la plupart d'entre eux, des Ordres mendiants. Plusieurs anecdotes rapportées sur son compte n'auraient certainement pas été déplacées dans un ouvrage hagiographique, sauf à leur faire subir quelques modifications de détail. La seule différence, mais elle est importante, réside dans le fait qu'elles sont interprétées à sens unique, celui de la réputation de mage qu'avait acquise fra'Raffaele. Dans le monastère de Salerne où il résidait temporairement, fra'Raffaele demanda aux moines de prier pour une femme en proie au Démon: « Dites cinq Pater Noster et cinq Ave Maria et priez Dieu pour une femme qui se trouve entre les mains du

Diable ». Les moines n'y virent que la confirmation de son commerce avec les forces infernales, alors que ce type de prière collective était fréquemment utilisé par les saints pour intercéder en faveur d'une personne dans le besoin et obtenir la grâce divine. Fra'Raffaele égara un poisson qu'il avait soigneusement conservé pour le manger après son prêche de Carême. Quand il finit par le retrouver caché dans un endroit parfaitement incongru, tout le monde attribua cette farce de mauvais goût à son esprit familier. Pourtant, voilà bien encore un lieu commun de l'hagiographie : le Démon se plaît à éprouver la patience du saint en bouleversant sa vie quotidienne et en lui jouant des mauvais tours. Fra'Raffaele n'aimait pas qu'on fasse son lit et quand son compagnon contrevenait à ses ordres, il lui exprimait son mécontentement. Les moines du couvent imaginèrent alors qu'il avait quelque chose à cacher, mais si fra'Raffaele avait eu la réputation d'un saint, ils y auraient vu une manifestation de son humilité.

Enfin — et c'est sur ce point que l'ambiguïté du personnage est la plus troublante —, fra'Raffaele « faisait profession de deviner les choses futures et secrètes ». Bien évidemment, ses détracteurs laissaient entendre qu'il avait acquis son pouvoir de clairvoyance par l'art de la magie. Il était capable de prévoir la mort des gens, de percer leurs pensées secrètes, surtout par la confession. Mais les saints aussi étaient de puissants devins et leurs sentences de mort étaient sans appel. Fra'Raffaele pouvait résoudre des questions de droit sans être lui-même juriste et ajoutait ainsi à son don de voyance celui de la science infuse. Mais cette qualité, les saints la possédaient également. Est-ce la rumeur publique qui donnait libre cours à l'imagination commune en grossissant démesurément des faits insignifiants? Est-ce fra'Raffaele di Casale qui, par son comportement désinvolte, laissait courir les bruits les plus fantaisistes sur son compte? Il est difficile de le dire. Toujours est-il que cette enquête de Carlo Baldino nous décrit un mutant à la croisée de deux systèmes culturels et de deux époques. Il est à la fois le moine magicien d'une Renaissance à son déclin et le moine saint de la Contre-Réforme qui s'affirme. Il est à l'image d'un pays qui est en train de subir le choc culturel le plus important de son histoire, où tout est en train de se transformer rapidement, mais en d'imperceptibles nuances. L'itinéraire de fra'Raffaele di Casale nous rappelle aussi que les

formes symboliques ont leur vie propre et qu'elles se plaisent souvent à marquer leur autonomie par rapport aux autres domaines de la vie sociale. Profondément ancrées dans la mémoire de chaque individu, elles règlent son comportement au sein de la société et tissent les liens entre les générations. Pourquoi s'étonner alors qu'elles se prêtent aussi facilement au compromis? C'est dans ces espaces incertains où tous les discours se brouillent, dans ces eaux troubles de la contradiction et de l'approximation, du mensonge et de la bonne foi, de la ruse et de la naïveté que les hommes se repèrent ou se perdent et que les sociétés se transforment.

NOTES

NOTES DU CHAPITRE 1

1. Carlo Baldino est né à Nocera de' Pagani au début du xviº siècle. Il a détenu la chaire de droit canon à l'université de Naples de 1567 à 1591. Chanoine en 1571, il devint ministre de l'Inquisition en 1583 et archevêque de Sorrente en 1591. Il mourut en 1598. Cf. R. De Maio, Baldino (Carlo), dans Dizionario Biografico degli Italiani, t. 5, pp. 489-

2. Le procès est conservé à l'Archivio Storico Diocesano di Napoli (dorénavant A.S.D.N.) sous la cote Fondo Sant'Ufficio, Processi, 169/A. Dans la mesure où, toutes les fois que je ferai une citation, je prendrai soir de donner le nom de la personne interrogée et la date de l'interrogatoire, j'ai jugé inutile d'encombrer le texte d'incessants appels de note. Le lecteur qui voudrait procéder à des vérifications possède les coordonnées suffisantes pour le faire.

3. R. Filangieri di Candida, Storia di Massa Lubrense, Napoli, 2º éd.,

1974, pp. 423-428.

4. G. Doria, Le strade di Napoli, Milano-Napoli, 2º éd., 1979, p. 85. Le sens d'appartenance à la gens était encore très fort à la fin du xviº siècle. Un autre procès de 1586 a pour protagoniste un certain Ferrante Cangiano, un clerc habitant « agli Cangiani », mais il est impossible de savoir son lien de parenté avec les Cangiano de la présente affaire. A.S.D.N., Fondo Sant'Ufficio, Processi, 172/C. Dénonciation de Ferrante Cangiano (5 avril 1586).

5. On trouvera une présentation claire de l'évolution de l'administration communale napolitaine dans G. Galasso, Intervista sulla storia di

Napoli, Bari, 1978, pp. 74 et suivantes.

6. C. Ginzburg, I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento, Torino, 1966.

7. L. Vairo, De fascino, Paris, 1583. Sur la fattura méridionale, voir

le livre de E. De Martino, Sud e Magia, Milano, 1959.

8. Orazio Venezia fut nommé chanoine en 1583, puis pénitencier majeur de la cathédrale en 1609. Il mourut en 1617. Cf. P. Santamaria, Historia collegii patrum canonicorum Metropolitanae Ecclesiae Neapolitanae, Napoli, 1900, p. 437.

9. Sur les pratiques d'exorcisme, voir K. Thomas, Religion and the

Decline of Mapic, Peregrine Books, 1978, pp. 275-291.

10. J. Favret-Saada, Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, Paris, 1977. 11. G. Doria, op. cit., p. 372. Alessandro Burla faisait partie des

collaborateurs que le cardinal-archevêque Paolo Burali d'Arezzo avait amenés avec lui de Plaisance. Cf. R. De Maio, Le origini del seminario

di Napoli, Napoli, 1958, pp. 172 et sq.

12. C'est un mélange de médecine riche (le corail, l'or) et de pharmacopée traditionnelle. Cf. P. Camporesi, Il pane selvaggio, Bologna, 1980, qui analyse les deux types de médecine. La grande centaurée (il fiele della terra, riccia à cause de la forme de ses feuilles) était, comme le chardon ou la carde de la même famille, une plante magique aux vertus thérapeutiques universelles.

13. Le texte parle de salva nova. Est-ce l'infusion de salsepareille, fraîchement (nuova) cueillie? Les symptômes du malade laissent penser qu'il souffrait de paralysie générale, or la salsepareille était utilisée dans

la cure des maladies vénériennes.

14. Sur le culte rendu aux morts de mort violente, cf. G. Pitrè, Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano, Palermo, 1978, vol. 4, pp. 4-26, pour les croyances touchant aux âmes des décapités. Les os des pendus étaient aussi recueillis et servaient d'amulettes. Cf. le procès de Caterina Cioffo à Massa Lubrense et à Bénévent, en 1581-1589, en particulier l'interrogatoire de Genna de Buonalbergo (26 juin 1581), A.S.D. Sorrento, fonds non classé.

15. Sur la réputation diabolique attribuée à cette région située au nord de Naples, cf. R. Annechino, Storia di Pozzuoli e della zona

Flegra, Pozzuoli, 1960.

16. Sur la signification juridique du terme constitutus, voir le cha-

pitre III.

17. En fait, le legno santo ou bois d'aloès était utilisé comme

purgatif.

18. Le même rituel est signalé par C. Corrain-P.L. Zampini, Documenti etnografici e folcloristici nei Sinodi Diocesani italiani, Bologna, 1970, p. 164.

19. S. Loffredo, I Vicarii Generali della Chiesa Napoletana dal sec.

XIV ad oggi, Napoli, 1980, p. 23.

20. L'église de Santa Maria del Carmine fut le centre politique et religieux de la Révolution de 1647. Cf. B. Capasso, Ricordi della storia e della vita napoletana nel secolo XVII, Napoli, 2º éd., 1979, et l'article récent de P. Burke, The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello, dans Past and Present, 1983, nº 99, pp. 3-21.

21. L'inculpé fait sans doute allusion au groupe évangélique héritier de l'enseignement de Juan de Valdès (mort à Naples en 1541), et dont la figure principale fut le poète Gian Francesco Alois, pendu à Piazza Mercato en 1564. Cf. G. Cappelletti, Gian Francesco Alois e l'agitazione napoletana del 1564 contro la Santa Inquisizione, Urbino, 1913 et M. Rosa, Alois, Gian Francesco, dans Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, 1960, t. 2, pp. 515-516.

22. Giacomo Savelli, cardinal-diacre en 1539, entra à la Congrégation du Saint-Office en 1557. Cf. L. von Pastor, Storia dei Papi, t. V, pp. 484

et 487.

23. Le texte de cette constitution se trouve dans Bullarum Romanorum Pontificum... amplissima collectio, 1741, t. III, pars II, fol. 194-195. 24. Voyez cette rivalité entre les deux guérisseuses évoquée à la page 9.

25. L'inconscient culturel ou ethnique d'un individu est « cette part de son inconscient total qu'il possède en commun, avec la plupart des membres de sa culture. Il est composé de tout ce que, conformément aux exigences fondamentales de sa culture, chaque génération apprend elle-même à refouler puis, à son tour, force la génération suivante à refouler >. G. Devereux, Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, 1970, p. 4.

NOTES DU CHAPITRE 2

1. Sur l'intérêt récemment porté par les historiens envers le fait divers, voir Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, juillet-août 1983, nº 4, numéro spécial consacré au thème « Fait divers, fait d'histoire ».

2. R. De Maio, Pittura e Controriforma a Napoli, Bari, 1983, p. 44. 3. Dictionnaire de Droit Canonique, t. 7, art. Vicaire général, col. 1499

4. C'est le cas à Massa Lubrense : voir le procès de Caterina Cioffo instruit par l'évêque en 1589 (il contient un premier procès réalisé contre la même à Bénévent en 1581), et la dénonciation d'Antonia de Turri contre Domenico Cangiano (16 octobre 1696). Documents non classés à l'A.S.D. de Sorrente.

5. A.S.D.N. Processi, 152.

6. G.L. Riccio, Decisionum Curiae archiepiscopalis neapolitanae, Napoli,

1619, vol. 2, p. 26.

7. La Grande Cour de la Vicaria, de création angevine, était le tribunal suprême du royaume en matière civile et criminelle. Elle jugeait en appel pour le Royaume et en première instance et en appel pour la ville de Naples et la province de Terra di Lavoro de 1576 à 1808. Cf. R. Pescione, Corti di giustizia nell'Italia meridionale, Napoli, 1924.

8. I. Fuidoro, Giornali di Napoli del 1660 al 1680, Napoli, 3 vol.,

1934-1939. A. Bulifon, Giornali di Napoli, Napoli, 1932.

9. G.L. Riccio, op. cit., p. 163. 10. A.S.D.N. Processi, 136/A.

11. A.S.D.N. Processi, 136/B.

12. Un exemple dans G. Ruocco, La sacra inquisizione sotto il regno di Carlo I d'Angiò, dans Archivio Storico Caprense, 1938, pp. 3-52.

13. G. Coniglio, I Vicerè spagnoli di Napoli, Napoli, 1967, p. 8. 14. Idem, pp. 21-22; H.C. Lea, The Inquisition in the Spanish Depen-

dencies, New York, 1908.

- 15. Pour tout ce qui concerne la question institutionnelle de l'Inquisition en Italie, la meilleure synthèse se trouve dans le travail de A. Borromeo, Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento, dans Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, t. XXIX-XXX, 1977-1978, Roma, 1979, pp. 219-276. Pour la Sicile en particulier, voir G. Sorgia, Studi sull'Inquisizione in Sardegna, Cagliari.
- 16. Bullarum Romanorum Pontificum ... amplissima collectio, 1745, t. IV, pars 1, p. 211.

17. G. Del Giudice, I tumulti del 1547 in Napoli pel tribunale dell'

Inquisizione, Napoli, 1893.

18. « I Napoletani costantemente s'opposero all'Inquisizione, Tribunale per essi cotanto odioso ed abborito », P. Giannone. Istoria civile del Regno di Napoli, Venezia, 1766, 4º éd., t. 4, p. 74. « La mia opera fu proibita con decreto della congregazione del Santo Ufficio di Roma (..), il qual, certamente, nel regno di Napoli, sicome in altri paesi che non riconoscono tribunale alcuno di Santo Ufficio, non poteva aver alcun effetto », P. Giannone, Vita scritta da lui medesimo, Milano, 1960, p. 88.

19. V.I. Comparato, Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano

della fine del Seicento, Napoli, 1970, p. 182.

20. Cité par P. Lopez, Inquisizione stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600, Napoli, 1974, p. 168.

21. M. Scaduto, Tra inquisitori e riformatori. Le missioni dei gesuiti

tra i valdesi della Calabria e delle Puglie, dans Archivum Historicum Societatis Jesu, t. XV, 1946, pp. 1-76; et du même auteur, Cristoforo Rodrigues tra i valdesi della Capitanata e della Irpinia (1563-64), dans Archivum Historicum Societatis Jesu, t. XXXV, 1966, pp. 3-78. G. Coniglio, op. cit., pp. 100-103.

22. Bullarum..., t. IV, pars 1, p. 211. 23. L. Amabile, Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli, Città di

Castello, 1892, t. 1, pp. 214 et 264.

24. M. Scaduto, Tra inquisitori e riformatori..., p. 8. 25. Pour le Frioul, voir les livres de C. Ginzburg. Pour le Milanais, voir L. Fumi, L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano, dans Archivio Storico Lombardo, série IV, t. XIII, 1910, pp. 5-124, 285-404; t. XIV, 1911, pp. 145-220. Pour Bologne, on peut recourir au manuel d'Eliseo Masini qui y fut inquisiteur: E. Masini, Sacro Arsenale overo Prattica dell'Officio della S. Inquisizione, Roma, 1639 (une des innombrables

26. G.M. Galanti, Della descrizione geografica e politica delle Sicilie, éditions que connut ce livre).

Napoli, 1969, t. 1, p. 219.

27. G. d'Agostino, Conflitti giurisdizionali e l'agitazione del 1564 contro l'Inquisizione, dans Storia di Napoli, Napoli, 1972, vol. V, pp. 120-125.

28. E. Pontieri, L'agitazione napoletana del 1564 contro il Tribunale dell'Inquisizione e la missione del Teatino Paolo Burali d'Arezzo presso Filippo II, dans Nei tempi grigi della storia d'Italia, Napoli, 1966, p. 197-246.

29. Nunziature di Napoli, a cura di P. Villani, vol. 1, Roma, 1962,

p. 188.

30. Et non pas depuis 1585 comme on l'admettait avec L. Amabile.

Cf. A.S.D.N. Processi, 150/B. 31. Nunziature di Napoli, t. 1, pp. 331 et 396-397.

32. P.L. Rovito, Respublica dei togati. Giuristi e società nella Napoli

del Seicento, Napoli, 1981. 33. Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Lat. 1369, f. 95 r-v, cité

par A. Borromeo, op. cit., pp. 230-231.

34. M.A. Genovese, Praxis Archiepiscopalis Curiae Neapolitanae, Napoli, 1602, chapitre LXXXIV, « De modo procedendi in causis fidei », pp. 437-446.

35. A.S.D.N. Processi, 177/A. Sentence contre Diana Carrafa (14-1-

1588).

36. Nunziature di Napoli, vol. 1, p. 316. 37. L. Amabile, op. cit., t. 1, pp. 306-319.

38. Nunziature di Napoli, t. 1, p. 292. 39. La manna est un liquide miraculeux qui suinte des reliques de saint André et qui est utilisé dans un but thaumaturgique. Il existe également une manna de saint Nicolas de Bari, obtenue de la même

manière et à laquelle on prête les mêmes vertus. A.S.D.N. Processi, 124/A. Lettre du Cal. Savelli au vicaire général de Naples (13-10-1580).

40. A. Borromeo, op. cit., p. 222. 41. Biblioteca Apostolica Vaticana, Borg. Lat. 558, f. 108 v, cité par A. Borromeo, p. 229. Sur 29 procès instruits par le ministre Benedetto Mandina entre 1599 et 1604, 14 le furent à la suite d'une dénonciation qui lui avait été adressée directement et 15 sur commission de la Congrégation romaine pour des causes sortant de la juridiction territoriale du vicaire général de Naples. Cf. l'inventaire des archives de Benedetto Mandina conservé à l'A.S.D.N. Processi, 318/B et publié par G. Romeo, Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi, dans Campania Sacra, t. VII, 1976, pp. 82-94.

42. A. Bulifon, op. cit., p. 280.

43. A.S.D.N. Processi, 180/B. Interrogatoire de fra' Tommaso Scaramozza (29-7-1587).

44. F. Ponzetti, L'attività del Santo Officio dell'Inquisizione nel Regno di Napoli, dans Iapigia, t. VII, 1936, fasc. 1, pp. 1-22, fasc. 2, pp. 1-37.

45. L'inventaire des archives de Carlo Baldino est publié par L. Amabile, op. cit., vol. 2, Documenti, pp. 12-15. Le texte emploie les termes de « processo » ou « processo sententiato » et de « informatione » ou « essamine come principale ».

46. I. Mereu, Storia dell'intolleranza in Europa, Milano, 1979. 47. J.M. Sallmann, Il santo e le rappresentazioni della santità. Pro-

blemi di metodo, dans Quaderni Storici, 1979, nº 41, pp. 584-602. 48. Sur cette réforme, voir en particulier E. Boaga, La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia, Roma, 1971; et M. Campanelli, L'Ordine dei Minimi e la riforma innocenziana del 1649, dans Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli, t. XIV, 1972-73, pp. 109-143. Sur les élections de saints patrons, cf. J.M. Sallmann, Il santo patrono cittadino nel '600 nel Regno di Napoli e in Sicilia, dans Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia, a cura di G. Galasso e C. Russo, Napoli, 1982, vol. 2, pp. 187-211.

49. Sur le recrutement sacerdotal en Royaume de Naples, cf. G. Garzya, Reclutamento e mobilità sociale del clero secolare napoletano fra il 1650 e il 1675, dans Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia, vol. 1, pp. 241-306; L.C. Valentino, Note sul clero napoletano nella seconda metà del Seicento, ibidem, pp. 307-338; G. Garzya, Reclutamento e sacerdotalizzazione del clero secolare della diocesi di Napoli. Dinamica di una nuova politica pastorale nella seconda metà del Seicento, dans Per la storia sociale e religion del Mezzogornio d'Italia, vol. 2, p. 81-157.

50. Je compte publier sous peu une étude sur les quelque 320 livres hagiographiques édités dans le Royaume de Naples entre 1500 et 1750. 51. C. Petraccone, Napoli dal '500 all' '800. Problemi di storia demo-

grafica e sociale, Napoli, 1974.

52. G. Galasso, Napoli spagnola dopo Masaniello, Napoli, 1974.

53. Voir Tableau n° 2 en annexe.

54. G. Galasso, Origini e vicende dell'archivio diocesano di Napoli, dans L'Archivio Storico Diocesano di Napoli, a cura di G. Galasso e C. Russo, Napoli, 1978, vol. 1, pp. VII-LI. Il faut rappeler qu'en Italie les archives religieuses sont privées.

55. Les inventaires des archives de Carlo Baldino et de Benedetto Mandina sont publiés respectivement dans L. Amabile, op. cit., vol. 2,

Documenti, pp. 12-15 et dans G. Romeo, op. cit., pp. 82-94.

56. B. Bennassar et autres, L'Inquisition espagnole (XV°-XIX° s.), Paris, 1979, p. 21.

57. Estimations de K.J. Beloch, Bevölkerungsgeschichte Italiens, Berlin-Leipzig, 1937, t. 1, pp. 169 et sq.

58. A.S.D.N. Processi, 136/C et 150/C.

59. Par exemple L'archivio Diocesano di Salerno, a cura di A. Balducci, s.e., 2 vol., 1959.

60. E. Masini, Sacro Arsenale, Roma, 1639, p. 13.

61. F. Ruiz Martin, La expulsion de los Judios del Reino de Napoles, dans Hispania, t. IX, 1949, pp. 28-76 et 179-240.

62. Des exemples d'esclavage rural dans M. Aymard, Une famille de l'aristocratie sicilienne aux XVI et XVII siècles : les ducs de Terranova. Un bel exemple d'ascension sociale, dans Revue historique, 1972, pp. 29-

63. I. Fuidoro, Giornali..., vol. 1, pp. 73 et 85.

64. Les communautés musulmanes d'Italie du Sud n'ont pas encore trouvé leur historien. Les sources ne manquent pourtant pas.

65. A. Denisi, Il clero greco nelle visite pastorali di Annibale d'Afflitto, arcivescovo di Reggio Calabria, dans Rivista di Studi Salernitani, t. VI, 1970, pp. 445-458. Voir aussi La chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo, Roma, 1972, 3 vol.

66. Pour les athées, L. Osbat, L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688-1697), Roma, 1974. Pour les quiétistes, R. De Maio, Il problema del quietismo napoletano, dans Rivista Storica Italiana,

67. Cela vaut pour la diffusion du culte de saint Joseph à partir t. LXXXI, 1970, pp. 721-744. de la deuxième moitié du xvII^o siècle, saint psychopompe mais aussi

68. Voir A. Soman, Les procès de sorcellerie au Parlement de Paris modèle de la paternité. (1565-1640), dans Annales E.S.C., t. XXXII, 1977, pp. 790-814; M.S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff, R. Muchembled, Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas. XVI°-XVIII° siècle; Paris, 1978, pp. 134-136; A. Macfarlane, La stregoneria nell'Essex in epoca Tudor a Stuart, dans La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e anthropologi, a cura di M. Douglas, Torino, 1980, p. 126.

NOTES DU CHAPITRE III

1. Sur le modèle juridique de la dénonciation, voir P. Farinacci, Tractatus de haeresi, q. CLXXXV, nº 59-73, Roma, 1616, pp. 274-276. 2. I. Mereu, Storia dell'intolleranza in Europa, Milano, 1979, pp. 228-

3. E. Masini, Sacro Arsenale overo Prattica dell'Officio della S. Inqui-231.

- 4. A.S.D.N. Processi, 142/B. Procès-verbal des nonces Pietro Angelo sizione, Roma, 1639, p. 26. Allegretto et Giovanni Antonio de Napoli (15-6-1582).
 - 5. A.S.D.N. Processi, 136/C. 6. A.S.D.N. Processi, 168. Lettre de dénonciation de Pompilio d'Ara-

7. A.S.D.N. Processi, 124/C. Dénonciations de Giovanni Caracciolo gona (7-6-1584).

(1-2-1580 et 30-7-1580).

8. Sur le processus de la dénonciation, voir le numéro spécial de la revue Actes de la Recherche en Sciences Sociales, nº 51, mars 1984 et en particulier l'article de L. Boltanski, La dénonciation, pp. 3-40.

9. A.S.D.N. Processi, 200/A. Comparution spontanée de Scipione Chiarella (28-3-1589) et interrogatoire de Orazio Amodeo (23-3-1590).

10. A.S.D.N. Processi, 160/B. Dénonciation de Fabio Nazario (9-3-

11. A.S.D.N. Processi, 183/A. Dénonciation de Giovanni Andrea de 1589).

12. A.S.D.N. Processi, 168. Dénonciation de Lonardo Cappuccino Rosellis (31-8-1581).

13. A.S.D.N. Processi, 157/B. Interrogatoire de Silvia Telese (24-3-(25-3-1586).

14. La lutte récente de l'Etat italien contre le terrorisme d'extrême-1584). gauche a remis d'actualité certains traits de la procédure inquisitoriale, comme si, même dans le code de procédure pénale, une situation d'exception rendait possible le retour du refoulé. Je veux parler de la nouvelle figure juridique du « terroriste repenti », dont je ne suis pas persuadé que l'institution ait été uniquement motivée par des considérations tactiques. Les présupposés moraux qui la légitiment, la demande expresse de collaboration avec la police et la justice, la remise de peine partielle accordée à l'inculpé qui « se dissocie » de la lutte armée, la prise en charge de l'ancien terroriste par des organisations proches de la hiérarchie catholique, autant de traits qui en dénotent la matrice catholique... et inquisitoriale.

15. A.S.D.N. Processi, 130. Dénonciation de Vincenzo de Raho

(7-9-1580).16. A.S.D.N. Processi, 189/A-2. Dénonciation de Mattia Rafaele

(1-8-1589).17. A.S.D.N. Processi, 168. Dénonciation de fra'Francesco Camerario (16-4-1587).

18. L. Boltanski, op. cit., pp. 3 et 15. 19. L. Amabile, op. cit., t. 1, p. 328.

20. A.S.D.N. Processi, 130. Déposition de Simone Tasso (12-12-1580). 21. A.S.D.N. Processi, 172/C. Habilitation de Giovanni Andrea Sances (1 et 8-10-1586).

22. A.S.D.N. Processi, 189/A-2. Lettre de Giovanni Donato, non datée.

23. A.S.D.N. Processi, 157/B. Certificat médical du 12-7-1588.

24. A.S.D.N. Processi, 187/D. Interrogatoire de Giovanni di Lorito (4-4-1590) et avis de décès non daté.

25. A.S.D.N. Processi, 201/E. Lettre non datée.

26. A.S.D.N. Processi, 146/A. Procès-verbal du 12-7-1582.

27. A.S.D.N. Processi, 137/B. Interrogatoire de Clemente Mancino (6-2-1586).

28. E. Masini, op. cit., pp. 131-132.

29. A.S.D.N. Processi, 160/C. Interrogatoire de Michele Navarra (1-9-1586).

30. Ibidem.

31. E. Masini, op. cit., p. 144.

- 32. A.S.D.N. Processi, 144/B. Interrogatoire de Vincenzo Pizza (4-9-1582).
- 33. A.S.D.N. Processi, 160/C. Interrogatoire de fra'Bernardino Ferro (1-9-1586).
- 34. A.S.D.N. Processi, 1. Interrogatoire de fra'Giovanni Andrea Pascale (13-8-1586).

35. Un exemple figuré dans P. Toschi - R. Penna, Le tavolette votive

della Madonna dell'Arco, Napoli, 1971, tav. LXXI.

36. On ne possède pas de données équivalentes pour la justice criminelle royale, dont le fonds aux archives d'Etat de Naples reste encore inexploré.

37. L. Amabile, op. cit., t. 2, p. 17.

38. A.S.D.N. Processi, 426/A.

- 39. A.S.D.N. Processi, 137/B. Sentence du 21-8-1581.
- 40. A.S.D.N. Processi, 130. Sentence du 5-4-1582.
- 41. A.S.D.N. Processi, 157/B. Sentence du 30-9-1585. 42. I. Mereu, op. cit., p. 140.

43. A.S.D.N. Processi, 177/A.

44. M. Aymard, Chiourmes et galères dans la seconde moitié du XVIº siècle, dans Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto, a cura di G. Benzoni, Venezia, pp. 79-80.

45. Respectivement A.S.D.N. Processi, 177/A, 201/E, 152, 123.

46. A.S.D.N. Processi, 160/C. Interrogatoire de fra'Bernardino Ferro (26-8-1585).

47. 4 procès la concernent : A.S.D.N. Processi, 157/B, 221/B-1, 228/B, 259/A.

48. A.S.D.N. Processi, 168. Interrogatoire de Giovanni Angelo Turbolo (21-1-1587).

49. A.S.D.N. Processi, 137/A. Interrogatoire de Alfonso De Basteriis (16-1-1582).

50. A.S.D.N. Processi, 142/B. Lettre de Giambattista et Mutio de Apulea à l'archevêque de Naples (11-8-1582).

51. A.S.D.N. Processi, 130. Déposition de Simone Tasso (12-12-1582). Processi, 137/B. Demande formulée au moment de la sentence le 7-11-

52. P. Allum, Petere e società a Napoli nel dopoguerra, Torino, 1975. 1586. Sur les rapports de clientèle dans la région de Sorrente au xvIIº siècle, on peut voir, J.M. Sallmann, Image et fonction du saint, dans la région de Naples à la fin du XVII° et au début du XVIII° siècle, dans Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen-Age Temps Modernes, t. 91, 1979,

53. Sur le code culturel de l'Italie méridionale, il faut consulter : pp. 827-874. J. Davis, Honour and Politics in Pisticci, dans Proceedings of the Royal Anthropoligical Institute of Great Britain and Ireland, 1969, pp. 69-81; J. and P. Schneider, Culture and Political Economy in Western Sicily, New York, 1976. Sur les sociétés méditerranéennes en général, voir Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society, ed. by J.G. Peristiany, London, 1965. Sur la Grèce, J.K. Campbell, Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Moutain Community, Oxford, 1964. Sur l'Algérie berbère, P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève-Paris, 1972.

54. J. Schneider, Of Vigilance and Virgins: Honour, Shame and Access, to Resources in Mediterranean Societies, dans Ethnology, 1971, t. X, pp. 1-24, mais surtout l'ouvrage récent de F. Piselli, Parentela ed emigrazione. Mutamenti e continuità in una comunità calabrese, Torino,

55. A.S.D.N. Processi, 193/B. Déposition de Pompilio Zampariello

56. A.S.D.N. Processi, 146/A. Interrogatoire de Giovannni Capece (25-9-1589).

(8-8-1582).

57. A.S.D.N. Processi, 160/C. Interrogatoire de Andrea Guerrerio (5-5-1586).

58. A.S.D.N. Processi, 171/B. Interrogatoire de Giovanni Napoletano

59. A.S.D.N. Processi 160/C. Interrogatoire de fra'Giovanni Andrea

di Montella (26-3-1586).

60. J. and P. Schneider, op. cit., pp. 104-105 et C. Klapisch, Parenti, amici, vicini. Il territorio urbano d'una famiglia mercantile nel XV secolo, dans Quaderni Storici, nº 33, 1976, pp. 953-982. A.S.D.N. Processi, 130. Interrogatoire de Giacomo Basile (12-8-1581).

61. A.S.D.N. Processi, 173/A. Interrogatoire de Andrea de Forino

(11-9-1586).

62. A.S.D.N. Processi, 160/C. Interrogatoire de Antonio de Salazar

63. A.S.D.N. Processi, 168. Interrogatoire de Stefano Castagnola (28-7-1587).

64. E. Masini, op. cit., pp. 335-336.

65. Ibidem, p. 336.

66. G. L. Riccio, Decisionum Curiae archiepiscopalis neapolitanae,

Napoli, 1619, t. 1, pp. 124-125. 67. C. Gallini, Dono e malocchio, Palermo, 1973 et surtout le cha-

pitre 1. 68. A.S.D.N. Processi, 144/C. Dénonciation de Giulia de Diamante, non datée (juillet 1582?) et interrogatoire de Francisco de Cordoba (3-9-1582).

69. A.S.D.N. Processi, 172/C. Interrogatoire de Giovanni Alfonso

Coppola (23-9-1587) et habilitation du même (18-3-1588) .

70. A.S.D.N. Processi, 130 et 183/A.

71. A.S.D.N. Processi, 168.

72. Sur la notion de « famille » élargie aux parents, amis et clients, au sens où on l'entend dans la mafia, voir Francis A.J. Ianni, Des affaires de famille. La mafia à New York, Paris. 1973.

73. Francis A.J. Ianni, op. cit., p. 158 et sq.

NOTES DU CHAPITRE IV

1. A.S.D.N. Processi, 137/A.

- 2. A.S.D.N. Processi, 163/A-2. Interrogatoire de Ferrante De Granada (7-4-1585).
- 3. A.S.D.N. Processi, 162/B. Interrogatoire de Maria Vanil (9-8-1585).
- 4. A.S.D.N. Processi, 150/C. Interrogatoire de Luigi Sorgente
- 5. A.S.D.N. Processi, 193/B. Sentence du 12.4.1590 et décret du 10-1-1591.

6. Notons à ce propos que Giordano Bruno et Tommaso Campanella furent tous deux des dominicains.

7. Le vice-roi d'Osuna, deuxième du nom, n'avait-il pas la réputation de posséder un démon contraint dans son anneau et ne crut-il pas que sa maîtresse l'avait enchanté par ses philtres d'amour? Une magicienne, Lella d'Errico, fut jugée par le tribunal du Consiglio Collaterale sous l'accusation d'avoir fait mourir par ses sortilèges le prince de Venosa à Gesualdo (cité par L. Amabile, op. cit., vol. 2, pp. 10-11).

8. A.S.D.N. Processi, 201/E. Interogatoire de Giulio Cesare de

Sanctis (7-6-1591).

9. A.S.D.N. Processi, 182/B. Dénonciation de Giovanni Scalabrino (2-10-1587).

10. J.M. Sallmann, Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo, dans Quaderni Storici, nº 41, 1979, pp. 584-601.

11. C. Ginzburg, I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento, Torino, 1966.

12. Cité par F.A. Yates, Giordano Bruno e la tradizione ermetica, Bari, 1981, p. 368.

13. A.S.D.N. Processi, 173/A. Déposition de Giovanni Battista de Amalfi (23-10-1586).

14. A.S.D.N. Processi, 152. Interrogatoires de Cesare de Amato (16-7-1583 et 27-2-1584).

15. A.S.D.N. Processi, 168. Interrogatoire de Giovanni Andrea de Rosellis (28-11-1586).

16. Sur la définition du désordre type, voir G. Devereux, Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, 1970, pp. 1-83.

17. A.S.D.N. Processi, 140/B. Interrogatoire de Speranza Palmerio (17-7-1581).

18. L. Amabile, Fra'Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, Napoli, 1882.

19. A.S.D.N. Processi, 140/B. Interrogatoire de Speranza Palmerio (17-7-1581).

20. A.S.D.N. Processi, 179/C-2. Déposition de Giovanella Penta (10-6-1587).

21. On a abondamment écrit sur la magie de la Renaissance. Outre le livre déjà cité de F.A. Yates, il faut se reporter à l'introduction faite par Cesare Vasoli de Magia e scienza nella civiltà umanistica, testi a cura di Cesare Vasoli, Bologna, 1976.

22. A.S.D.N. Processi, 160/C. Interrogatoire de Pietro Miraglia

(5-3-1586). 23. A.S.D.N. Processi, 201/E. Interrogatoire de Giovanni Domenico Saturno (6-2-1591) et interrogatoire du même confronté à Giovanni Domenico Montalbano (7-2-1591). Déposition de Natale Capuano (9-7-1591).

24. C. Ginzburg, Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnato del

Cinquecento, Torino, 1976.

25. P. Lucchi, La Santacroce, il Salterio e il Babuino, dans Quaderni Storici, n° 38, 1978, pp. 593-630.

26. P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, 3e éd., Rotterdam.

1720, t. 2, p. 109.

27. A.S.D.N. Processi, 160/C. Interrogatoire de Michele Navarra

28. A.S.D.N. Processi, 173/A. Interrogatoire de Andrea de Forino

(11-9-1586).

29. A.S.D.N. Processi, 137/A. Interrogatoire de Alfonso De Basteriis (17-11-1581).

30 A.S.D.N. Processi, 136/C. Déposition de Angelo Coppola (28-5-1582)

31. Voyez l'exemple de G. Bta Della Porta, dans L. Muraro, Giam-

battista Della Porta mago e scienziato, Milano, 1978. 32. A.S.D.N. Processi, 163/A-2. Interrogatoire de Ferrante De Gra-

nada (7-4-1585).

33. A.S.D.N. Processi, 160/C. Déposition de Giovanni Pietro Lombardo

34. idem. Interrogatoire de Michele Navarra (27-8-1585).

35. idem.

36. G. Coniglio, I Viceré spagnoli di Napoli, Napoli, 1967, p. 56.

37. Le lien entre la présence de ruines de l'antiquité gréco-romaine et les légendes sur les trésors enfouis est très fort dans toute la zone méditerranéenne, également dans le monde musulman. Voir le roman de Y. Kémal, Salman le Solitaire, Paris, 1984.

38. A.S.D.N. Processi, 169/A. Déposition de Giovanni Domenico de

Cotiis (2-5-1586).

- « A Poggioreali il y a cent mille trésors parce que je l'ai entendu dire par des Français, dont je ne sais pas qui ils sont, qui sont venus là et ont apporté avec eux des petits livrets. Ils m'ont demandé quelles étaient les maisons qu'on voyait là, parce qu'ils disaient que dans le passé il y avait eu « lo trecco » et que pour cette raison il y avait des trésors ». A.S.D.N. Processi, 168. Déposition de Giulio Mezzacapo (1-10-1586).
- 39. A.S.D.N. Processi, 189/A-2. Interrogatoire de Giancola Cutillo

(20-3-1587).

40. F.A. Yates, op. cit., p. 152.

- 41. A.S.D.N. Processi, 168. Déposition de Aniello Turbolo (4-4-1586).
- 42. idem. 43. Un exemple dans A.S.D.N. Processi, 201/E. Interrogatoire de
- Giovanni Domenico Montalbano (4-1-1590). 44. A.S.D.N. Processi, 168. Déposition de Aniello Turbolo (4-4-1586).
- 45. C. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, Paris, 1958, pp. 197-199.
- 46. A.S.D.N. Processi, 168. Déposition de Aniello Turbolo (4-4-1586).
- 47. A.S.D.N. Processi, 187/D. Déposition de Beatrice Castiglione (28-7-1588).
- 48. Pedro Téllez Giron, duc d'Osuna, fut vice-roi de 1616 à 1620. Il ne faut pas le confondre avec son homonyme et son parent, vice-roi de 1582 à 1586.

49. F. Zazzera, Narrazioni tratte dai Giornali del Governo di Don Pietro Girone duca d'Ossuno, Vicerè di Napoli, dans Archivio Storico Italiano, t. XI, 1846, p. 553. Repris par A. Bulifon, Giornali di Napoli dal MDXLVII al MDCCVI, a cura di N. Cortese, 1932, pp. 113-114.

50. Je tiens cette impression des innombrables récits de miracles que

contiennent les procès de béatification de la même époque.

51. A.S.D.N. Processi, 221/B-1. Dénonciation de Paolo Polimeno (28-4-1589).

52. A.S.D.N. Processi, 157/B. Interrogatoire de Silvia Teless (29-4-1584); déposition de Lucretia Bastendemos (30-1-1584); déposition de Isabella Terese (25-10-1584).

53. A.S.D.N. Processi, 157/B. Interrogatoire de Francesca Papalea

54. A.S.D.N. Processi, 123. Interrogatoire de Giovanni Giacomo Marsicano (28-9-1580).

55. A.S.D.N. Processi, 123. Interrogatoire de Giovanni Giacomo Mar-

sicano (12-10-1580).

56. Je reprends le terme d'« annonciateur » de J. Favret-Saada, Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, Paris, 1977, p. 19.

57. A.S.D.N. Processi, 157/B. Déposition de Minico Strina (6-11-1584).

58. A.S.D.N. Processi, 157/B. Déposition de Gaspare Celentano (11-8-1584)

59. A.S.D.N. Processi, 157/B. Déposition de Pedro Yniguez (1-11-1584).

60. Voir J. Favret-Saada, op. cit.

61. Si, pour être crédibles, les guérisseurs doivent respecter certains schèmes bien définis, ils peuvent, à l'intérieur de ces schèmes, bénéficier d'une grande latitude. Voir D. Friedmann, Les guérisseurs, Paris, 1981.

62. A.S.D.N. Processi, 157/B. Déposition de Faustina de Ametrano

(6-10-1584).

63. idem. Dénonciation de Angela de Antuono di Narduccio (7-7-1588).

64. idem. Déposition de Juan de Duenas (1-11-1584). 65. idem. Déposition de Giovanni Larizot (7-8-1584).

66. idem. Déposition de Alfonso Maiorano (21-8-1584).

- 67. A.S.D.N. Processi, 179/C-2. Interrogatoire de Abbondanza Cataldo (16-4-1587). Il existait une troisième technique de divination qui consistait à «faire les paumes ». Il fallait mesurer le bras gauche avec la paume de la main droite, tout en prononçant une conjuration appropriée. Une description dans A.S.D.N. Processi, 140/B. Interrogatoire de Speranza Palmerio (12-9-1581).
- 68. A.S.D.N. Processi, 182/B. Déposition de Vincenzo Armanni (8-10-1587) et déposition de Giovanni Berardino Genovese (6-10-1587).

69. P. Bourdieu, Le sens pratique, Paris, 1980, pp. 135-165.

- 70. A.S.D.N. Processi, 187/D. Déposition de Orazio del Raso (4-8-1588).
- 71. A.S.D.N. Processi, 189/A-2. Dénonciation de Mattia Rafaele (1-8-1589).
- 72. A.S.D.N. Processi, 146/A. Déposition de Giovanni Vincenzo Marotta (7-8-1582); dénonociation de Luca de Colace (19-6-1582); interrogatoires de Giovanni Lonardo de Masi (22-6-1582 et 4-7-1582).

73. A.S.D.N. Processi, 160/C. Interrogatoire de fra'Bernardino Ferro (26-8-1586).

74. A.S.D.N. Processi, 169/A. Interrogatoire de Antonia Lombarda (23-6-1586).

75. A.S.D.N. Processi, 130. Dénonciation de Vincenzo de Raho (7-9-1580).

76. A.S.D.N. Processi, 173/A. Interrogatoire de Andrea de Forino (11-9-1586).

77. A.S.D.N. Processi, 189/A-2. Déposition de Diana Brancaccio

(7-9-1588).

78. Une description de ces esprits follets dans C. Levi, Cristo si è fermato a Eboli, Torino, 1977, pp. 129-131.

79. D.P. Walker, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London, 1958, pp. 46-47, 90 et sq.

80. A.S.D.N. Processi, 123. Déposition de Domenico Cimmino (16-1-1581).

81. A.S.D.N. Processi, 130. Dénonciation de Vincenzo de Raho

(10-9-1580). 82. A.S.D.N. Processi, 168. Déposition de Pompilio de Aragona (4-12-1586).

NOTES DE LA CONCLUSION

- 1. E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes,
- t. 2, Pouvoir, droit, religion, Paris, 1969, pp. 265-279. 2. Dictionnaire de Théologie Catholique, article Superstition, t. 14, 2º partie, col. 2763-2824.
- 3. A. De Liguori, Theologia moralis, lib. 3, tract. 1, cap. 1, nº 1. 4. M. Augé, article Magia, dans Enciclopedia Einaudi, t. 8, p. 7.
- 5. M. Mauss et H. Hubert, Esquisse d'une théorie générale de la magie, dans Sociologie et anthropologie, Paris, 1974, p. 16.

6. Ibidem.

- 7. L. Thorndike, The Place of Magic in the Intellectual History of Europe, New York, 1905 et du même, A History of Magic and Experimental Science, New York, 1923-58. Sur les problèmes généraux de la magie à l'époque moderne, voir Magia e scienza nella società umanistica, testi a cura di C. Vasoli, Bologna, 1976.
- 8. F.A. Yates, Giordano Bruno e la tradizione ermetica, Bari, 2º éd.,
- 9. K. Thomas, Religion and the Decline of Magic, 2º éd., London,
- 10. H.R. Trevor--Roper, De la Réforme aux Lumières, Paris, 1972, pp. 132 et sq. A. Macfarlane, Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study, London, 1970. R. Muchembled, La sorcière au village (xv-xvIII siècle), Paris, 1979.

11. J. Delumeau, Le catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris, 1971,

- 12. Bullarum Romanorum Pontificum... amplissima collectio, t. IV, pars 2, Rome, 1746, pp. 176-179.
- 13. J. Bodin, De Magorum daemonomania, Paris, 1580, et M. Del Río, Disquisitionum magicarum libri sex, Louvain, 1599.
- 14. E. De Martino, Magia e civiltà, Milano, 2º éd., 1976, p. 203. 15. J. Favret-Saada, Les mots, la mort, les sorts. La Sorcellerie dans le Bocage, Paris, 1977, pp. 48-55.
- 16. O. Mannoni, Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène, Paris, 1969,
- 17. J. Chiffoleau, La comptabilité de l'Au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Age, Paris-Roma, 1980.
- 18. C.C. Geertz, Bali. Interprétation d'une culture, Paris, 1983, p. 8. 19. P. Chaunu, L'Inquisition au Mexique, dans Le Figaro, du samedi 29 - dimanche 30 décembre 1984, p. 17.

20. G.B. Castaldo, Vita del B. Giovanni Marinoni de Chierici Regolari,, Vicenza, appresso Francesco Grossi, 1627, 118 p., in-8°. Le miracle est décrit aux pages 66-68.

21. M. Mauss et H. Hubert, op. cit., p. 15.

- 22. A.S.D.N. Processi, 165/A. Processo Raffaele di Casale (1586-
- Je voudrais remercier tous ceux dont l'aide a permis la rédaction de ce livre : l'Ecole Française de Rome pour laquelle j'ai présenté une première version de ce manuscrit comme mémoire de fin de scolarité, et l'Archivio Storico Diocesano de Naples qui m'a toujours chaleureusement accueilli. Et puis il y a tous les amis et les proches qui ont eu la patience de lire les différentes versions de ce texte et dont les critiques m'ont beaucoup apporté. J'espère qu'ils se reconnaîtront ici ou là: Maurice Aymard, Serge Gruzinski, Emmanuel Le Roy Ladurie, Hugues Neveux, Catherine Paradeise, Jacques Revel, Daniel Roche, Roberto Zapperi, ma femme Line et ma mère.

TABLEAU N° 1:

REPARTITION DECENNALE DES PROCES EN MATIERE DE FOI A NAPLES (1564-1719)

1564-1569		1640-1649	88
1570-1579		1650-1659	110
1580-1589	. 184	1660-1669	80
1590-1599	257	1670-1679	96
1600-1609	255	1680-1689	77
1610-1619	190	1690-1699	70
1620-1629		1700-1709	47
1630-1639	103	1710-1719	20

Sources: Sant'Ufficio, a cura di L. Osbat, A. Alfani, F. Auciello, G. Boccadamo, M. Loconto, G. Romeo, dans L'Archivio Storico Diocesano di Napoli, a cura di G. Galasso e C. Russo, vol. 2, Napoli, 1978, pp. 629-913.

TABLEAU N° 2:

REPARTITION DECENNALE DES DENONCIATIONS NON SUIVIES D'ENQUETE

Sources : les mêmes que pour le Tableau n° 1.

TABLEAU N° 3:

REPARTITION DECENNALE DES PROCES EN MATIERE DE FOI SELON LES CHEFS D'ACCUSATION A NAPLES (1570-1719)

Années	I	IIa	IIb	IIc	II	III	IV	Div	Tal
1570-1579	67	26	47	7	· 80	6	35	7	195
1580-1589	75	1	40	5	46	5	52	6	
1590-1599	83	2	22	5	29	20			184
1600-1609	74	1	22	5	N-10-20		115	10	257
1610-1619	31	3	13		28	25	122	6	255
1620-1629	39	(20)		5	21	31	102	5	190
1630-1639	1.75	3	5	4	14	28	45	6	130
	42	_	8	3	11	18	31	1	103
1640-1649	38	-	4	3	7	13	26	4	88
1650-1659	26	1	_	12	13	40	29	2	110
1660-1669	25	_			_	29	26	2	
1670-1679	18		1	1	2	00.0		_	80
1680-1689	24		•	1	4	20	55	1	96
1690-1699	23	1		_	_	12	40	1	77
1700-1709		1	1	_	2	15	29	1	70
	11	-	_	-	_	12	23	1	47
1710-1719	9		_	_		6	5	_	20
1570-1719	584	38	163	52	253	280	739	49	1 902

Légende : I : propositions hérétiques, blasphèmes, sacrilèges, atteintes aux préceptes de l'Eglise catholique et aux sacrements.

IIa: judaïsme.

IIb: islam.

IIc: protestantisme.

II: total IIa + IIb + IIc.

III : adultère, bigamie, sodomie, sollicitations ad turpia.

IV : magie.

Div: non ventilables.

On ne soulignera jamais assez le caractère empirique et parfois arbitraire de cette classification.

Sources : les mêmes que pour les deux tableaux précédents.

TABLEAU N° 4:

DUREE DE LA PERIODE DE DETENTION (77 CAS)

• indéterminée	5
moins de 1 mois	23
de 1 à 6 mois	26
• de 7 à 12 mois	13
• de 13 à 24 mois	9
• plus de 2 ans	1

TABLEAU N° 5:

DUREE DE LA TORTURE (32 CAS)

	-	
	Femmes	Hommes
 Aveux immédiats 	1	1
• 1/4 heure	_	2
• 1/2 heure	2	8
 plus de 1/2 heure (sans précision) 	_	1
● 3/4 heure	2	
• 1 heure	2	7
● 1 heure 1/4	_	1
● 1/2 heure × 2		1
• 1 heure × 2	_	1
indéterminé + 1/4 heure	_	1
indéterminé + 1 heure		1
• indéterminé		1
	7	25

LES TEMOINS DE LA DEFENSE DE ETTORE CANGIANO

LIENS AVEC LES CANGIANO		Beau-frère de G.D. Cangiano Beau-frère de G.D. Cangiano Cousin de Ettore Cangiano Cousin de Ettore Cangiano Cousin de Ettore Cangiano Cousin de G.D. Cangiano	,	 X Ami de Ettore Cangiano X Ami de Ettore Cangiano X Ami de Ettore Cangiano - Recherche de tracore 	4444
*		××××× [$ \times \times\times$
STATUT SOCIO-PROFESSIONNEL		Noble Noble Magnifico Magnifico Fabricant de pourpoints		Prêtre de S. Maria d. Scala id. Pelletier	Femme du précédent Fabricant d'étoffes de soie Commerçant Magnifico Fabricant de capes
NoM	Les parents	Giuseppe Cesare Frezza Giuseppe Ger. Del Doce Ottavio Cangiano Gio. Vincenzo Cangiano Scipione Cangiano Nic. Antonio Crisconio	Les amis	P. Antonio Crispo Cesare de Palma Andrea Coccia	Vincenza Falconetta Vincenzo Carbone Gio. Maria di Giardino Giulio Respino Giovanni Lombardo

lient	client	lien		Ç	-
lien	clie	clie	Ì	į	77
=	cli	cli		ç	ú
	C	S	;	:	3

Graziano BATTAGLIA	Fermier	- Fermier de la massaria de G.D. Cangiano
		à S. Pietro a Paterno
Penta CASTALDA	Femme du précédent	ī
Antonio de Rosa	Cocher	- Au service de Ettore Cangiano -
Caterina STRANCIA	Femme du précédent	1
Pompeo Gallo	Doreur sur fer	- Gendre de Antonio de Rosa
Gio Domenico di Alfiero	Transporteur de chaux	- A épousé la nièce de Antonio de Rosa
Giulia Robora		- A servi dans la maison Cangiano
Antoine MonTANIER	Serviteur	- A servi dans la maison Cangiano
Felice de Santis	Maçon	A travaillé à la massaria de S. Pietro a
Nicola Cumanno	0.00 J	Paterno et dans la recherche des trésors
Ticola ChinaFro	recireur a Ciliala	- Volsin des Cangiano, Ettore est parrain
Claudia ARTIANO	Femme du précédent	de son nis
Isabella di Giovanni	Marchande des 4 saisons à	 Voisine des Cangiano
	Chiaia	
Sans lien apparent		
,		ow:
Cesare Manso	Barbier	ſ
Camillo Jovine	Barbier	ī
Ettore CAMPORA	Cordier	i

* Sait écrire (X), ne sait pas écrire (--).

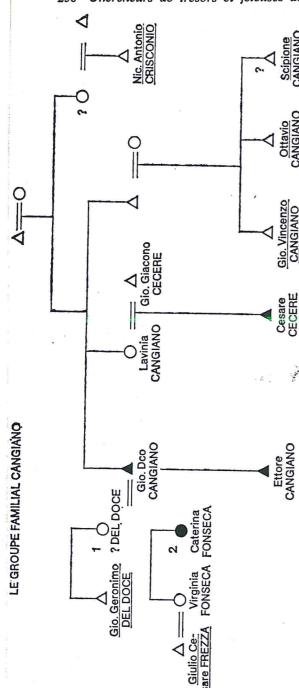


TABLEAU N° 8:

LE PREVENU : ORIGINE SOCIALE ET NIVEAU D'ALPHABETISATION (100 CAS)

STATUT

N.B.: Ce fragment généalogique a été reconstitué d'après les dépositions des témoins. Quelques rapports de parenté problématiques sont soulignés d'un point d'interrogation.

Giulio Cesare FREZZA: Témoin de la défense

Principaux protagonistes

Femme

Mariage

SOCIO-PROFESSIONNEL	1	2	3	4	1'	2'	3'	4'
Nobles	3	3		_	1	1		
Magnifici	9	9			3	3	_	
Chanoines réguliers	2	1		1	_	-		
Franciscains	10	9	_	1	-	-	_	
Carmes	4	4		_	_	_	_	—
Dominicains	1			1	_	—	_	_
Jésuites				-	1	_	1	
Ermites	1	-		1			_	_
Clercs et étudiants	7	7	_			_		_
Professions libérales	6	5		1	1		1	
Marchands, fabricants	6	5		1		-		
Artisans, boutiquiers	9	4	4	1	11		10	1
Prostituées	_	-			4		4	
Serviteurs, esclaves	3	1	2		3		3	
Sans renseignements	5	4	_	1	_	_	_	_
Total	76	61	6	9	24	4	19	1

Légende :	Hommes		Femmes
	1	Nombre	1'
	2	Alphabétisé	2'
	3	Non alphabétisé	3'
	4	Sans renseignement	4'

SOURCES ET ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

- Sources:

L'Archivio Storico Diocesano de Naples conserve 52 procès de magie ouverts dans la décennie 1580-1589 dans son fonds Sant'Ufficio. L'un d'eux, coté 180/D (1587), en trop mauvais état, est inutilisable. Les 51 autres sont : 1 (1584), 123 (1580), 124/C (1580), 130 (1580), 133/B (1581), 136/A (1581), 136/B (1581), 136/C (1581), 137/A (1581), 137/B (1581), 140/B (1581), 142/B (1582), 143/A (1582), 144/B (1582), 144/C (1582), 146/A (1582), 150/B (1583), 150/C (1583), 152 (1583), 156/B (1584), 157/B (1584), 160/B (1589), 160/C (1585), 162/B (1585), 163/A-2 (1585), 165/A (1585), 166/C (1586), 168 (1586), 169/A (1586), 171/B (1586), 172/C (1586), 173/A (1586), 177/A (1587), 178/C-2 (1587), 179/B (1581), 179/C-1 (1587), 179/C-2 (1587), 180/B (1586), 182/B (1587), 183/A (1581), 187/B (1588), 187/D (1588), 189/A-2 (1588), 193/B (1589), 195/B (1589), 200/A (1589), 201/B (1589), 201/D-1 (1589), 201/E (1589), 221/B-1 (1589), 426/A (1581). S'y ajoute un procès instruit devant la cour archiépiscopale de Sorrente, non classé. En tout donc, 52 procès.

- 1. Histoire générale de l'Italie et du Royaume de Naples.
 - a) Histoire politique et institutionnelle.

La meilleure présentation de l'histoire générale de l'Italie à l'époque moderne :

J. DELUMEAU, L'Italie de Botticelli à Bonaparte, Paris, 1974.

Pour une approche des sources archivistiques et une introduction aux institutions de l'Italie méridionale :

J. MAZZOLENI, Le fonti documentarie e bibliografiche dal sec. X al sec. XX conservate presso l'Archivio di Stato di Napoli, Napoli, 2 vol., 1974-1978.

L'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Guida, a cura di G. Galasso e C. Russo, Napoli, 2 vol., 1978.

J.M. SALLMANN, Les fonds d'archives ecclésiastiques en Italie méridionale, dans Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, t. CXXXIX, 1981, pp. 77-81.

On trouvera une présentation commode de l'histoire de Naples dans

G. Galasso, Intervista sulla storia di Napoli, a cura di P. Allum, Bari, 1978.

et dans

G. Galasso, L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia, Milano, 1982.

Pour l'histoire événementielle du Royaume de Naples aux xvre et xvne siècles :

- G. Coniglio, Il regno di Napoli al tempo di Carlo V, Napoli, 1951.
- G. Coniglio, Il viceregno di Napoli nel secolo XVII, Napoli, 1955.
- G. Coniglio, I Viceré di Napoli, Napoli, 1967.
- G. GALASSO, Napoli dopo Masaniello, Napoli, 1972 et quelques articles importants dans G. GALASSO, Mezzogiorno medievale e moderno, Torino, 1975.
- b) Histoire démographique et sociale.
- G. Delille, Croissance d'une société rurale. Montesarchio et la Vallée Caudine aux XVIIe et XVIIIe siècles, Napoli, 1973.
- G. Delille, Agricoltura e demografia nel regno di Napoli nei secoli XVIII e XIX, Napoli, 1977.

Une récente synthèse sur le monde rural méridional illustrée de quelques exemples précis est parue dans

- Azienda e produzione agraria nel Mezzogiorno, dans Quaderni Storici, nº 43, 1980.
- G. GALASSO, Economia e società nella Calabria del Cinquecento, Milano, 1975.
- G. LABROT, Baroni in città. Residenze e comportamenti dell'aristocrazia napoletana (1530-1734), Napoli, 1979.
- A. LEPRE, Terra di Lavoro nell'età moderna, Napoli, 1978.
- P. MACRY, Mercato e società nel regno di Napoli. Commercio del grano e politica economica del '700, Napoli, 1974.
- C. Petraccone, Napoli dal '500 all'800. Problemi di storia demografica e sociale, Napoli, 1974.
- P.L. ROVITO, Respublica dei togati. Giuristi e società nella Napoli del Seicento, Napoli, 1981.
- C. DE SETA, Storia della città di Napoli dalle origini al Settecento, Bari, 1973.

- R. VILLARI, Ribelli e riformatori dal XVI al XVIII secolo, Roma, 1979.
- R. VILLARI, La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647, 4° éd., Bari, 1980.
- 2. Anthropologie, histoire culturelle et histoire religieuse.
- a) Famille, rapports sociaux, mafia.
- P.A. Allum, Potere e società a Napoli nel dopoguerra, Torino, 1975.
- P. ARLACCHI, Mafia contadini e latifondo nella Calabria tradizionale, Bologna, 1980.
- A. Blok, The Mafia of a Sicilian Village (1860-1960). A Study of Violent Peasant Entrepreneurs, Oxford, 1974.
- P. BOURDIEU, Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris, 1972.
- J.K. CAMPBELL, Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community, Oxford, 1964.
- J. DAVIS, Honour and Politics in Pisticci, dans Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1969, pp. 69-81.
- H. HESS, Mafia, Bari, 1973.
- F.A.J. IANNI, Des affaires de famille. La mafia à New York, Paris, 1973.
- C. KLAPISCH, Parenti, amici, vicini. Il territorio urbano d'una famiglia mercantile nel XV secolo, dans Quaderni Storici, n° 33, 1976, pp. 953-982.
- F. PISELLI, Parentela ed emigrazione. Mutamenti e continuità in una comunità calabrese, Torino, 1981.
- J. SCHNEIDER, Of Vigilance and Virgins: Honour, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies, dans Ethnology, t. X, 1971, pp. 1-24.
- J. and P. Schneider, Culture and Political Economy in Western Sicily, New York, 1976.
- b) Anthropologie religieuse.
- M. CASTIGLIONE, I professionisti dei sogni. Visioni e devozioni popolari nella cultura contadina meridionale, Napoli, 1981.
- C. Gallini, Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna, Bari, 1971.
- C. Gallini, Dono e malocchio, Palermo, 1973.
- V. Lanternari, Festa, carisma, apocalisse, Palermo, 1983.
- L. Lombardi-Satriani, Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud, Napoli, 1976.
- E. DE MARTINO, Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico cl pianto di Maria, 3º éd., Torino, 1977.
- E. De Martino, La Terra del rimorso, 3º éd., Milano, 1976.

- E. DE MARTINO, Furore Simbolo Valore, 2º éd., Milano, 1980.
- G. PROVITERA, G. RANISIO, E. GILIBERTI, Lo spazio sacro. Per un'amalisi della religione popolare napoletana, Napoli, 1978. A. Rossi, Le feste dei poveri, 2º éd., Bari, 1971.
- J.M. SALLMANN (a cura di), Forme di potere e pratica del carisma, Napoli, 1984.
 - c) Magie et sorcellerie.
- J. FAVRET-SAADA, Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage, Paris, 1977.
- E. De Martino, Magia e civiltà, 2º éd., Milano, 1976.
- E. De Martino, Sud e magia, 4º éd., Milano, 1972.
- R. MUCHEMBLED, La sorcière au village (XV°-XVIII° siècle), Paris, 1979.
- K. THOMAS, Religion and the Decline of Magic, 3° éd., London, 1978.
- C. VASOLI (Testi a cura di), Magia e scienza nella civiltà umanistica, Bologna, 1976.
- F.A. YATES, Giordano Bruno e la tradizione ermetica, 2º éd., Bari, 1981.
- D.P. WALKER, Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella, London, 1958.
 - d) Histoire religieuse.
- P. Burke, The Virgin of the Carmine and the Revolt of Masaniello, dans Past and Present, nº 99, 1983, pp. 3-21.
- D. CANTIMORI, Umanesimo e religione nel Rinascimento, Torino, 1975.
- C. Corrain et P.L. Zampini, Documenti etnografici e folcloristici nei Sinodi Diocesani italiani, Bologna, 1970.
- R. DE MAIO, Le origini del seminario di Napoli (Contributo alla storia napoletana del Cinquecento), Napoli, 1958.
- R. De Maio, Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799), Napoli, 1971.
- R. De Maio, Pittura e Controriforma a Napoli, Bari, 1983.
- G. DE Rosa, Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno, Bari, 1978.
- G. DE ROSA, Vescovi popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo, 2º éd., Napoli, 1983.
- G. GALASSO e C. Russo (a cura di), Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia, 2 vol., Napoli, 1980-1982.
- F. GAUDIOSO, Pietà religiosa e testamenti nel Mezzogiorno, Napoli, 1983.
- C. GINZBURG, I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento, Torino, 1966.

- C. GINZBURG, Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500, Torino, 1976.
- G. Levi, L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento, Torino, 1985.
- Religione delle classi popolari, numéro spécial des Quaderni Storici, n° 41, 1979.
- M. Rosa, Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento. Bari, 1976.
- C. Russo, I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII, Napoli, 1970.
- C. Russo, Chiesa e comunità nella diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento, Napoli, 1984.
- J.M. SALLMANN, Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVIII et au début du XVIII siècle, dans Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen-Age Temps Modernes, t. 91, 1979, pp. 827-874.
- A. TENENTI, Credenzl, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna, Bologna, 1978.
- M.A. VISCEGLIA, Corpo e sepoltura nei testamenti della nobiltà napoletana (XVI-XVIII secolo), dans Quaderni Storici, nº 50, 1982, pp. 583-614.
- e) L'Inquisition et la justice ecclésiastique.
- G. d'Agostino, Conflitti giuridiozonali e l'agitazione del 1564 contro l'Inquisizione, dans Storia di Napoli, Napoli, 1972, t. V, pp. 120-125.
- L. AMABILE, Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli, Città di Castello, 1892, 2 vol.
- B. BENNASSAR (sous la direction de), L'Inquisiton espagnole (XV°-XIX° s.), Paris, 1979.
- A. Borromeo, Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento, dans Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, t. XXIX-XXX, 1977-78, pp. 219-276.
- G. CAPPELLETTI, Gian Francesco Alois e l'agitazione napoletana del 1564 contro la Santa Inquisizione, Urbino, 1913.
- C. CARENA, Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis, Cremona, 1641.
- G. DEL GIUDICE, I tumulti del 1547 in Napoli pel tribunale dell' Inquisizione, Napoli, 1893.
- M. DEL Rio, Disquisitionum magicarum libri sex, Louvain, 1599.
- P. FARINACCI, Tractatus de haeresi, Roma, 1616.
- P. FIORELLI, La tortura giudiziaria nel diritto comune, Milano, 1953, 2 vol.
- L. Fumi, L'Inquisizione romana e lo Stato di Milano, dans Archivio

238 Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts

- Storico Lombardo, s. IV, t. XIII, 1910, pp. 5-124, 285-404; t. XIV, 1911, pp. 145-220.
- M.A. GENOVESE, Praxis Archiepiscopalis Curiae Neapolitanae, Napoli, 1602.
- H.C. Lea, The Inquisition in the Spanish Dependencies, New York, 1908.
- P. LOPEZ, Inquisizione stampa e censura nel regno di Napoli tra '500 e '600, Napoli, 1974.
- E. MASINI, Sacro Arsenale overo Prattica dell'Officio della S. Inquisitione, Roma, 1639.
- I. MEREU, Storia dell'intolleranza in Europa, Milano, 1979.
- L. OSBAT, I processi del Sant'Ufficio a Napoli. Alcuni problemi di metodo, dans La società religiosa nell'età moderna. Atti del convegno-studi di storia sociale e religiosa. Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972, Napoli, 1973, pp. 941-961.
- L. OSBAT, L'inquisizione a Napoli. Il processo contro gli ateisti (1688-1697), Roma, 1974.
- E. Pontieri, L'agitazione napoletana del 1564 contro il Tribunale dell'Inquisizione e la missione del Teatino Paolo Burali d'Arezzo presso Filippo II, dans Nei tempi grigi della storia d'Italia, Napoli, 1966, pp. 197-246.
- F. Ponzetti, L'attività del Santo Officio dell'Inquisizione nel Regno di Napoli, dans Iapigia, t. VII, n.s., 1936, fasc. I, pp. 1-22 et fasc. II, pp. 1-37.
- G.L. RICCIO, Decisionum Curiae archiepiscopalis neapolitanae, Napoli, 1619, 2 vol.
- G. ROMEO, Per la storia del Sant'Ufficio a Napoli tra '500 e '600. Documenti e problemi, dans Campania sacra, t. VII, 1976, pp. 5-109.
- G. Ruocco, La sacra inquisizione sotto il regno di Carlo I d'Angio, dans Archivio Storico Caprense, 1938, pp. 3-52.
- M. SCADUTO, Tra inquisitori e riformatori. Le missioni dei gesuiti tra i valdesi della Calabria e delle Puglie, dans Archivum Historicum Societatis Jesu, t. XV, 1946, pp. 1-76.
- M. SCADUTO, Cristoforo Rodrigues tra i valdesi della Capitanata e della Irpinia (1563-64), dans Archivum Historicum Societatis Jesu, t. XXXV, 1966, pp. 3-78.
- G. Sorgia, Studi sull'Inquisizione in Sardegna, Cagliari, 1961.

TABLE DES MATIERES

CHAPITRE PREMIER: L'AFFAIRE CANGIANO (1586-1588)	9
 I. — Le déclenchement de l'affaire: la version de l'accusation	9 20 36 36
CHAPITRE II: LES INSTRUMENTS DU CONTROLE RELIGIEUX	51
I. — Le tribunal de la foi	54 67 74
CHAPITRE III: CONTROLE RELIGIEUX ET VALEURS SOCIALES	85
I. — Moyens et fins de l'agression	87 87 99 109 119

III. — Un champ commun de représentation 184

CONCLUSION 193

> Achevé d'imprimer sur les Presses Bretoliennes 27160 Breteuil-sur-Iton

N° d'édition: 1823 — N° d'impression: 393 Dépôt légal: Septembre 1986