HAL
open science

À la table du Diable : les nourritures diaboliques dans l'imaginaire du sabbat au XVe siècle

Anne Guérin

▶ **To cite this version:**

Anne Guérin. À la table du Diable : les nourritures diaboliques dans l'imaginaire du sabbat au XVe siècle. Histoire. 2014. dumas-01159284

HAL Id: dumas-01159284

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01159284

Submitted on 3 Jun 2015

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

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

Copyright

Université Rennes 2
UFR Sciences Sociales
Département Histoire

À la table du Diable

Les nourritures diaboliques dans l'imaginaire du sabbat au XVe siècle

Anne GUÉRIN

Mémoire de Master 2

Sous la direction de Franck MERCIER

Master Histoire, Sociétés, Cultures

Année 2013-2014

À la table du Diable

Les nourritures diaboliques dans l'imaginaire du sabbat au XVe siècle

Couverture :

Le diable, issu du Codex Gigas, f° 290r., début du XIIIe siècle.

Stockolm, Bibliothèque nationale de Suède.

Site : sv.wikipedia.org

REMERCIEMENTS

Le présent travail est l'aboutissement de deux années de recherche. Sans l'aide de nombreuses personnes, il n'aurait pu voir le jour ; je leur dédie cette étude et ces remerciements. C'est d'abord à Franck Mercier, qui a bien voulu diriger ces recherches, que va ma gratitude. Sa disponibilité et ses conseils m'ont été d'un grand secours, mais il faut en dire autant des encouragements qu'il m'a maintes fois prodigués. Je veux également exprimer ma vive reconnaissance à Isabelle Rosé : sa bienveillance et l'aide toujours efficace qu'elle a bien voulu m'apporter m'ont été très précieuses.

Que soient assurés de mes pensées affectueuses tous ceux qui m'ont accompagnée pendant ces deux années de recherche, en premier lieu mes parents et mes sœurs pour leur confiance, leur soutien, et pour l'aide considérable qu'ils m'ont apportée en relisant mes travaux. Mention spéciale à Marine l'ultramarine, une équipe de relecteurs d'élite à elle toute seule ! Ce mémoire est également celui de Semyon, dont la confiance et l'amitié indéfectibles survolent aisément l'Océan Atlantique ; de Claire et d'Achille, deux enchanteurs depuis longtemps très chers ; de Gérald qui m'a vue devenir une apprentie chercheuse. À l'université ou ailleurs, par leurs encouragements ou en me permettant de laisser de côté mes travaux, nombreuses encore sont les personnes à qui il me faut marquer ma reconnaissance : qu'elles ne se pensent pas oubliées, et me pardonnent de ne pouvoir les citer toutes.

Merci enfin à Arthur, Jean-François et Nil, grâce auxquels je ne serai jamais restée seule très longtemps devant mes sorciers et démons, mes problèmes théologiques, bibliographiques, épistémologiques ou (pire) mes pannes de motivation. Cette expérience de la recherche leur doit aussi de m'avoir été une belle aventure.

OFFICINA

Introduction

« *Du bist was du isst.* »
(proverbe allemand)

« Tu es ce que tu manges » : jusqu'à quel point l'adage est-il applicable ? Est-on saint en mangeant saint, immonde en absorbant des nourritures infâmes ou interdites ? Que penser alors de ces récits et de ces aveux intrigants, qui mettent en scène des sorciers et des sorcières banquetant en compagnie du démon ? Tel est l'objet de cette étude, qui veut interroger le sens d'une alimentation bien particulière, celle qui se rencontre dans les textes décrivant le sabbat des sorciers à la fin du Moyen Âge occidental. En effet, dès le second tiers du XVe siècle, une littérature assez abondante, composée de traités théologiques, de procès-verbaux, de sentences, mais également de chroniques et même de poèmes[1], évoque ce thème et nous permet donc d'envisager les nourritures diaboliques comme objet d'histoire. Hâtons-nous toutefois de préciser que ce motif, s'il est présent dans cette littérature, n'en constitue pas le thème principal. Il s'inscrit en fait dans un cadre narratif plus large, celui qui consiste à décrire les agissements d'un groupe supposé d'adorateurs du démon ; il se trouve imbriqué dans un ensemble de représentations mentales concernant le sabbat des sorcières, et qu'il est convenu d'appeler l'imaginaire du sabbat.

L'imaginaire du sabbat et le motif alimentaire : une brève mise en perspective

On date aujourd'hui des années 1420-1430 la naissance de cet « imaginaire » : c'est néanmoins un terme par lequel il ne faut pas se laisser abuser. S'il nous est désormais évident que le stéréotype du sabbat relève du domaine des représentations[2], bien des écrits de cette période ont justement pour objectif de montrer la réalité de ces récits. C'est en effet dans cette

1 Voir le remarquable travail d'édition et de commentaires de textes réalisé par Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani et Kathrin Utz Tremp dans *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c. - 1440 c.)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n°26, 1999.

2 À ce sujet, on lira avec profit la magistrale démonstration de Norman Cohn, dans *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantasmes et réalités*, Paris, Payot, 1982. Nous reviendrons à plusieurs reprises sur cet ouvrage et sur son importance dans l'historiographie de la sorcellerie.

première moitié du XVe siècle que des clercs et des magistrats commencent à croire, mais également à faire croire aux autres (et notamment à leurs accusés), que des personnes se rendent de nuit, souvent par voie des airs, dans des endroits isolés où ils assistent à des assemblées secrètes présidées par le diable. Lors de ces « synagogues », que plus tard on nommera « sabbats », les sorciers rendent hommage à l'Ennemi ; ils s'allient à lui par un pacte, renient la croix et profanent les sacrements de l'Église, préparent des maléfices pour répandre des maladies et détruire des récoltes ; on les imagine aussi se livrer à des danses, à des banquets, à des actes de cannibalisme et à des orgies sexuelles débridées à travers lesquelles ils commettent les actes les plus « contre-nature ». Ces agissements prennent place dans le cadre d'un vaste et angoissant complot ayant pour but de détruire la société chrétienne[3]. Cette idée d'une organisation commune, d'un groupe dissident que les sorciers formeraient contre la Chrétienté constitue le point d'aboutissement d'un processus bien plus long consistant en la cristallisation progressive des différents motifs composant l'imaginaire du sabbat. Mais d'abord, il fallait que la magie devînt hérésie diabolique ; il fallait que le magicien devînt sorcier.

La fin du Moyen Âge voit se dessiner un tournant dans la façon dont on perçoit le diable et les puissances maléfiques en général : Alain Boureau a montré comment l'on pouvait dater de la fin du XIIIe siècle la naissance de la démonologie, en tant que discipline autonome « qui s'attache non plus seulement au mode d'existence et d'action des démons mais aussi et surtout aux relations qu'ils nouent avec les humains et aux techniques de discernement des esprits mauvais qui permettent de distinguer le possédé de l'inspiré »[4]. L'époque charnière entre le XIIIe et le XIVe siècles, correspondant aux décennies 1280-1330, voit se modifier considérablement la perception que l'on a des échanges et contacts potentiels entre démons et humains. En effet, le diable et les démons semblent désormais capables d'entrer très directement en contact avec des hommes et des femmes : non seulement de leur apparaître, mais aussi de leur parler et de passer avec eux des pactes[5]. Leur présence dans le monde des hommes se fait plus concrète, et donc infiniment plus menaçante. C'est aussi l'époque où la

3 Ostorero M., « *L'Imaginaire du sabbat.* Quelques mots de présentation », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 154-157. Cette contribution à un regroupement d'articles sur *L'imaginaire du sabbat* (*op. cit.*) propose un très bref bilan sur la naissance de l'imaginaire du sabbat et sur les premiers textes qui en témoignent.

4 Boureau A., *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 17.

5 Sur toutes ces questions, voir Boureau A., *Satan hérétique, op. cit*.

perception des actes de magie, blanche ou noire, savante ou populaire, commence à changer[6]. Depuis le début du Moyen Âge, tout en les condamnant comme des superstitions, l'Église avait toléré les croyances et pratiques populaires « magiques » consistant à jeter un sort à quelqu'un dans le but de faire ou son malheur ou sa fortune. Mais de plus en plus, à partir de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe siècle, c'est le diable, ce sont les démons que les autorités voient apparaître dans la capacité à préparer et à jeter des sortilèges. Précédant toutefois ce changement de perception de la magie populaire, c'est la magie savante se pratiquant à la cour qui se trouve d'abord diabolisée, au premier sens du terme. Le pape avignonnais Jean XXII (1316-1336) entreprend ainsi en 1320 de consulter des spécialistes afin de déterminer le caractère potentiellement maléfique de la magie savante pratiquée par les magiciens de cour, fondée en grande partie sur l'astrologie, dans les cas où il s'agissait pour le praticien d'invoquer des démons afin de les mettre à son service. L'initiative est à mettre en lien avec la théologie qui, à cette époque, se préoccupe de définir plus précisément les pouvoirs du diable, étant entendu que ces derniers semblent aller grandissant. C'est également dans le cadre de cette réflexion menée à la tête de l'Église que, peu à peu, la sorcellerie se trouve assimilée à une hérésie – hérésie qui, de ce fait, n'est plus seulement une croyance erronée mais peut aussi se traduire en actes. L'Inquisition se trouve donc chargée de sa répression. Si la sorcellerie n'est au départ qu'une hérésie parmi d'autres, il n'en reste pas moins vrai qu'au cours du XIVe siècle se multiplient les procès qui l'invoquent, avec la magie, comme chef d'accusation. Ce n'est pourtant qu'au début du XVe siècle que se trouve parachevé le fantasme qui donnera lieu, en particulier à l'époque moderne, à une traque acharnée des sorciers et surtout des sorcières : celui d'une secte organisée d'individus qui, reniant Dieu et le Christ, vouent un culte à Satan[7].

Bien marquée dans le temps, la naissance de l'imaginaire du sabbat l'est aussi dans l'espace : c'est très nettement dans la partie occidentale de l'arc alpin que se déroulent les premiers procès exposant un stéréotype achevé du sorcier membre d'une secte diabolique,

6 Nous reprenons ici et dans la suite du paragraphe quelques idées essentielles d'un article synthétique de Franck Mercier sur les débuts médiévaux de la chasse aux sorcières : « L'essor de la sorcellerie au Moyen Âge : mythe ou réalité ? », dans De Cevins M.-M., Matz J.-M. (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)* », Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 399-407. Voir en particulier le paragraphe sur la diabolisation de la magie, p. 400 et suivantes.

7 Voir la synthèse de Brian Levack, *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, Paris, Champ Vallon, 1991. La notion de « concept cumulatif de sorcellerie » rend compte de l'ambiguïté de la définition du sorcier, entre individu pratiquant la magie et personne vouant un culte au diable.

avec tous les agissements et caractéristiques que cela implique[8]. Les diocèses de Lausanne, de Sion et de Genève sont les premiers touchés par ces épidémies de procès de sorcellerie, ainsi que les territoires de la Savoie et du Dauphiné. Comme l'a souligné Carlo Ginzburg[9], il s'agit de lieux où, au XIVe siècle, les inquisiteurs traquaient les hérésies dans les montagnes ; des lieux aussi où se retrouvent en grand nombre les juifs, groupe traditionnellement suspecté de complots, d'empoisonnements, de meurtres et de cannibalisme rituels, après avoir été, en 1394, définitivement chassés du royaume de France. En outre, il faut prendre en compte, au début du XVe siècle, un phénomène important de recomposition des territoires et des pouvoirs politiques dans la région. La sorcellerie étant devenue une hérésie, elle-même élevée à la fin du XIIe siècle au rang de crime de lèse-majesté[10], le fait qu'elle soit devenue presque par excellence le signe d'une rébellion contre l'autorité établie joue évidemment un rôle. Jacques Chiffoleau montre ainsi que les affaires impliquant diables et démons fleurissent aux moments et aux endroits où un pouvoir qui se veut suprême lutte pour s'imposer[11]. Aussi ne faut-il sans doute pas surestimer la part du hasard à propos d'une géographie si spécifiquement délimitée. Ceci posé, il est temps de recentrer le propos sur ce qui fait la spécificité de notre sujet.

En choisissant de travailler sur les nourritures diaboliques dans l'imaginaire du sabbat, nous prenons le parti de nous concentrer sur l'un des motifs du fantasme. À l'exception peut-être du vol magique des sorciers, les différents éléments qui composent l'imaginaire du sabbat ne sont pas neufs : le reniement de la croix, la profanation des sacrements, l'adoration d'un être ou d'une idole en lieu et place du Christ, le complot, la confection de poisons, le meurtre d'enfants et leur consommation collective, les orgies sexuelles sont des actes que l'on avait déjà imputés, précédemment, aux hérétiques, aux juifs, ou aux lépreux[12]. Ils s'inscrivent dans

8 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.* ; voir en particulier l'introduction.

9 Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992.

10 Chiffoleau J., « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25, 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988*, Rome, ÉFR, 1993, p. 183-213.

11 Voir, à ce sujet, deux articles de Jacques Chiffoleau : « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 45e année, n°2, 1990, p. 289-324 ; et « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIIIe au XVe siècle », dans *L'aveu, Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde (Rome, 28-30 mars 1984)*, Rome, ÉFR, n°88, 1986, p. 341-380.

12 Voir, entre autres : Iogna-Prat D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2000, p. 186 ; Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.* ; Nagy A., *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*,

une tradition polémique et hérésiologique qui justifie, du moins en partie, leur intégration dans le stéréotype du sabbat[13]. Tous, néanmoins, n'ont pas la même importance dans l'économie du fantasme. C'est ainsi, par exemple, qu'une « synagogue » ne peut se concevoir sans un élément qui fasse office d'hommage au diable[14]. Que la fabrication de maléfices ou l'accomplissement de différents méfaits dans le but de nuire aux hommes et aux bêtes constitue quasiment un passage obligé ne doit pas non plus étonner : la ruine de la Chrétienté n'est-elle pas l'un des buts désignés de la secte ? En revanche, un repas réunissant les sorciers et les sorcières en compagnie du diable n'est pas *nécessaire* dans le sabbat ; la prise de nourriture ne semble être ni le lieu d'un hommage, ni le moment où l'on prévoit des maléfices. Au fond, on a bien envie d'écrire que le sabbat pourrait tout à fait se passer de ce banquet. Et pourtant. Si la commensalité diabolique n'apparaît pas dans tous les textes du XVe siècle qui, parvenus jusqu'à nous, dépeignent le sabbat, elle est présente dans nombre d'entre eux ; en outre, fait qui peut être significatif, elle est mentionnée dans tous les textes qui montrent le plus précocement le stéréotype du sabbat[15]. Le cadre de cette commensalité, certes, n'est pas homogène : tantôt on voit les sorciers banqueter sur le lieu de la réunion, en général un endroit isolé, à l'écart du reste du monde ; tantôt au contraire les sorciers suivront l'Ennemi pour aller piller les caves des riches bourgeois de la ville ; tantôt enfin, ils enlèveront et tueront des enfants pour les manger, dans ou hors de l'assemblée[16]. Malgré cette hétérogénéité, le motif revient suffisamment souvent pour que l'on puisse considérer qu'il fait réellement partie de l'imaginaire du sabbat : c'est ainsi qu'il constitue, à notre sens, un élément qui ne manque pas d'intriguer. D'autant que, de tous les éléments du stéréotype, le repas – sauf quand il se compose de chair humaine – est peut-être le moins étonnant, le plus banal, au sens où contrairement au fait de chevaucher un bâton dans les airs ou de rendre hommage au diable, le partage d'un repas est, pour les gens de la fin du Moyen Âge comme pour nous, une expérience quotidienne. De ce fait, sur le plan historiographique, l'étude de ce sujet se conçoit

Brepols, Turnhout, 2009.

13 Voir, par exemple, Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières, op. cit.* L'auteur démontre, de façon nous semble-t-il assez convaincante, comment de vieux éléments de la propagande anti-juive et anti-hérétique glissent sur ces « nouvelles sectes » de sorciers.

14 Ce motif apparaît en effet systématiquement dans chacune de nos sources.

15 C'est le cas pour la totalité des textes rassemblés par Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani et Kathrin Utz Tremp dans *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*

16 Pour exemple de ces différents cadres de commensalité, on peut citer, parmi bien d'autres, le *Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion*, de Hans Fründ ; le traité anonyme intitulé *Errores gazariorum seu illorum qui scopam uel baculum equitare probantur* ; le traité de Claude Tholosan (*Vt magorum et maleficiorum errores*). Ces trois textes sont édités et traduits dans *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit*.

à nos yeux comme sis à la croisée de plusieurs domaines qui semblent peut-être, au premier abord, ne pas avoir grand chose en commun. Arrêtons-nous y, pour pouvoir ensuite réfléchir à la manière dont il convient de traiter notre sujet.

Un bilan historiographique : l'alimentation sabbatique à la croisée des chemins

Le premier de ces domaines, qui a fait couler beaucoup d'encre aux XIXe et XXe siècles en raison des émotions et des multiples débats qu'il a suscités, concerne le phénomène qu'il est convenu de désigner sous l'expression de « chasse aux sorcières ». Le terme est commode mais ne nous semble pas tout à fait approprié ; au XVe siècle, alors que s'allument les premiers bûchers destinés à brûler ce type bien particulier d'hérétiques, ces derniers peuvent en effet aussi bien être des hommes que des femmes. À l'intérieur de ce phénomène, il nous revient d'examiner plus particulièrement le fantasme stéréotypé du sabbat des sorciers : tous les actes et pratiques qui sont attribués aux sectateurs du diable, du vol magique qui les emmène sur le lieu de la réunion jusqu'aux turpitudes commises avec les démons, en passant par l'adoration diabolique. Par ailleurs, suivant en cela les tendances de la recherche historique de ces dernières années sur la sorcellerie, il nous semble nécessaire d'aborder la question de l'imaginaire du sabbat sous l'angle de la théologie d'une part, tant il est vrai que la réflexion démonologique n'est pas sans jouer un rôle dans la cristallisation et la diffusion de l'imaginaire du sabbat[17] ; sous l'angle politico-juridique d'autre part, dans la mesure où, comme on l'a dit, la sorcellerie en tant qu'hérésie est devenu un crime en ce Moyen Âge finissant[18]. Tout en prenant en compte l'ensemble de cet imaginaire du sabbat, nous nous focalisons sur un point précis du fantasme : la nourriture consommée par les sorciers lors du sabbat et les pratiques alimentaires enseignées par le diable. C'est à ce moment que notre étude recoupe un autre domaine de recherche : l'alimentation et les pratiques alimentaires, que nous chercherons à approcher du point de vue de l'histoire et de l'anthropologie. Dans la mesure où les consommations dont nous traitons relèvent de l'imaginaire, c'est essentiellement l'approche culturelle et symbolique qui nous intéressera. Le bilan historiographique que nous développons ici a pour but de poser, dans chacun de ces domaines, les grands jalons de la

17 Boureau A., *Satan hérétique, op. cit.*
18 Chiffoleau J., « Sur le crime de majesté médiéval », *art. cit.*

recherche historique, ou du moins ceux sans lesquels l'appréhension de notre sujet ne serait pas possible.

La sorcellerie et l'imaginaire du sabbat : quelques étapes majeures

Nous n'avons pas l'ambition ici de retracer toute l'historiographie d'un phénomène qui a fait couler autant d'encre que celui de la chasse aux sorciers et aux sorcières. Depuis *La Sorcière*[19] de Jules Michelet en 1862 jusqu'à des ouvrages très récents, pléthore d'analyses ont vu le jour, auxquelles l'histoire sert de base pour développer des thèses très orientées idéologiquement ou politiquement : les sorcières et leurs balais peuvent ainsi fort commodément se faire les chevaux de bataille de l'anticléricalisme aussi bien que d'un certain féminisme extrémiste et revanchard. Nous avons donc pris le parti d'évoquer l'historiographie de ce phénomène depuis la parution, en 1975, de l'ouvrage de Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, traduit en français en 1982 sous le titre de *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge*[20]. Cette monographie nous semble constituer un jalon essentiel dans la manière dont les chercheurs ont au fil du temps abordé ce sujet, car elle a permis de replacer la recherche sur des bases à peu près saines, et ce à deux niveaux : d'une part en démontrant clairement que les agissements des sectateurs du diable tels que décrits dans les sources renvoient à un pur fantasme et non à des pratiques réelles, ce qui n'était alors pas une évidence ; d'autre part en re-délimitant le corpus de sources sur lequel il faut travailler quand on veut se faire l'historien de ce phénomène. Revenons succinctement sur chacun de ces deux points.

L'idée que la chasse aux sorcières a été dirigée contre une véritable secte païenne ou anti-chrétienne remonte au second quart du XIXe siècle : c'est, semble-t-il, Karl Ernst Jarcke qui soutient le premier cette thèse dans une revue juridique en 1828[21]. Avec diverses variantes, elle est largement développée par la suite, par plusieurs savants. Michelet, dans *La Sorcière*[22], fait de la sorcellerie une résistance à l'ordre établi en même temps que la célébration d'un culte de la fertilité. Cette dernière idée connut une fortune spectaculaire en étant soutenue par Margaret Murray, égyptologue, archéologue et folkloriste dans un ouvrage paru en 1921 et intitulé *The witch-cult in western Europe*[23]. En se basant sur des procès et des affaires de

19 Michelet J., *La Sorcière*, Paris, 1867.
20 Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*
21 *Idem*, p. 134.
22 Michelet J., *La Sorcière , op. cit.*
23 Murray M., *The witch-cult in western Europe*, Oxford, 1962.

sorcellerie ayant essentiellement eu lieu à l'époque moderne, elle soutient que ces derniers seraient en fait l'indice de l'existence d'un culte pré-chrétien de la fertilité, pratiqué partout en Europe, par des fidèles de toutes les classes sociales ; le dieu de ces « sorciers » et « sorcières » était selon elle un personnage cornu à deux visages, que les Romains nommaient Dianus ou Janus. Les inquisiteurs, en observateurs extérieurs et *a priori* méfiants, auraient immédiatement pris cette divinité pour le diable. Bien que fortement critiquée par certains, la thèse n'en eut pas moins un succès retentissant, défendue qu'elle fut par d'autres savants. En fait, si l'ouvrage de Norman Cohn marque un jalon, c'est bien parce qu'il démonte complètement cette théorie en retournant aux sources citées par Margaret Murray et en démontrant les limites de sa démarche historique. Il s'avère en fait que Murray a opéré dans les sources qu'elle cite de larges coupes, de sorte que les passages mis en exergue dans son ouvrage montrent un sabbat qui, expurgé de ses composants les plus fantastiques (métamorphoses, voyages aériens) ou les plus dérangeants (orgies sexuelles), peut paraître plausible. Restaurées dans leur intégralité, les sources de Murray, comme toutes celles qui décrivent le sabbat, dépeignent une cérémonie largement composée d'éléments que la raison se refuse à considérer comme possibles.

Cette théorie n'est que la première des deux que l'ouvrage de Norman Cohn réfute. La plupart des savants ayant refusé l'interprétation de Murray prenaient position pour une autre qui consistait à postuler que l'imaginaire stéréotypé du sabbat serait né entre la fin du XIIIe et le milieu du XIVe siècle lors de la répression menée par l'Inquisition contre l'hérésie cathare (ou ce qui a été perçu et désigné comme tel) dans le nord de l'Italie et le sud de la France ; le lien entre traque des cathares et chasse aux sorciers aurait alors notamment été assuré par les inquisiteurs de Toulouse et de Carcassonne. Les scientifiques dont il est question soutenaient cette théorie en s'appuyant sur plusieurs affaires judiciaires, considérées alors comme les conséquences directes de la naissance du stéréotype : un femme aurait ainsi été brûlée vive à Toulouse en 1275, un procès de sorcellerie collectif aurait conduit dès 1335 plusieurs femmes sur le bûcher dans la même ville. D'autres affaires du même type auraient ainsi eu lieu au cours du XIVe siècle, ayant mené, entre autres, à de gigantesques autodafés à Toulouse et Carcassonne en 1350 ; on aurait respectivement brûlé dans ces deux villes quatre cents et deux cents individus. Sur la base de ces documents, il était donc admis que la naissance du stéréotype du sabbat se situait au plus tard au début du XIVe siècle. La contribution de Norman Cohn modifie du tout au tout les conditions de la recherche sur l'histoire de la sorcellerie dans

la mesure où il démontre que ces marqueurs chronologiques sont entièrement à revoir. Il s'attache en effet à prouver que les sources sur lesquelles se sont bâties les études sur le sujet ne sont ni plus ni moins que des faux ; ces procès n'ont en fait jamais eu lieu. Leur existence dans la chronologie « classique » du phénomène de la chasse aux sorcières repose sur trois faux, successivement élaborés aux XVe, XVIe et XIXe siècles ; la supercherie la plus énorme étant sans doute la dernière, que l'on doit à un écrivain quelque peu mythomane et tout à fait expert en matière d'imposture, répondant au nom d'Étienne-Léon de Lamothe-Langon. Il inventa ainsi purement et simplement, dans son *Histoire de l'Inquisition en France*[24], les sabbats toulousains des années 1330-1335. Repris en toute bonne foi par Joseph Hansen dans l'imposante anthologie de sources sur la sorcellerie qu'il fit paraître en 1901[25], les sabbats du XIVe siècle abusèrent ainsi les historiens pendant près de cent cinquante ans. Essentiel, l'ouvrage de Norman Cohn l'est donc doublement : parce qu'il établit que le stéréotype du sabbat renvoie à une secte imaginaire, et parce que le corpus de sources sur le sujet se trouve épuré des faux sabbats du XIVe siècle ; de sorte que l'on admet aujourd'hui que l'imaginaire du sabbat ne naît que vers 1420-1430.

Aujourd'hui, la communauté scientifique reconnaît donc très largement que le sabbat des sorcières renvoie à un fantasme. Le comment et le pourquoi de son élaboration restent toutefois fortement débattus. Nous voulons évoquer ici la question de l'origine sociale du stéréotype : est-il plutôt issu d'une réflexion savante ou davantage marqué par un imaginaire populaire, « folklorique » ? Cette question a été au cœur d'un essai de Carlo Ginzburg paru en 1989, *Storia notturna : una decifrazione del sabba*, et traduit en français en 1992 sous le titre *Le sabbat des sorcières*[26]. Notons au passage l'important écart entre le titre original et le titre de la traduction française, qui tend peut-être à induire en erreur le lecteur francophone, car le sabbat des sorcières est finalement loin de constituer l'objet principal de l'étude : à cet égard, le titre italien, en évoquant « *una decifrazione* » (un déchiffrage, un décryptage) du sabbat, nous semble de loin plus pertinent. Il s'agit en fait d'une enquête très élargie dans l'espace et dans le temps qui prend pour bases les écarts qu'a cru pouvoir déceler l'auteur entre les questions des juges et les réponses des accusés dans des procès de sorcellerie. À travers ces

24 Lamothe-Langon É.-L., *Histoire de l'Inquisition en France*, Paris, 1829.
25 Hansen J., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter,* Bonn, Universitäts Buchdruckerei und Verlag, 1901.
26 Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*

« fractures » entre les récits des interrogés et les stéréotypes des magistrats, l'auteur perçoit des couches plus anciennes de croyances populaires, ce qui l'amène à supposer l'existence de « racines folkloriques du sabbat ». Il décèle notamment dans le stéréotype des éléments qui ne seraient pas issus de l'image inquisitoriale, et qui pour lui s'intègrent mal dans le sabbat : le vol nocturne, les métamorphoses en animaux, mais également le fait de banqueter nuitamment avec un esprit ou un démon et de le suivre pour aller piller les réserves des plus riches.

Au terme d'une enquête mêlant histoire, morphologie et anthropologie sur ces motifs, Carlo Ginzburg montre que ces éléments proviennent de ce qu'il appelle une « couche souterraine de mythologie eurasiatique ». Une partie de notre patrimoine culturel proviendrait ainsi des nomades des steppes et des chamanes d'Asie centrale et septentrionale. Ces éléments non-issus de la culture savante se rattacheraient notamment au thème du voyage, en esprit ou en extase, des vivants vers le monde des morts : ce que Carlo Ginzburg nomme le « noyau folklorique du sabbat ». Dans cette perspective, l'imaginaire du sabbat constituerait donc un compromis entre stéréotype inquisitorial et culture populaire ; nous concerne tout particulièrement l'hypothèse proposant de voir dans la nourriture et le banquet sabbatiques l'un de ces éléments folkloriques. L'auteur tend toutefois à insister sur cette dernière dimension : pour lui le stéréotype s'enracine dans une « mythologie populaire ». Il s'oppose en cela à la thèse développée auparavant dans *Europe's Inner Demons* par Norman Cohn, pour lequel l'imaginaire du sabbat reprend en majeure partie de vieux stéréotypes négatifs basés sur les orgies sexuelles, l'anthropophagie ritualisée et l'adoration de divinités animales. En tant qu'exprimant des peurs séculaires, souvent inconscientes, ces stéréotypes auraient été projetés sur les juifs, les premiers chrétiens, les hérétiques puis les sorciers : une image, donc, presque exclusivement formée par les persécuteurs. On admet désormais que le stéréotype du sabbat, même s'il est effectivement rejoint par des éléments de mythologie populaire, est essentiellement une construction savante : on y perçoit notamment les empreintes de la réflexion théologique et juridique. C'est ainsi que Jacques Chiffoleau écrit à propos de la thèse de Carlo Ginzburg qu'il faudrait prendre en compte « que les mythes sont aussi nombreux et aussi forts du côté des juges, qu'ils nécessitent eux aussi une lecture anthropologique, et que le "compromis" résulte évidemment d'un rapport de force, d'un rapport de pouvoirs dynamique qui se développe dans une violence terrible »[27]. En ce qui concerne le motif alimentaire,

27 Voir Chiffoleau J., « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIIIe au XVe siècle », *art. cit*. p. 377 ; et Boureau A., *Satan hérétique, op. cit.*

cependant, personne n'est réellement revenu dessus ; comme on le comprendra aisément, la question de savoir si l'on peut prêter aux nourritures sabbatiques une origine folklorique nous intéresse donc particulièrement. Aussi est-ce un point sur lequel nous serons amenée à revenir.

Les années 1990 et le début du XXIe siècle : édition de sources et nouvelles études

Depuis le début des années 1990, la recherche sur les débuts de la sorcellerie a été marquée à la fois par de nouvelles études et par un important travail d'édition de sources. Les travaux d'édition sont majoritairement le fait d'une équipe de chercheurs de l'université de Lausanne, sous l'égide d'Agostino Paravicini Bagliani. Nous intéresse en particulier une série d'ouvrages parus dans la collection des *Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale* : d'une part *L'imaginaire du sabbat*[28], œuvre collective éditant plusieurs textes des décennies 1430-1440, et qui présente à leur sujet des analyses fines, permettant d'en cerner les particularités et les enjeux ; d'autre part un ensemble de travaux consacrés à l'édition et l'étude d'un registre conservé aux Archives Cantonales Vaudoises sous la cote Ac 29, et contenant d'assez nombreux procès de sorcellerie ayant eu lieu entre 1438 et 1528 en Suisse romande[29]. Le début du XXIe siècle a en outre vu l'organisation de plusieurs colloques et la parution d'assez nombreux travaux qui, en s'intéressant à l'imaginaire du sabbat et aux persécutions qu'il entraîne, font une large place à des approches fondées sur le domaine politico-juridique ou la théologie. Il s'agit en effet de domaines intrinsèquement liés au sabbat et à la répression de la sorcellerie en général.

L'assimilation de la sorcellerie à une hérésie est réalisée au XIVe siècle : c'est notamment l'objet de la bulle *Super illius specula*, qui aurait été fulminée en 1326 par Jean XXII[30]. De ce fait, la sorcellerie atteignait le rang de crime de lèse-majesté. Et en effet, dans le corpus de sources que nous avons rassemblé, la sorcellerie est avant tout un crime dont des hommes et des femmes se sont rendus coupables, justifiant ainsi arrestations,

28 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*

29 En particulier Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, CLHM, 1995 ; Maier E., *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Lausanne, CHLM, 1996 ; Modestin G., *Le diable chez l'évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne* (vers 1460), Lausanne, CLHM, 1999 ; Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises (1438-1528),* Lausanne, CHLM, 2007. Nous reviendrons beaucoup plus longuement sur ce registre et ces études au cours de la présentation de nos sources.

30 On emploie ici le conditionnel dans la mesure où pèsent sur ce document des soupçons d'inauthenticité, sans que ceux-ci aient encore pu être confirmés.

interrogatoires et condamnations. En ce qui concerne les liens entre l'hérésie, le droit et le politique, il importe de noter l'influence des travaux de Jacques Chiffoleau, au premier rang desquels une série de stimulants articles. Dans « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIIIe au XVe siècle »[31], l'historien réétudie le passage de la procédure accusatoire à la procédure inquisitoire, dont il est connu qu'elle fut largement utilisée à la fin du Moyen Âge, notamment sous sa forme extraordinaire, pour la répression des hérésies. S'interrogeant sur les fonctions et les significations de l'aveu, il met en lumière les liens fondamentaux entre la torture, l'aveu, le secret, et l'occulte qui entoure les activités de ces sectes clandestines (de lépreux, de juifs, d'hérétiques...ou de sectateurs du diable) dont on craint l'existence car elles représentent des menaces majeures pour le pouvoir de l'État moderne alors en construction[32]. Le droit rejoint ici le politique (mais s'en est-il jamais séparé ?) ; en effet, hissée en tant qu'hérésie au rang de *crimen maiestatis*, l'accusation de sorcellerie ou d'accointance avec les démons donne lieu à des épidémies de procès dès lors que le pouvoir royal ou papal peine à s'imposer. De sorte que « faire croire au sabbat dans et par la torture, c'est aussi toujours faire croire à la toute-puissance du Prince »[33]. En reprenant ces conclusions dans « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle »[34], l'auteur s'interroge sur le statut de l'indicible dans les procès. Il montre comment – parce que le *nefandum* se rapproche peu à peu de l'hérésie, notamment via le concept de crime contre-nature, auquel il a consacré un autre article[35] – le fait de faire dire l'indicible revient à percer l'occulte. Même s'il faut pour cela combattre le mal par le mal et utiliser dans la procédure inquisitoire le secret et la torture, cette extorsion de l'aveu des crimes les plus graves a justement pour but de forcer l'accusé à respecter cet autre silence – celui-ci légitime – qui entoure le pouvoir, la Majesté. En mettant en lien, dans ces deux articles, les procès de sorcellerie et les évolutions du rapport au pouvoir, Jacques Chiffoleau souligne brillamment tout ce que le fantasme du sabbat a à voir avec l'histoire du politique. Ces travaux, écrits à la fin des années 1980 et au cours de la décennie 1990, ont largement influencé les études postérieures sur le sujet. Dans cet ordre d'idées, il nous faut signaler l'ouvrage issu de la thèse

31 Chiffoleau J., « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIIIe au XVe siècle », *art. cit.*

32 À propos du crime de majesté, voir aussi, de même auteur, « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25, 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988*, Rome, ÉFR, 1993, p. 183-213.

33 *Idem*, p. 378.

34 Chiffoleau J., « Dire l'indicible... » *art. cit.*

35 Chiffoleau J., « *Contra Naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », *Micrologus*, n°4, 1996, p. 265-312.

de doctorat de Franck Mercier, qui met en œuvre les théories de J. Chiffoleau en proposant une relecture de l'une des plus grandes affaires de sorcellerie du XVe siècle, la Vauderie d'Arras de 1459-1460[36]. L'étude des liens entre pouvoir et persécution, et l'écriture d'une histoire politique des chasses aux sorcières représentent ainsi une piste féconde des recherches actuelles[37].

D'autre part, il convient de prêter attention à un assez grand nombre de belles études qui s'intéressent à l'imaginaire du sabbat sous l'angle de la théologie, et plus particulièrement de la démonologie. On a cité plus haut le *Satan hérétique*, d'Alain Boureau[38], consacré à ce tournant théologique faisant naître la démonologie scolastique qui, en remodelant les rapports entre les hommes et les démons, rend possible, par la suite, la formation de l'imaginaire du sabbat. Toutefois, de par les bornes chronologiques dans lesquelles s'inscrit cet ouvrage (1280-1330), il ne fait qu'une place très réduite au stéréotype du sabbat. On ne peut en dire autant du volumineux ouvrage issu de la thèse de doctorat de Martine Ostorero, qui s'impose comme une historienne majeure pour notre sujet. Dans *Le diable au sabbat*[39], elle étudie très précisément les traités de trois théologiens français qui, au milieu du XVe siècle, s'appliquent chacun à discuter puis justifier sur le plan théorique la réalité du sabbat, pour encourager aussi la répression. L'analyse serrée de ces trois textes ne l'empêche pas de les remettre aussi en perspective avec des textes antérieurs – notamment les premières sources édités dans *L'imaginaire du sabbat* – mais également contemporains ou légèrement postérieurs, comme les sources en lien avec la Vauderie d'Arras. Précédant toutefois cet ouvrage, d'autres travaux s'étaient déjà intéressés au lien entre démonologie et sorcellerie. Dans la revue *Médiévales*, le printemps 2003 avait vu la parution d'un dossier mettant « Le diable en procès », pour l'étudier « comme un pan de l'anthropologie chrétienne » et proposer des pistes de réflexion

36 Mercier F., *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'automne du Moyen Âge,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006. Voir aussi, du même auteur, et également sur le thème du lien entre chasse aux sorcières et enjeux de pouvoir « Le diable à Lisieux ? Fragments retrouvés d'un sabbat sous l'épiscopat de Thomas Basin (1463) », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes,* n° 22, 2011, p. 255-278.

37 Voir par exemple Ostorero M., Modestin G., Utz Tremp K. (textes réunis par), *Chasses aux sorcières et démonologie, entre discours et pratiques (XIVe- XVIIe siècles)*, Florence, Edizioni del Galluzo, 2010. Le volume réunit dix-huit contributions issues du colloque international tenu à l'Université de Lausanne du 1er au 3 octobre 2008 : la première partie est justement consacré à la relation entre enjeux de pouvoir et chasses aux sorciers.

38 Boureau A., *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330), op. cit.*

39 Ostorero M., *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2011. On signale également au passage le compte-rendu synthétique qu'en a fait Julien Véronèse « Martine Ostorero, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)* », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2011, mis en ligne le 28 mai 2012, consulté le 06 juin 2014. URL : http://crm.revues.org/12697.

afin de comprendre « le rôle de la scolastique juridique et théologique dans la répression de la sorcellerie et l'essor de la démonologie »[40]. Le prisme de la théologie, qu'elle concerne le diable ou d'autres sujets comme l'eucharistie (qui retiendra aussi notre attention), a conduit à la production de stimulants travaux sur l'imaginaire du sabbat. Certaines thématiques nous intéressent particulièrement, comme le fait de voir le sabbat comme une parodie des doctrines et principes chrétiens[41] ou comme la répercussion de débats liturgiques contemporains[42]. Il nous faut encore citer les travaux qui, sous la plume de Martine Ostorero, Maaike Van der Lugt, Alain Bourreau ou encore Franck Mercier, envisagent un point capital pour notre réflexion : le statut du corps (du diable ou des sorciers) au sabbat[43]. Dans un souci de clarté, nous identifions ici différents thèmes, mais il importe de préciser que la plupart d'entre eux se mêlent et se recoupent – de la même manière que la théologie et la démonologie ne doivent pas être comprises, dans le cas présent, comme séparées du domaine politique.

Recentrons toutefois notre propos sur le stéréotype du sabbat proprement dit. Il nous faut souligner que les travaux mentionnés au cours de ce bref parcours historiographique ne font pas une place égale à tous les motifs du fantasme. Le vol nocturne des sorciers, par exemple, a retenu une certaine attention : dans *L'imaginaire du sabbat*, ouvrage collectif

40 Ostorero M., Anheim É., « Le diable en procès », *Médiévales*, n°44, 2003, p. 5-16.

41 Mercier F., « Une Parodie de la présence réelle : l'adoration de Satan dans les manuscrits de la cour de Bourgogne (XVe siècle) », *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, n° 46, vol. 2, Paris, 2009, p. 1001-1017. Franck Mercier étudie dans cet article la manière dont, à travers l'iconographie, le diable est montré comme tentant – en vain, bien sûr – d'usurper la majesté divine. D'autres travaux plus anciens, également intéressants pour nous, ont déjà étudié le thème de l'inversion ou de la subversion au sabbat : voir notamment Paravy P., « Faire Croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XVe siècle », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École Française de Rome, 1981. p. 119-130.

42 Anheim É., « Rituels sabbatiques et contestation évangélique (v. 1430) », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 167-175.

43 Alain Bourreau avait consacré un article précurseur à ce sujet : « Le sabbat et la question scolastique de la personne », dans Jacques-Chaquin N. et Préaud M. (textes réunis par), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles. Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993, p. 33-46. Les travaux de Maaike Van der Lugt ne se fondent pas spécifiquement sur le sabbat, mais ils n'en délivrent pas moins des éléments essentiels sur la possibilité du diable d'assumer un corps. Voir Van der Lugt M., « La personne manquée. Démons, cadavres et *opera uitae* du début du XIIe siècle à Thomas d'Aquin », *Micrologus,* n° 7, 1999, p. 205-21 ; et *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
Dans « *Membra diaboli* : remarques sur le statut et l'imaginaire du corps sorcier au XVe siècle », *Cahiers de Recherches Médiévales*, n°13, 2006, p. 181-193, Franck Mercier s'intéresse au corps du sorcier et peut ainsi envisager la secte comme une sorte de réplique pervertie de l'Église chrétienne. Le corps des démons, par le biais de leur présence olfactive, fait enfin l'objet d'un article de Martine Ostorero : « L'odeur fétide des démons : une preuve de leur présence corporelle au sabbat », Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 15-17 mars 2012, non encore édités. Nous la remercions infiniment de nous avoir permis de consulter ce document.

consacré à l'édition et au commentaire des sources précoces sur l'imaginaire du sabbat, ce motif fait l'objet de plusieurs paragraphes[44]. Franck Mercier lui a par ailleurs consacré un article[45] et Martine Ostorero lui a dédié, dans sa thèse, de très nombreuses pages[46]. De même, l'idée de complot et le thème des poudres maléfiques ont été étudiés à la fois par Carlo Ginzburg[47] et par les commentateurs des textes les plus précoces sur le sabbat[48]. En revanche, le motif du banquet du diable nous semble n'avoir été que très peu traité. Si le cannibalisme infantile fait ainsi l'objet d'un paragraphe dans le commentaire de Martine Ostorero sur les *Errores gazariorum*[49], à notre connaissance, aucun travail n'a encore été consacré à l'analyse des nourritures consommées dans le cadre du sabbat au travers d'un corpus de sources mises en série et comparées ; d'où l'intérêt de la présente recherche. L'étude de l'alimentation sabbatique doit bien entendu s'inscrire dans l'historiographie de la sorcellerie ; mais elle relève également d'un autre large domaine de recherches, sur lequel il faut maintenant se pencher.

L'alimentation : un champ de recherches anthropologiques puis historiques

Les recherches historiques sur l'alimentation s'inspirent en large partie d'une approche qui fut d'abord initiée par l'anthropologie. On commencera donc par évoquer rapidement les travaux anthropologiques avant d'envisager la manière dont les historiens se sont appropriés cet objet. Au-delà d'un besoin vital, l'anthropologie considère l'alimentation comme « un fait social et culturel total, qui associe des procédures de sélection, d'acquisition, de conservation et de préparation des aliments, des savoirs – y compris en matière de diététique –, des conduites, des représentations, des mythes, etc »[50]. Elle prend ainsi pour objet les pratiques, comportements, croyances et représentations mentales autour de l'alimentation et de la nourriture : on pense, par exemple, aux distinctions faites dans nombre de sociétés entre les aliments permis et interdits, purs et impurs. L'anthropologie de l'alimentation naît dans les années 1930, dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale. Pourtant, elle ne gagne véritablement ses lettres de noblesses que quelques décennies plus tard, avec les travaux de

44 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.,* p. 215-219 p. 321-322.
45 Mercier F. « Un imaginaire efficace ? Le sabbat et le vol magique des sorcières au XVe siècle », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 153-175.
46 Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* voir en particulier la cinquième partie de l'œuvre. Le vol magique est en effet très fortement lié à la question de la réalité du sabbat, comme on le verra plus loin.
47 Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*
48 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*
49 *Idem*, p. 320-321.
50 Hubert A., « Alimentation », dans Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

Claude Lévi-Strauss sur la cuisine[51]. En soulignant l'universalité de la cuisine (l'anthropologie entend par là toutes les opérations par lesquelles les humains transforment les produits de leur environnement – obtenus par la chasse, la pêche, la cueillette, l'agriculture, l'échange ou le commerce – afin d'en faire des aliments assimilables par l'homme[52]), ce dernier envisage les pratiques culinaires sous l'angle de l'analyse structurale et, à partir de mythes américains, met au point sa théorie du triangle culinaire : les différents modes de consommation, c'est-à-dire principalement le cru, le cuit et le pourri, se trouvent ainsi intégrés dans un schéma faisant apparaître toute une série d'oppositions et d'analogies (notamment les couples nature/culture, élaboré/non-élaboré)[53].

Les méthodes et les concepts de l'anthropologie influencent particulièrement les historiens à partir des années 1960-1970, où se développe une approche des sociétés basée sur la pluridisciplinarité qu'il est convenu d'appeler l'anthropologie historique[54]. Le concept n'est pas absolument nouveau : dès 1924, l'ouvrage pionnier de Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*[55], en se penchant sur le vaste domaine des croyances et des représentations, engage selon l'expression d'Alban Bensa « une réflexion transhistorique de type anthropologique qu'il dénomme “histoire des mentalités” »[56]. Ce n'est pourtant qu'une quarantaine d'années plus tard, avec l'essor justement de cette histoire des mentalités, que les historiens s'approprient un certain nombre des thèmes de prédilection de l'anthropologie, comme les mythes, les rites, les relations de parenté, le corps, la sexualité ou précisément l'alimentation. Un bref retour en arrière nous permettra de retracer les évolutions de la recherche en histoire dans ce domaine[57].

L'histoire de l'alimentation est un jeune champ d'étude, bien que la curiosité pour les pratiques culinaires et alimentaires ne soit pas un phénomène récent : au XVIIIe siècle, à une

51 Lévi-Strauss C., *Mythologiques, I : Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.
52 Mahias M.-C., « Cuisine », dans Bonte P., Izard M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
53 Voir Lévi-Strauss C., « Le triangle culinaire », *L'Arc,* n°26, 1965, p. 19-29.
54 Offenstadt N., « Anthropologie historique », dans Offenstadt N. (dir.), *Les mots de l'historien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009.
55 Bloch M., *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Istra, 1924.
56 Bensa A., « Anthropologie et histoire », dans Delacroix C., Dosse F., Garcia P., Offenstadt N. (dir.), *Historiographie, concepts et débats, tome 1*, Paris, Gallimard, 2010.
57 Nous reprenons ici les grandes étapes d'une utile synthèse sur le sujet, dans Bove B., *Le temps de la guerre de Cent Ans : 1328-1453*, Paris, Belin, 2009, p. 565-596.

époque où se modifie le goût occidental, un intérêt se dessine pour la culture alimentaire plus ancienne, qui tire toutefois le sujet davantage du côté du pittoresque que de la science historique. Mais au XIXe et au début du XXe siècle, ce n'est pas le type d'histoire qui retient l'attention des historiens méthodistes, et ce champ d'étude reste dans l'ombre. Ce n'est que depuis les années 1960 que les historiens de l'école des Annales se sont intéressés à la question. La volonté de faire une histoire des masses, une histoire qui soit totale, conduit Lucien Febvre à lancer dans les *Annales* une vaste enquête ayant pour objet la vie matérielle des populations : sur l'alimentation, l'habitat, le vêtement, les techniques... En ce qui concerne l'alimentation, les historiens se préoccupent alors surtout d'étudier la conjoncture économique en lien avec les famines, puis de mettre au jour les régimes des différents groupes de population, jusqu'à tenter de calculer pour chacun d'entre eux la proportion de lipides, glucides, protides, vitamines et sels minéraux dans sa ration quotidienne. On est aujourd'hui largement revenu sur une telle approche, étant donné que, sauf pour quelques groupes dont les rations alimentaires sont assez bien documentées du fait de la tenue de registres (marins, soldats, collégiens, hôpitaux...), les sources manquent largement pour évaluer la quantité de calories absorbées par jour et par personne. Pour les paysans par exemple, dont chacun sait qu'ils constituent une proportion écrasante de la population au Moyen Âge comme à l'époque moderne, bien trop grande est la part des consommations dont on ne garde aucune trace.

À partir de la fin des années 1970 et surtout dans les années 1980, en s'enrichissant des travaux effectués par les anthropologues notamment sur la symbolique des aliments, les pratiques culinaires et les manières de table, les historiens commencent à mener des recherches selon une approche culturelle : on citera notamment les noms de Bruno Laurioux, Jean-Louis Flandrin et Massimo Montanari. Il importe en effet de ne pas considérer les goûts et les dégoûts, les tabous alimentaires et plus généralement les pratiques et manières touchant aux façons de préparer et consommer la nourriture comme des invariants historiques, et c'est en étudiant leurs évolutions que les historiens de la fin du XXe siècle élaborèrent cette nouvelle histoire de l'alimentation. Que l'on ne s'y trompe pas : elle n'est pas une « petite histoire » mais, bien au contraire, une histoire qui touche à de très nombreux aspects de la vie et de la mentalité des populations. Selon Boris Bove, « l'histoire de l'alimentation commence en effet au jardin, se poursuit à la cuisine, se continue à table et s'achève au confessionnal ou à la faculté de médecine »[58]. En outre, la grande diversité des sources utilisables (registres de

58 Bove B., *Le temps de la guerre de Cent Ans : 1328-1453*, *op. cit,* p.565.

compte d'institutions, livres de cuisine qui sont aussi souvent des guides de bonnes manières, chroniques dépeignant les banquets des grands, traités de médecine et de diététique, sources littéraires comme des fabliaux ou des hagiographies parodiques, sans oublier l'iconographie et l'archéologie) permet des approches extrêmement riches et variées. Cette histoire a pourtant des limites ; ainsi les différents siècles de la période médiévale ne sont pas égaux sur le plan de la documentation, et, du fait du manque de sources pour les périodes plus précoces, les deux ou trois derniers siècles du Moyen Âge sont les seuls à pouvoir être étudiés de manière vraiment fine. Aujourd'hui, la plupart des études en histoire de l'alimentation se situent dans cette perspective culturaliste, mais les angles d'approches se sont encore élargis : que l'on pense aux liens fructueux qui sont tissés entre l'histoire de l'alimentation et d'autres objets d'histoire des mentalités et des représentations, comme par exemple l'histoire du corps.

C'est dans la continuité de cette ligne historiographique que nous envisageons d'étudier l'alimentation, bien particulière, qui prend place dans le cadre du sabbat. Les repas sabbatiques sont à considérer en regard de l'environnement et de l'imaginaire alimentaires des hommes de la fin du Moyen Âge, ce qui englobe en fait un grand nombre de thèmes d'étude. On a porté une attention particulière aux pratiques et discours sur la commensalité, au cadre matériel des repas, et enfin aux aspects culturels et symboliques de certains aliments que l'on retrouve très fréquemment dans le sabbat tels que le pain, le vin ou la viande. Il s'agit de thématiques qu'abordent d'assez nombreuses synthèses : au premier plan *Manger au Moyen Âge*[59], de Bruno Laurioux, mais on peut également citer *La faim et l'abondance* de Massimo Montanari[60], ou encore les *Alimentations médiévales*[61] d'Alban Gautier. A également retenu notre attention le discours des anthropologues sur les pratiques alimentaires et en particulier sur les modes de cuisson de la nourriture, car nos sources, on le verra, présentent de manière récurrente des considérations à ce sujet. Les travaux de Claude Lévi-Strauss et en particulier son « triangle culinaire » ont, de ce point de vue, fourni de fécondes pistes de réflexion[62]. L'alimentation sabbatique invite encore, pensons-nous, à prendre en considération des représentations telles que le mythe médiéval du pays de Cocagne, ce paradis où nul ne travaille et où la nourriture est présente partout, gratuite et si abondante qu'elle ne manque jamais. La toute récente étude de Hilário Franco Júnior fournit une analyse très poussée sur ce

59 Laurioux B., *Manger au Moyen Âge. Pratiques et discours alimentaires en Europe au XIVe et XVe siècles*, Paris, Hachette, 2002.
60 Montanari M., *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, Paris, Seuil, 1995.
61 Gautier A., *Alimentations médiévales (Ve-XVIe siècle)*, Paris, Ellipses, 2009.
62 Lévi-Strauss C., « Le triangle culinaire », *L'Arc,* n°26, 1965, p. 19-29.

thème[63] ; elle est d'autant plus appréciable que, jusqu'à présent, peu de travaux s'étaient réellement penchés sur le sujet[64]. Par ailleurs le domaine de l'alimentation, en ce qui concerne l'histoire médiévale, ne peut se dispenser du prisme chrétien qui envisage la nourriture comme un lieu de péché potentiel, au contraire du jeûne compris – entre autres – comme une pratique expiatoire et purificatrice : c'est encore une thématique qu'explorent de récentes recherches[65]. Il faut enfin faire une place à part à une pratique alimentaire bien spécifique dont les représentations, on le verra au cours de cette étude, constituent une thématique essentielle : le cannibalisme. Notons que, si ce thème a suscité d'assez nombreux travaux du côté des anthropologues[66], il n'avait pas, jusqu'à récemment, connu un grand succès dans la littérature scientifique historienne, du moins en ce qui concerne la période médiévale. Agnès Nagy avait consacré une thèse aux récits antiques sur les anthropophages[67], tandis qu'avec *Le Cannibale*[68], Franck Lestringant fournissait une belle étude historique et littéraire sur les figures de l'anthropophage à l'époque moderne. Vincent Vandenberg vient de combler cette lacune avec un ouvrage sur les pratiques et images du cannibalisme aux époques antique et médiévale[69].

63 Franco Júnior H., *Cocagne. Histoire d'un pays imaginaire*, Paris, Les Éditions Arkhê, 2013.

64 On trouve quelques éléments au sujet de la Cocagne dans un article de François Delpech, « Aspects des pays de Cocagne. Programme pour une recherche », dans Lafond J. et Redondo A., *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe au milieu du XVIIe. Colloque international tenu à Tours, 17-19 novembre 1977*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1979, p. 35-48. Quellier F. y consacre également un chapitre dans *Gourmandise. Histoire d'un péché capital*, Paris, Armand Colin, 2010.

65 Sur l'alimentation et la gloutonnerie comme péché capital, voir Casagrande C., Vecchio S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2003 (première éd. Italienne 2000) ; et Quellier F., *Gourmandise, op. cit*. Sur les péchés alimentaires et leurs effets sur le corps, voir Rosé I., « Le moine glouton et son corps dans les discours cénobitiques réformateurs (début du IXe-début du XIIIe siècle) » dans Karila-Cohen K., Quellier F. (dir.), *Le corps du gourmand, d'Héraclès à Alexandre le Bienheureux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Presses Universitaires François-Rabelais, 2012, p. 191-219.

66 Voir notamment les travaux de Claude Lévi-Strauss (« Le triangle culinaire », *L'Arc,* n°26, 1965, p. 19-29 ; « Nous sommes tous des cannibales », dans *Nous sommes tous des cannibales* précédé de *Le Père Noël supplicié*, Paris, Seuil, 2013 (première éd. 1993) ; *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962). Mais on peut aussi citer la réflexion de M. Kilani : « Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser », *Études sur la mort*, n°129, 2006, p. 33-46.

67 Nagy A., *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, Brepols, Turnhout, 2009. Du côté des mythes grecs, voir aussi l'étude plus ancienne d'Alain Moreau : « À propos d'Œdipe : la liaison entre trois crimes – parricide, inceste et cannibalisme », dans *Études de littérature ancienne. Homère, Horace, le mythe d'Œdipe, les « Sentences de Sextus »*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1979, p. 97-127.

68 Lestringant F., *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994.

69 Vandenberg V., *De chair et de sang. Images et pratiques du cannibalisme de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Presses Universitaires François-Rabelais, 2014. Cet ouvrage est paru fin avril 2014, c'est-à-dire, malheureusement, un peu tard pour que ayons pu l'utiliser autant que cela aurait été souhaitable. On doit aussi citer un ouvrage qui nous aurait certainement été utile, celui de M.L. Price (*Consuming passions. The uses of cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, New York, 2003), mais auquel nous n'avons pu avoir accès. L'article plus ancien de Pierre Bonnassie sur le cannibalisme de survie au Moyen Âge (« Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident

L'imaginaire du sabbat, envisagé notamment sur les plans de la théologie et du droit, et l'alimentation considérée sous des angles historiques et anthropologiques : tels sont donc les deux principaux axes qui se rejoignent dans notre sujet. En nous plaçant dans la lignée des travaux propres à ces deux champs d'études, nous espérons pouvoir éclairer un aspect encore peu étudié de l'imaginaire du sabbat et apporter une contribution à l'étude de ce très étrange et très meurtrier fantasme. Reste désormais à indiquer les éléments essentiels de la démarche que nous projetons de suivre pour cette étude.

Un sujet à construire

Le sujet que nous avons décidé de traiter, à savoir l'alimentation dans l'imaginaire du sabbat, n'est pas sans poser quelques questions. Ainsi, est-il pertinent d'isoler l'un des composants d'un ensemble dont la cohésion est justement l'un des traits essentiels ? Carlo Ginzburg, dans son *Sabbat des sorcières*, mettait à part certains des « ingrédients » du fantasme sabbatique en tant que révélateur d'une culture folklorique. Est-il raisonnable d'étudier le motif alimentaire en continuant à l'isoler du reste du stéréotype ? Deux remarques s'imposent. D'une part, nous nous trouvons en face d'un élément qui, comme nous avons pu le montrer plus haut, soulève des interrogations mais n'a fait l'objet que de peu d'attention de la part des chercheurs ; une étude précise, par laquelle nous voulons tenter de combler cette lacune, nécessite sans doute que, pour un temps du moins, on se concentre sur cet élément à travers différentes sources. Mais d'autre part, il est certain que le fait de nous focaliser sur un aspect précis du fantasme, comme nous avons choisi de le faire, éloigne nécessairement de nous certaines des thématiques du sabbat. C'est l'une des limites de ce travail : il ne saurait se suffire à lui-même, et doit être replacé dans la continuité des travaux, désormais assez nombreux, qui s'intéressent au stéréotype du sabbat. Il nous importe toutefois de préciser que, si nous nous focalisons sur cette pièce du puzzle, notre intention n'est pas de l'isoler des autres ; au contraire, en parallèle de cet examen au microscope d'un détail, nous nous efforcerons de prendre du recul et de le remettre dans le cadre dont il est issu, en considérant la place qu'il tient au milieu des autres éléments du stéréotype et en esquissant des liens avec ces derniers.

---

du haut Moyen Âge », article de 1989 réédité dans Bonnassie P., *Les sociétés de l'An Mil. Un monde entre deux âges*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2001, p. 143-168) s'est révélé un peu trop éloigné de notre perspective d'étude pour nous être réellement utile.

Comme on l'a vu plus haut, dire que l'on travaille sur le fantasme du sabbat au XVe siècle, c'est dire que l'on étudie les prémices médiévales de la chasse aux sorcières, car c'est l'élaboration puis la propagation de ce stéréotype à la fin du Moyen Âge qui mènent ensuite à la traque acharnée des affidé(e)s du diable. Chronologiquement parlant, nous avons décidé d'inscrire notre recherche dans la période qui court des années 1420 à la décennie 1480 (incluse). Les années 1420 représentent un choix assez logique, si l'on peut dire, pour quiconque s'intéresse au fantasme du sabbat, puisqu'elles correspondent au moment de l'apparition des premières sources attestant l'existence de cet imaginaire. La décennie 1480 constitue un choix plus arbitraire : elle est marquée par la publication de *Malleus Maleficarum*[70], de Henri Institoris et Jacques Sprenger, longtemps et à tort considéré comme le premier manuel destiné aux inquisiteurs chargés de réprimer l'hérésie démonolâtre. Nous en avons fait la plus tardive de nos sources. L'historiographie, au cours du XIXe siècle, lui a prêté une influence considérable qui est aujourd'hui revue à la baisse[71]. Il n'en reste pas moins vrai que ce traité est le premier à avoir largement bénéficié du relais de l'imprimerie, et que son succès contribua sans doute à l'expansion du fantasme d'une secte de malfaiteurs adeptes du démon. L'insistance du traité à faire de la sorcellerie un crime également justiciable des tribunaux laïques (même s'il n'est pas le premier à le faire), associée à sa large diffusion, marque peut-être une étape dans l'histoire de la répression[72]. Par ailleurs, dire que l'on travaille sur le fantasme du sabbat au XVe siècle, c'est également s'inscrire dans un certain cadre géographique. On l'a vu, le stéréotype voit le jour dans les Alpes occidentales, et se répand peu à peu au cours du siècle. Pour sa part, et notamment pour des questions d'accès aux sources, l'étude que nous menons est circonscrite dans une zone géographique qui comprend les Alpes occidentales, le royaume de France et l'État bourguignon, ainsi que les marges de l'Empire avec le *Malleus Maleficarum*[73].

Pour mener notre travail, trois principaux angles d'attaque nous ont paru pertinents ; ils s'inscrivent aussi dans les tendances historiographiques que nous avons présentées plus haut. Puisque c'est la nourriture et la commensalité qui, même dans un contexte atypique, sont

70 Paru à l'hiver 1486-87, aux presses de Jean Prüss l'aîné, à Strasbourg. Une édition et une traduction française ont été réalisées par Amand Danet : Institoris H. et Sprenger J., Danet A., *Le Marteau des Sorcières,* Grenoble, Éditions Jacques Millon, 2005 (première éd. 1973).

71 Rob-Santer C., « Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf* ? », *Médiévales*, n° 44, 2003, p. 155-172.

72 Voir Danet A., « L'inquisiteur et ses sorcières », dans Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traduction), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*, p. 7-89.

73 Cf cartes 1 et 2, en annexes.

au cœur de notre sujet, l'anthropologie et l'histoire de l'alimentation nous semblent constituer un cadre de pensée essentiel. Dans la mesure où nombre de nos sources sont des traités écrits par des clercs théologiens, dans la mesure aussi où les procès dont nous avons recueilli les pièces sont dirigés par des inquisiteurs, une approche théologique et démonologique nous semble indispensable. Enfin, le caractère répressif et judiciaire de la grande majorité de cette littérature dédiée à la poursuite des sorciers nous conduit logiquement à l'envisager du point de vue du droit. Comment expliquer ce besoin d'insérer, de manière quasiment systématique, un repas dans le sabbat ? À quel faisceau de références les nourritures diaboliques renvoient-elles et dans quelle mesure contribuent-elles à modifier le sens et la portée de l'imaginaire du sabbat ? Telles sont les questions que nous nous posons et que nous tâcherons de traiter, en adoptant, autant que faire se peut, une diversité d'approches.

Première partie

Les nourritures diaboliques

à la lumière des sources

Nous avons conçu la première partie de cette enquête, qui en comprendra deux, comme une sorte de cheminement à travers le stéréotype du sabbat. Après un chapitre préliminaire consacré à la présentation de notre corpus de sources, on replacera rapidement le thème du sabbat dans la tradition hérésiologique, avant d'envisager tour à tour différents aspects du motif alimentaire : le cadre général du banquet, les nourritures diaboliques elles-mêmes et la façon dont elles sont présentées, la place du diable et des démons dans ce banquet. On souhaite ainsi approcher et appréhender le motif alimentaire de manière aussi complète et précise que possible, tout en essayant de rendre compte au mieux de la manière dont il s'insère dans les réunions sabbatiques.

Au cours de ces chapitres, nous avons souhaité faire aux différences existantes entre nos sources une aussi grande place que possible. Le lecteur s'apercevra rapidement que notre travail s'appuie sur un corpus qui compte plusieurs dizaines de textes. Ils ne sont pas tous de semblable nature, et leurs manières d'envisager le sabbat ne sont pas toujours les mêmes. Loin de nous l'idée de remettre au cause le concept de « stéréotype du sabbat » : il existe bien un ensemble stable d'éléments, constitutifs d'un fantasme qui se retrouve sous des formes proches, voire presque identiques, à travers le temps et l'espace. Il n'en reste pas moins qu'en y regardant de plus près, on repère de réelles variations. Un seul et très simple exemple : dans certains sabbats, le repas partagé par les sorciers sera exquis ; dans d'autres il sera immonde.

Au cours de notre travail, nous chercherons bien sûr à repérer des tendances, des constantes, des points communs. Toutefois il nous importe ici de dire que ces sources ne sont pas à concevoir comme les morceaux d'une mosaïque qui, assemblés, rendraient une image unique et lisse, fixe, complète et définitive. Les textes que nous utiliserons comme fondement de cette étude seront donc rapprochés, comparés, confrontés parfois, mais le but n'est pas de les additionner ou de les combiner pour dessiner un et un seul banquet diabolique[1]. Par ailleurs, tous ne sont pas également riches en ce qui concerne l'alimentation sabbatique : de ce fait, certains paragraphes pourront être dédiés à quelques unes de nos sources en particulier. Si cette première partie veut examiner et présenter, « à la lumière des sources », ce que sont – ce que peuvent être – les nourritures diaboliques et le banquet du diable, elle sera aussi pour nous l'occasion de faire remonter tous les questionnements qui pourront surgir lors de l'exploration et de la confrontation de ces sources. Commençons donc par elles.

---

1 À propos de la méthode combinatoire, voir l'essai d'Arsenio Frugoni : *Arnaud de Brescia dans les sources du XIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (première éd. italienne 1954). La préface a inspiré notre propos ici ; nous lui empruntons également l'image de la mosaïque.

Chapitre 1.
Les sources de l'enquête

« Les sources sont-elles “le pain de l'historien” ? »
Joseph Morsel[2]

De 1420 jusqu'à 1490 environ : telles sont les bornes chronologiques entre lesquelles nous avons choisi d'inscrire cette recherche. Il nous fallait ensuite rassembler un corpus de sources présentant le motif alimentaire dans le cadre du sabbat. Avec cependant une condition. Nous n'avons en effet voulu retenir que les textes qui présentaient un imaginaire du sabbat suffisamment « abouti », c'est-à-dire réunissant les caractéristiques essentielles du fantasme : une secte d'adorateurs du diable, infanticides et cannibales, se réunissant pour des rituels et pour préparer des sortilèges et des maléfices afin de nuire à la Chrétienté[3].

Nous n'avons guère tardé à nous rendre compte que, si les nourritures et la commensalité diaboliques reviennent de façon récurrente dans les descriptions du sabbat, elles sont le plus souvent évoquées de manière très concise. Au mieux, un paragraphe entier sera consacré à ce sujet ; fréquemment il faudra s'attendre à ne trouver que quelques phrases ou même seulement quelques mots sur la question. En général, ce que les auteurs ont à dire sur la commensalité diabolique est inséré au milieu des nombreux agissements et crimes dont les sorciers se rendent coupables. La brièveté de ces informations sur l'alimentation sabbatique nous a amené à dépouiller puis à analyser un assez large éventail de documents, afin de procéder par recoupement et comparaison. De par cette nécessité de rassembler de nombreuses pièces documentaires, dans le temps imparti, nous avons fait le choix de nous tourner vers des documents déjà édités – mais non nécessairement traduits.

2 Titre d'un article de Joseph Morsel (« Les sources sont-elles le “le pain de l'historien” ? », *Hypothèses*, 2003/1, p. 271-286). L'auteur y revient sur l'utilisation qu'il a pu faire de cette expression, sur ce qu'elle dit de nos rapports aux sources, et sur la relation de l'historien à ses sources de manière générale. En conclusion, il en vient à se demander si, loin d'être le pain de l'historien, les sources, telles qu'elles sont aujourd'hui catégorisées, n'en seraient pas plutôt le poison... Nous avons essayé pour notre part de garder à l'esprit les remarques qu'il fait à ce propos.

3 En cela, notre démarche est similaire à celle exposée par Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani, Kathrin Utz Tremp et Catherine Chène dans l'introduction à leur ouvrage collectif, *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, page 14. C'est aussi la raison pour laquelle nous avons pris en compte tous les textes édités dans cet ouvrage, qui nous a été une base de travail fondamentale.

C'est la présentation de ces sources qui nous occupe ici. Dans un souci de clarté, nous avons pris le parti de commencer par en faire un classement typologique. En effet, bien qu'évidemment en lien les unes avec les autres, les sources que nous avons exploitées sont, à notre sens, susceptibles d'être réparties en trois catégories. Nous avons ainsi séparé les traités des sources judiciaires et des sources narratives et littéraires. À l'intérieur de chacune de ces divisions, nous présentons les textes en ordre chronologique[4]. Dans un second temps, on lancera quelques pistes de réflexion sur la manière dont s'élabore l'imaginaire du sabbat à travers le corpus que nous avons construit, en insistant sur la dimension chronologique et les contextes de rédaction des textes[5].

Les sources médiévales de l'imaginaire du sabbat : une présentation typologique

Les traités

Nous avons regroupé ici les sources qu'il nous a paru pertinent de désigner, suivant l'usage médiéval, par le terme de traité (*tractatus*). Ceux que nous présentons ici ont en commun, à l'exception du *Formicarius* de Jean Nider, d'être uniquement consacrés aux sorciers et à la sorcellerie, avec les détours par la démonologie que cela implique. Nombre des auteurs de ces traités sont des théologiens ; c'est notamment la pensée de Thomas d'Aquin qui est sollicitée pour expliquer les pouvoirs des démons dans le cadre de ces textes. Pour la plupart, ces ouvrages s'appuient (ou disent s'appuyer) sur des affaires judiciaires ayant eu lieu. Les débuts de la chasse aux sorciers voient une floraison de traités sur le sujet, car les auteurs ressentent fortement la nécessité de décrire le danger que constituent ces « nouvelles » sectes.

4 Voir aussi, en annexes, les tables de présentation des sources.

5 Au début de nos recherches, nous avons eu l'intention d'inclure dans notre corpus des documents iconographiques. Nous nous sommes rapidement rendue compte que, pour l'espace et la période proposée, il n'existait que très peu de représentations picturales du sabbat, et qu'en outre elles se concentraient toutes sur le moment de l'hommage rendu au diable par les sorciers (voir Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.* ; et Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*) ; le moment du banquet n'apparaît absolument pas. Plutôt que d'avoir recours à d'autres sources iconographiques ayant moins directement rapport avec le sujet, on a préféré élargir le corpus textuel.

Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion, de Hans Fründ

L'auteur de ce bref rapport en langue allemande concernant une chasse aux sorciers dans le diocèse de Sion est un chroniqueur laïque lucernois nommé Hans Fründ. Le rapport traite de l'année 1428 et fut probablement rédigé peu de temps après cette date ; selon Kathrin Utz Tremp, il a été écrit au plus tard au début des années 1430[6]. Par sa forme, ce rapport s'apparente à une chronique et c'est pourquoi nous avons hésité à le ranger parmi les traités. Néanmoins, il n'a pas été intégré à la chronique que Fründ écrivit quelques années plus tard et, considérant que ce rapport présente des similitudes avec nos autres traités des années 1430 (il est entièrement dédié à la description des méfaits commis par les sorciers à l'aide d'un « mauvais esprit » (*böser Geist*) et déclare s'appuyer sur les aveux de sorciers découverts en 1428 dans les vallées), nous avons choisi de le présenter au sein de cette première catégorie.

Le document se trouve dans le manuscrit BB 335 fol., conservé à la Zentralbibliothek de Lucerne, aux pages 483a-488b. Il a été édité pour la première fois en 1901, dans la vaste anthologie de Joseph Hansen, titrée *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*[7] ; dans cette édition, une erreur a eu lieu dans la mise en ordre des pages. L'édition que nous utilisons est la quatrième et dernière en date (1999) ; il s'agit d'une version éditée, traduite et commentée par Kathrin Utz Tremp et Catherine Chène dans *L'imaginaire du sabbat*[8]. Par le biais de cet ouvrage, qui nous a été et nous est toujours extrêmement utile, nous avons eu un accès aisé à cette source, ainsi qu'à bien d'autres. Son intérêt est pour nous tout à fait évident : c'est le texte qui décrit le plus précocement l'imaginaire du sabbat.

Vt magorum et maleficiorum errores..., de Claude Tholosan

L'auteur de ce traité, Claude Tholosan, est originaire de la région du Dauphiné. Licencié en droit civil, il fait partie de ces laïcs, de plus en plus nombreux, qui vont se former à l'université pour mettre ensuite leur savoir au service du pouvoir princier. De 1426 à 1449, il est juge-mage du Briançonnais, c'est-à-dire un juge laïque nommé par le Dauphin, s'occupant

6 Cf l'introduction à ce texte de Kathrin Utz Tremp, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*

7 Hansen J., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, Universitäts Buchdruckerei und Verlag, 1901, p. 533-537.

8 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 23-98.

des crimes relevant de la haute justice : de ce fait, il est l'un des meilleurs instruments du déploiement de l'autorité du prince. Pendant ces vingt-trois années, Claude Tholosan semble avoir mis un zèle tout particulier à réprimer la sorcellerie. Après une dizaine d'années de pratique, vers 1436, il fixe par écrit son expérience et sa pensée sur le sujet dans un traité rédigé en latin, que l'on nomme *Vt magorum et maleficiorum errores* d'après son incipit. Le traité contient également la consultation de juristes dont il a sollicité l'avis.

Le traité de Tholosan occupe les folios 69 à 80 du *Quintus liber facheriorum*, le cinquième tome d'une série disparue, répondant à la référence B 4356 des Archives Départementales de l'Isère. Assorti d'une traduction française de Martine Ostorero, il est édité et commenté par Pierrette Paravy dans *L'imaginaire du sabbat*[9]. Le *Vt magorum* commence par un exposé de la doctrine et des pratiques imputées aux sorciers, qui forment, selon l'auteur, une véritable secte. Suit une analyse des juridictions compétentes pour s'occuper du crime de sorcellerie ; la nature du crime en question est définie avec soin, de sorte que l'auteur peut conclure qu'il n'est, pour le punir, d'autre peine envisageable que la mort ; le rôle de chacune des justices concernées est précisé. Enfin viennent les conclusions de l'auteur d'après son expérience ; c'est aussi le moment où il exalte le pouvoir du prince, car il s'agit pour lui de légitimer le primat de la justice princière dans le domaine de la répression des sorciers. La première partie est celle qui nous intéresse le plus, car l'exposé des agissements des sorciers contient deux passages où il est question de nourritures et de boissons prises en compagnie du diable.

Formicarius, de Jean Nider

L'auteur de ce long traité, le théologien dominicain Jean Nider, est né en Souabe en 1380. Il obtient le titre de docteur en théologie à l'université de Vienne en 1425, et joue un rôle important au concile de Bâle, avant de retourner enseigner à Vienne. Il meurt à Nuremberg en 1438. L'une de ses principales préoccupations, tout au long de sa vie, fut la réforme de son ordre, de l'Église et de la société chrétienne ; c'est ainsi qu'il laissa une importante œuvre de lettres, de traités et de sermons, essentiellement en latin mais aussi en allemand. Certains de ses ouvrages furent assez largement diffusés au XVe siècle ; c'est le cas pour celui qui nous intéresse. Le *Formicarius* (la *Fourmilière*) est avant tout un traité

9 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 361-438. Le commentaire de Pierrette Paravy avait fait l'objet d'une première édition dans les Mélanges de l'École Française de Rome, n°91, en 1979. Il est repris et actualité dans *L'imaginaire du sabbat.*

d'édification, rédigé en latin : structurellement, il se compose de cinq livres comprenant chacun douze chapitres. Se présentant comme un dialogue entre un Théologien et un Paresseux dont la foi a besoin d'être éclairée et renforcée, l'ouvrage se veut didactique et pédagogique ; pour délivrer son enseignement, le Théologien compare le comportement des fourmis avec celui des hommes, en moralisant son propos à partir de citations bibliques ou patristiques et en l'illustrant avec des *exempla*. Il traite surtout des miracles, des merveilles, des révélations et des illusions, l'objectif étant d'enseigner aux fidèles à distinguer le vrai du faux, le divin du démoniaque. Le but du théologien est de démontrer que Dieu continue de donner aux fidèles des signes visibles. Parmi les traités que nous présentons ici, le *Formicarius* fait donc exception en ce sens qu'il n'est pas consacré exclusivement aux sorciers et à la sorcellerie : seul le cinquième et dernier livre du traité leur est dédié. Il s'agit alors d'évoquer ce qui relève du faux et du diabolique. Le *Formicarius* n'est pas daté, mais l'on a pu estimer qu'il a été rédigé entre 1436 et 1438, et terminé à Vienne.

Ce traité nous est parvenu grâce à une importante tradition manuscrite : vingt-six manuscrits ont été recensés, dont dix-sept sont complets. C'est à partir de ces versions complètes qu'a été établie une édition partielle du texte dans *L'imaginaire du sabbat*[10] : se focalisant sur les éléments du stéréotype du sabbat et sur les sorciers, cette édition, qui est celle que nous utilisons, comprend le chapitre 4 du livre II et les chapitres 3, 4 et 7 du livre V. Catherine Chène y présente une traduction française et un commentaire, tous deux fort utiles. Auparavant, le texte avait déjà été publié d'assez nombreuses fois : il a été l'objet de trois éditions incunables à la fin du XVe siècle, de deux éditions au XVIe siècle et de deux autres encore au XVIIe siècle. Par ailleurs, des éditions partielles ont vu le jour, mettant notamment en valeur le livre V.

En ce qui concerne la valeur documentaire de cette source pour notre sujet, il faut remarquer que le texte insiste très fortement sur l'un des éléments du portrait-type du sorcier : c'est un mangeur d'enfant. Ceci n'est pas dénué d'intérêt, surtout si l'on considère que d'assez longs passages du *Formicarius,* entre autres au sujet du cannibalisme infantile, sont recopiés textuellement dans un ouvrage aussi diffusé que le *Malleus Maleficarum* (1486), qui cite Jean Nider comme autorité. Nider lui-même relate ces affaires d'infanticide et de cannibalisme comme ayant eu lieu dans les diocèses de Berne et de Lausanne, en s'appuyant, selon un procédé classique, sur deux témoins dignes de foi : l'inquisiteur d'Autun et un certain juge

10 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K.., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 99-266.

Pierre, dont Catherine Chène a tenté de préciser l'identité[11]. Un intriguant passage relate aussi l'entrée dans la secte d'un impétrant. En revanche, on ne trouve pas de réelle description du sabbat : le stéréotype du déroulement de la cérémonie d'adoration diabolique ne paraît pas encore pleinement formé dans ce texte, et le propos est surtout centré sur les méfaits dont les sorciers se rendent coupables.

Errores gazariorum, seu illorum qui scopam uel baculum equitare probantur,
Anonyme

Ce très bref traité en latin reste aujourd'hui relativement énigmatique. Il nous est transmis de manière anonyme ; plusieurs hypothèses ont été émises quant à l'identité de son auteur. Andreas Blauert avait supposé une personne proche du couvent dominicain de Lausanne[12] ; Martine Ostorero, pour sa part, avance l'hypothèse que ce puisse être l'inquisiteur franciscain Ponce Feugeyron, nommé à cette charge par le pape Alexandre V en 1409 et présent dans le val d'Aoste dans les années 1434-1439 ; si ce n'est lui, ce pourrait aussi être l'un de ses proches, une personne gravitant dans le milieu des inquisiteurs franciscains présents dans cette région[13], dont le traité est originaire.

Jusqu'à récemment, le texte n'était connu que par deux manuscrits. Un troisième a été découvert, le Pal. Lat. 1381 (f. 190r-192r) d'abord conservé à la Bibliothèque Palatine puis transféré à la Bibliothèque Vaticane ; c'est un volumineux *codex*, dont la partie qui contient les *Errores gazariorum* a été copiée entre 1451 et 1457 en Franconie/Haut-Palatinat. Plus tardif que les deux autres versions de ce texte, il permet d'attester sa diffusion dans l'espace germanique ; une des caractéristiques de cette version est de féminiser la sorcellerie[14]. Quant aux deux premiers manuscrits, il s'agit de *codices* respectivement conservés à Bâle et à Rome, contenant tous deux des textes en rapport avec le concile de Bâle (1431-1449). La version contenue dans le ms. A II 34 de l'Universitätsbibliothek de Bâle, aux folios 319r-320v, est légèrement plus longue que celle du ms. Vat. lat. 456 de la Biblioteca Apostolica Vaticana aux folios 205v-206r, notamment de par l'ajout de nombreux adjectifs dépréciatifs qui rendent le discours plus virulent. Il en a été déduit par Martine Ostorero et Catherine Chène que le

11 *Idem*, p. 223-233.
12 *Idem*, p. 272-274.
13 Ostorero M., *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2011, p. 33-39.
14 *Idem*.

manuscrit romain est antérieur au manuscrit bâlois. Le premier pourrait être antérieur à 1437 et le second postérieur à 1438 ; en conséquence, la date de composition du texte a pu être estimée aux années 1436-1438[15]. Le traité a été édité pour la première fois en 1901 par Joseph Hansen, d'après la version bâloise[16]. Il est réédité en 1999 dans *L'imaginaire du sabbat*[17], sous ses deux versions les plus précoces[18], ce qui rend aisée la comparaison. Par ailleurs, un commentaire du traité ainsi qu'une traduction française du texte bâlois sont proposés. C'est cette dernière version et sa traduction française que nous avons choisi de prendre en compte pour notre étude.

Par son titre, ce traité s'inscrit dans une déjà longue tradition de textes dénonçant les erreurs des hérétiques, *gazarii* étant en Italie un terme générique pour désigner ces derniers ; néanmoins, il n'est pas question de *gazarius* dans le traité, non plus que de chevaucheur de balais, contrairement à ce que pourrait laisser penser la suite du titre (« *seu illorum qui scopam uel baculum equitare probantur* », c'est-à-dire « ou de ceux qui sont convaincus de chevaucher un balai ou un bâton »). Le texte emploie plutôt les termes d'*hereticus,* de *secta* et de *societas,* ce qui laisse croire à un ajout postérieur du titre. L'auteur décrit précisément un sabbat en suivant le parcours d'un impétrant que l'on fait procéder aux rites d'initiation de la secte, en se fondant sur les témoignages de personnes inculpées[19].

La Vauderye de Lyonois en brief, Anonyme

Malgré son titre en français, qui constitue un ajout ultérieur, c'est en latin qu'est rédigé ce bref traité anonyme. Longtemps, il n'a été attesté que par un unique manuscrit, le ms. 3446 de la Bibliothèque nationale de France, aux folios 58-62 ; il a été édité en 1901 par Joseph Hansen dans son recueil de sources sur la sorcellerie[20]. Hansen situait sa rédaction vers 1460. Resté très mystérieux par bien des aspects, notamment sur le plan de la datation, des découvertes récentes ont permis de préciser un peu les conditions de son élaboration : deux autres versions ont été retrouvées, l'une datée de 1471 à la Stadtbibliothek de Trèves, et

15 Cf l'introduction à ce texte de Kathrin Utz Tremp et Martine Ostorero, *L'imaginaire du sabbat, op. cit*., p. 269-275.
16 Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 118-122.
17 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K.., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 256-343.
18 Le manuscrit Pal. Lat. 1381 n'a été découvert qu'après cette édition. La version du texte qu'il présente est proche du manuscrit bâlois. Cf Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit*., p. 33-39.
19 Martine Ostorero a pu démontrer que les *Errores gazariorum* sont à mettre en lien avec des poursuites et des procédures judiciaires qui ont réellement eu lieu. Cf Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,*p. 35-35.
20 Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 188-195.

l'autre, accompagnée d'un prolongement original, à la Bibliothèque nationale de France dans le ms. Moreau n°779, fol. 264r-267v. En outre, la découverte, premièrement, d'une formule d'arbitrage entre l'archevêque de Lyon et l'inquisiteur de la même ville et, deuxièmement, d'une lettre du prieur du couvent dominicain de Lyon adressée au roi, permet de mieux comprendre la situation. Nous livrons ici, très rapidement, quelques unes des conclusions auxquelles est arrivé Franck Mercier après examen de ces pièces, et qu'il expose dans un récent article[21] : la *Vauderye de Lyonois en brief* pourrait être attribuée à Thomas Girbelli, prieur du couvent dominicain de Lyon, ou à Jean Tacot, inquisiteur de Lyon ; si l'on reçoit cette hypothèse, elle permet de dater le traité de la fin des années 1430[22]. Reste toutefois que nous n'avons pas eu accès à ces autres versions récemment découvertes ; aussi est-ce sur l'édition de Joseph Hansen que nous nous sommes basée pour étudier ce traité. Il nous a donc fallu procéder à la traduction des passages qui nous intéressaient[23]. Une nouvelle édition du traité et des pièces documentaires qui lui sont liées est prévue, préparée par Martine Ostorero et Franck Mercier.

Invectives contre la secte de vauderie, de Jean Taincture

Également connu sous le nom de *Traité du crisme de Vauderie*, ou dans sa version latine sous le titre de *Tractatus contra sectam Valdensium*[24], ce traité est l'œuvre du théologien Jean Taincture (*Johannes Tinctor* ou *Tinctoris*) ; il est daté de 1460. À en croire le chroniqueur arrageois Jacques Du Clercq, Jean Taincture l'aurait écrit au moment où, dans la confusion provoquée par l'arrestation d'habitants tournaisiens en lien avec la grande vague de procès de sorcellerie qui eut lieu en 1459-1460 à Arras – une affaire connue sous le nom de Vauderie d'Arras et sur laquelle on reviendra[25] –, l'évêque avait sollicité l'opinion des chanoines cathédraux de Tournai, dont Taincture faisait partie depuis 1457. Il le rédigea d'abord en latin, peu de temps avant de le traduire lui-même en français en l'adaptant à ses lecteurs : c'est ainsi que, pour éviter de leur donner de mauvaises idées, la description des profanations vaudoises

21 Mercier F., « La vauderie de Lyon a-t-elle eu lieu ? Un essai de recontextualisation (Lyon, vers 1430-1440 ?) », dans Ostorero M., Modestin G., Utz Tremp K. (textes réunis par), *Chasses aux sorcières et démonologie, entre discours et pratiques (XIVe- XVIIe siècles)*, Florence, Edizioni del Galluzo, 2010, p. 27-44.

22 La datation proposée par Franck Mercier dans cet article prend le contrepied d'une autre, suggérée auparavant par Martine Ostorero, qui situait l'élaboration de cette source dans les années 1450. Nous nous appuyons sur la plus récente de ces propositions, tout en gardant à l'esprit qu'il s'agit d'une hypothèse.

23 Nous tenons à remercier Isabelle Rosé, Franck Mercier, Jean-François Morvan et Marine Guérin pour l'aide efficace et bienveillante qu'ils nous ont apportée dans tous nos travaux de traduction.

24 On le trouve parfois aussi nommé *Speculatio in secta Valdensium* et *Sermo de secte Vaudensium.*

25 À ce sujet, se reporter à la thèse de Franck Mercier : *La Vauderie d'Arras, op. cit.* On livre par ailleurs quelques éléments très généraux sur cette affaire un peu plus loin dans ce chapitre.

est expurgée[26]. Le prestige intellectuel de l'auteur donna à son ouvrage un certain poids : gradué de l'université de Cologne, il en avait été le recteur et ses commentaires sur l'œuvre de Thomas d'Aquin lui valaient l'estime de ses collègues. Le traité connut une certaine diffusion, essentiellement sous sa version française : plusieurs copies de luxe en furent faites et, à partir des années 1470, il fut relayé par l'imprimerie.

Le manuscrit original ayant été perdu, la version française de ce traité nous est parvenue par quatre luxueux exemplaires manuscrits : le ms. fr. 961 de la Bibliothèque nationale de France à Paris (123 folios), réalisé vers 1470 pour Louis de Bruges, seigneur de Gruuthuse ; le ms. 11209 de la Bibliothèque Royale Albert Ier de Bruxelles (78 folios) ; le ms. Rawlinson D. 410 de la Bodleian Library d'Oxford (59 folios) ; et un quatrième *codex* qui vient d'être redécouvert, conservé à l'université d'Alberta au Canada, dans la Peel Special Collections Library. Il en existe enfin une version incunable parue vers 1480 aux presses de Colard Mansion, éditeur brugeois protégé par Louis de Bruges (58 folios). À cause de sa proximité avec le texte latin, c'est la version du manuscrit de Paris, choisie par Émile Van Balberghe et Frédéric Duval pour leur édition parue en 1999[27], qui est celle que nous utilisons pour notre recherche. Cependant, nous ne nous interdirons pas de consulter aussi les passages latins expurgés de la version française, dont les plus significatifs sont reportés dans un article de Frédéric Duval[28].

Le traité se divise en deux parties : dans la première, l'auteur veut établir la gravité du crime des vaudois en le comparant aux autres déviances dans la foi. Il en conclut que la sorcellerie est de loin la pire, et termine cette partie en exhortant princes et prélats à combattre les vaudois. Dans la seconde, il présente une réflexion théologique très thomiste sur les pouvoirs que peut déployer le diable pour tromper et séduire les hommes. C'est dans ce cadre qu'est très brièvement évoqué le problème de savoir si les nourritures mangées par les « convis du dyable » sont réelles ou non ; on ne trouvera cependant guère plus de passages nous concernant dans ce traité – du moins dans la version française, car le texte latin recèle des descriptions de profanation d'hosties qui peuvent stimuler nos analyses[29].

26 Pour une comparaison entre les versions française et latine de ce traité, se reporter à Duval F., « Jean Tinctor, auteur et traducteur des *Invectives contre la secte de vauderie* », *Romania*, tome 117, 1999, p. 186-217.
27 Tinctor J., *Invectives contre la secte de Vauderie*, Tournai et Louvain-La-Neuve, éd. É. Van Balberghe et F. Duval, 1999.
28 Duval F., « Jean Tinctor... », *art. cit.*
29 *Idem*, p. 210.

Recollectio casus, status et condicionis Valdensium ydolatrarum ex practica et tractatibus plurium inquisitorum et aliorum expertorum atque etiam ex confessionibus et processibus eorundem Valdensium, Anonyme

« Recollection du cas, de l'état et de la condition des Vaudois idolâtres établis à partir de la pratique et des traités de plusieurs inquisiteurs et autres experts ainsi que des aveux et des procès de ces Vaudois » : tel est le titre que l'on donne, d'après son incipit, à ce traité en latin. Dans la suite de notre travail, par commodité, nous lui donnerons simplement le nom de *Recollectio*. Son auteur est anonyme, mais pas complètement inconnu : il s'agit de l'un des membres du tribunal d'Inquisition d'Arras, aussi en parle-t-on parfois comme de l'Anonyme d'Arras. Plusieurs hypothèses ont été émises à propos de son identité, sans qu'aucune ne fasse réellement l'unanimité aujourd'hui[30]. L'auteur, cependant, revendique au début du traité une expérience des procès en sorcellerie ; le style du traité laisse supposer un lettré ayant suivi une formation universitaire en théologie. Il est clair que l'ouvrage a été rédigé dans le cadre de la Vauderie d'Arras : sont cités les noms de certains des accusés qui furent victimes de cette grande épidémie de procès. D'autres éléments internes au texte permettent de déduire que le traité a probablement été achevé vers mai-juin 1460. Il n'eut que très peu de postérité, probablement à cause du discrédit jeté ensuite sur les procès d'Arras auxquels il était intimement lié[31].

En comparaison avec les textes précédents, l'accès à cette source fut moins aisé. La *Recollectio* nous est parvenue en deux exemplaires : aux folios 1r-33r du ms. 11449-61 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, et aux folios 36r-57r du ms. lat. 3446 de la Bibliothèque nationale de France à Paris. La version parisienne a été transcrite et éditée intégralement en 1901 par Joseph Hansen[32]. C'est sur cette édition que nous nous sommes appuyée pour procéder à un relevé des mentions portant sur les nourritures diaboliques. Il a également été de notre ressort de les traduire, tâche qui a été relativement malaisée, compliquée qu'elle fut par la ponctuation très déroutante de la version éditée du texte. Certains passages du traité

30 À propos des débats à ce sujet, voir Mercier F., *La Vauderie d'Arras. op. cit.*, p. 31-32. Pour l'auteur, l'hypothèse la plus convaincante est celle qui attribue ce traité à Jacques du Bois, doyen du chapitre de la cathédrale d'Arras ; cependant, aucune preuve irréfutable n'a encore pu confirmer ou infirmer cette supposition.

31 Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 31-34.

32 Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 149-183.

avaient déjà été traduits dans la thèse de Franck Mercier[33] ; nous avons repris ces traductions quand les extraits en question nous concernaient.

Nous n'avons pas tardé à constater que ce traité était pour nous particulièrement intéressant. Organisé en treize paragraphes, le traité, malgré son extrême virulence et son ton presque pamphlétaire, n'en est pas moins construit selon une rigueur toute scolastique. Sans décrire précisément l'objet de chaque paragraphe, nous pouvons, en schématisant un peu, découper le traité comme suit : après un premier article de remarques préliminaires, les paragraphes 2 à 5 exposent avec minutie les pratiques et les croyances des sorciers ; les paragraphes 6 à 11 s'intéressent aux poursuites, aux aveux des sorciers et à la punition de leurs crimes ; s'ensuivent un plaidoyer en faveur de la peine de mort pour les sorciers et une exhortation ayant pour but de stimuler le travail de répression. On l'aura deviné, c'est particulièrement (mais non exclusivement) dans la première partie de notre découpage que se trouvent des éléments qui nous intéressent ; à cause des détails donnés sur la qualité des nourritures consommées au sabbat, mais aussi, et c'est là l'un des traits originaux de ce traité, sur les effets que provoquent sur les sorciers leur consommation. Comme dans la *Vauderye de Lyonois en brief* et le traité de Jean Taincture, on relève aussi des passages qui décrivent la manière dont les sorciers profanent les hosties au lieu de les avaler, motif qu'il nous paraît pertinent de relever.

Malleus Maleficarum, de Henri Institoris et Jacques Sprenger

Le *Malleus Maleficarum* (le *Marteau des Sorcières*) paraît au cours de l'hiver 1486-87, imprimé par les presses de Strasbourg. Traditionnellement, on le présente comme l'œuvre de deux inquisiteurs dominicains allemands : Jacques Sprenger et Henri Institoris. En réalité, il semble bien qu'il ait été essentiellement composé par Institoris et que le nom de Sprenger ait été ajouté pour donner de l'autorité à l'ouvrage, dans la mesure où ce dernier était professeur de théologie à l'université de Cologne ; c'est lui cependant qui a rédigé l'*Apologie* qui ouvre le traité[34]. En outre, le *Malleus* est accrédité par une bulle du pape Innocent VII (*Summis desiderantes affectibus*, 1484), qui relance la chasse aux sorcières dans la partie occidentale de l'Empire. Rédigé en latin, le traité applique la méthode scolastique et cite une cohorte d'autorités, au premier rang desquelles Thomas d'Aquin. Il se présente comme un manuel fort

33 Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 69.
34 Danet A., « L'inquisiteur et ses sorcières », dans Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traduction), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.,* p. 7-89.

volumineux destiné aux inquisiteurs. Ce n'est pas le premier du genre, mais il a pour particularité de se spécialiser dans un type bien particulier d'hérésie : la sorcellerie. Il se veut, en définitive, une somme réunissant le savoir que doit posséder tout inquisiteur se mêlant de traquer les affidés du diable. Très misogyne, ce traité fait un lien systématique entre la femme et cette « nouvelle hérésie »[35] : il marque une étape décisive dans la féminisation du stéréotype du sabbat. Comme on l'a rapidement expliqué en introduction, l'historiographie a longtemps vu dans la parution de ce ouvrage un moment fondateur pour l'essor de la chasse aux sorcières. Ce point de vue est désormais dépassé[36] ; on s'accorde toutefois sur le succès de cet ouvrage, réédité plus d'une trentaine de fois jusqu'au milieu du XVIIe siècle. Une traduction française, réalisée et commentée par Amand Danet, a vu le jour en 1973[37] ; c'est d'elle dont nous nous sommes servie pour réaliser un relevé des mentions concernant les nourritures sorcières. Aussi curieux que cela puisse paraître, il a été relativement malaisé d'accéder au texte original, c'est-à-dire à la version latine. Nous l'avons finalement trouvée dans l'édition parue chez Georg Olms Verlag[38] : il s'agit en fait de la reproduction d'un incunable de 1487, le Sign. 4° Jus crimin. II 2520 de l'Universitätsbibliothek de Göttingen.

Le *Malleus Maleficarum* suit un plan en trois parties : la première définit ce que sont les sorcières et évoque leurs méfaits ; la seconde disserte sur leurs agissements et la manière dont ils sont rendus possibles ; la troisième se veut un code criminel instruisant les inquisiteurs sur la manière de poursuivre les sorcières en justice et de réprimer leurs crimes. Au cours du traité, l'auteur cite quantité d'exemples et d'anecdotes qu'il affirme tirer de son expérience. Contrairement, par exemple, aux *Errores gazariorum*, à aucun moment le traité ne donne de description complète et logique du déroulement du sabbat. L'unique motif concernant les nourritures diaboliques dans le *Malleus Maleficarum* se trouve être le cannibalisme infantile, plusieurs fois évoqué. Il est intéressant de noter qu'à ce sujet, Institoris reprend très largement Jean Nider ; il n'introduit quasiment rien de nouveau, sauf une forte tendance à imputer ce crime aux sages-femmes, qui semble lui être propre.

35 Sur la femme dans le *Malleus Maleficarum*, voir par exemple Houdard S., *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p.42-47.

36 Voir notamment l'article de Carmen Rob-Santer à ce sujet : Rob-Santer C., « Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf* ? », *Médiévales*, n° 44, 2003, p. 155-172.

37 Institoris H. et Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières,* Grenoble, Éditions Jacques Millon, 2005 (première éd. 1973).

38 Krämer (Institoris) H., *Malleus Maleficarum 1487. Nachdruck des Erstdruckes von 1487 mit Bulle und Approbatio*, Georg Olms Verlag, 1992.

Les sources judiciaires

Nous rassemblons dans cette sous-partie les sources que les historiens nomment actes de la pratique. Ici, il s'agira de sources judiciaires ; émanant de diverses instances de justice, les procès, sentences et plaidoiries présentés ci-dessous ont en commun de concerner des personnes qui ont été accusées d'avoir rendu hommage au diable et participé au sabbat. Comme on l'a dit, les auteurs des traités et même des chroniques ne cessent de se référer à des aveux. Il nous paraît donc indispensable d'examiner de près les questions des juges aux accusés et les réponses que ceux-ci leur font (ou du moins leurs réponses telles que les notaires les ont consignées, ce qui, on se gardera de l'oublier, introduit un biais non négligeable) ; d'examiner aussi, en comparaison, les crimes dont, au moment de prononcer la sentence de condamnation, ces « sorciers » et ces « sorcières » sont finalement reconnus coupables. Nous indiquerons, quand il y a lieu de le faire, les liens existants entre ces sources judiciaires et nos autres sources.

Le procès de Pierre Vallin (mars 1438)

Le dossier que constituent les différentes pièces du procès de Pierre Vallin est issu du manuscrit B2972 des Archives départementales de l'Isère, aux folios 580-586 ; il est édité en 1901 dans le volume de Joseph Hansen[39]. De Pierre Vallin lui-même, on ne sait que peu de choses. Il est justiciable du seigneur de Tournon et originaire de la paroisse Sainte Blandine, à La-Tour-du-Pin, dans le diocèse de Vienne (au sud-est de la ville de Lyon). L'homme est âgé, puisqu'il avoue faire partie de la secte du diable depuis soixante-trois ans.

Le dossier est original en ce sens que les pièces réunies donnent à voir une assez grande partie de la procédure. Il s'agit, pour être précis, d'une copie de certaines pièces du procès : premièrement la sentence prononcée le 15 mars 1438 par le tribunal ecclésiastique. S'y ajoute un récit en forme de procès-verbal qui renvoie en fait au déroulement d'un second procès, au for laïque cette fois-ci, qui a lieu du 16 au 24 mars : on y trouve d'abord le réquisitoire du procureur fiscal d'Elénonore de Grolée, Dame et Tournon et seigneur de La Tour-du-Pin, qui reprend sous forme d'articles, à quelques détails près, les griefs énumérés par la sentence ecclésiastique. Vient ensuite un récit de la comparution de Pierre Vallin devant le juge seigneurial, où l'accusé confirme les articles précédemment cités, mais les juges

39 Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 459-466.

l'interrogent en plus sur ses complices. Et c'est encore à la découverte du réseau des complices que se consacre le juge seigneurial – pourvu cette fois d'un mandat du juge-mage du Viennois – quand il va interroger Pierre Vallin dans sa prison, les 23 et 24 mars ; c'est là ce qui constitue la dernière pièce du dossier. Ainsi que le note Pierrette Paravy, l'ensemble permet de montrer la manière dont s'articule l'activité et la collaboration des différentes juridictions[40]. Pour notre propos, le procès de Pierre Vallin est intéressant en ce sens qu'il montre, dès la fin des années 1430 et dans la région lyonnaise, un imaginaire du sabbat très élaboré : la sentence ecclésiastique en récapitule sobrement tous les éléments constitutifs, de reniement de la foi chrétienne jusqu'à l'union sexuelle avec le démon en passant par le cannibalisme.

Dix-huit procès du registre factice Ac 29 (1438-1484)

Nous présentons ici un ensemble de procès issus du registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises, dont on a très brièvement parlé en introduction. Il s'agit d'un registre factice, constitué au début du XXe siècle par des archivistes[41] ; il rassemble vingt-sept procès de sorcellerie, de longueur très variable, s'étant déroulés en Suisse romande, et dont les dates s'échelonnent sur la période 1438-1528. Tous ont eu lieu dans le diocèse de Lausanne, à l'exception de celui de Jaquette Pelorinaz qui pris place dans le diocèse de Sion[42]. Ces procès sont doublement intéressants. Tout d'abord parce que les plus anciens du registre indiquent l'existence très précoce d'une chasse aux sorciers dans cette région – celui d'Aymonet Maugetaz, en juillet 1438, est chronologiquement très proche des *Errores gazariorum*, l'un des premiers traités à décrire méticuleusement le déroulement d'un sabbat, et il se pourrait même que certains éléments de la confession d'Aymonet soient à l'origine d'ajouts dans une autre version de ce traité[43]. Ensuite parce que les procès-verbaux des interrogatoires sont dans l'ensemble très riches et que maints d'entre eux livrent du sabbat, qui tient dans les aveux de la plupart des accusés une place prépondérante, des descriptions très fines. En outre, un certain nombre de ces procès contient aussi la sentence de condamnation prononcée contre les accusés (se reporter au tableau, page suivante).

40 Paravy Pierrette, *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Paris, ÉFR, 1993, p. 868-869.

41 Possiblement par Maxime Reymond, archiviste de l'État de Vaud entre 1915 et 1924. Se reporter à l'analyse codicologique qui est faite de ce registre dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,*p. 19-33.

42 Voir carte n° 3, en annexes, p. 295.

43 Procès d'Aymonet Maugetaz d'Épesses, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.* ; et Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 15.

Procès	Date	Lieu du procès	Pages du registre[44]	Édition et traduction
Aymonet Maugetaz	1438, 30 juillet	Lausanne	p. 1-4	M. Ostorero, *L'imaginaire du sabbat*
Jaquet Durier	1448, 3-15 mars	La-Tour-du-Peilz	p. 5-28	M. Ostorero, *Folâtrer avec les démons*
Catherine Quicquat	1448, 15-18 mars	La-Tour-du-Peilz	p. 29-43	M. Ostorero, *Folâtrer avec les démons*
Pierre Munier (S)[45]	1448, 17-23 mars	La-Tour-du-Peilz	p. 44-55	M. Ostorero, *Folâtrer avec les démons*
Pierre Chavaz (S)	1448, 3-16 avril	Champvent	p. 56-71	M. Ostorero, *Inquisition et sorcellerie*
Pierre Antoine	1449, 3-4 novembre	Ouchy	p. 104-119	M. Ostorero, *Inquisition et sorcellerie*
Pierre dou Chanoz	1458, 6-26 avril	Ouchy	p. 72-91	G. Modestin, *Le diable chez l'évêque*
Jaquette Pelorinaz (S)	1459, 25 avril-10 mai	Martigny	p. 92-103	C. Amann-Doubliez, *Inquisition et sorcellerie*
Guillaume Girod	1461, 7-19 octobre	Ouchy	p. 136-159	G. Modestin, *Le diable chez l'évêque*
Jeannette Anyo	1461, 23 oct.-2 nov.	Lausanne puis Ouchy	p. 120-135	G. Modestin, *Le diable chez l'évêque*
Perrissone Gappit (S)	1464, 11 janv.-4 fév.	Châtel-Saint-Denis	p. 160-195	G. Modestin, *Le diable chez l'évêque*
Jaquet de Panissère	1477, 26 août-19 sept.	Ouchy	p. 228-251, 254-263	E. Maier, *Trente ans avec le diable*
Jordana de Baulmes	1477, 9 sept.-23 nov.	Ouchy	p. 208-227	E. Maier, *Trente ans avec le diable*
Claude Bochet	1479, 3-17 novembre	Ouchy	p. 264-275	E. Maier, *Trente ans avec le diable*
Jean Poesiouz	1480, 17-19 avril	Montreux	p. 301-312	E. Maier, *Trente ans avec le diable*
Jeannette Barattier (S)	1480, 6-24 novembre	Montreux	p. 276-300	E. Maier, *Trente ans avec le diable*
Antoine de Vernex (S)	1482, 17-24 avril	Oron-le-Châtel	p. 313-322	E. Maier, *Trente ans avec le diable*
Jean Gallot	1484, 21 fév.-6 mars	Attalens	p. 333-348	E. Maier, *Trente ans avec le diable*

Tableau 1: Les procès issus du registre Ac 29

44 N'ayant pu aller consulter la source originale, nous empruntons ces informations à l'étude du registre Ac 29 dans *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 21-22.
45 Le (S) indique la présence dans le procès de la sentence de condamnation.

Tous les procès du registre Ac 29 ont été édités, traduits et commentés par les chercheuses et chercheurs de l'université de Lausanne entre 1989 et 2007 dans sept volumes de la collection des *Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale*[46], le dernier proposant, en plus de l'édition des derniers procès, une réflexion d'ensemble sur le registre. Pour notre part, nous n'avons pas intégré à notre corpus de sources l'ensemble de ces procès ; nous avons écartés d'une part ceux qui outrepassaient les bornes chronologiques posées en introduction, et d'autre part ceux qui, pour diverses raisons (incomplétude de la source, refus d'avouer de la part de l'accusé), ne présentaient ni description du sabbat ni motif alimentaire. Cela fait, demeurent donc dix-huit procès en latin, au sein desquels on peut opérer des regroupements sur la base de critères notamment géographiques et chronologiques (même si l'on peut parfois aussi s'appuyer sur la composition du tribunal), regroupements qui correspondent aussi à la façon dont ils ont été édités. On rassemblerait ainsi Jaquet Durier, Catherine Quicquat et Pierre Durier, trois habitants de la région de Vevey dont les procès, très finement analysés par Martine Ostorero se déroulèrent à La-Tour-du-Peilz en mars 1448[47] ; Pierre dou Chanoz, Guillaume Girod, Jeannette Anyo et Perrissone Gappit, dont les procès présentés par Georg Modestin se sont tenus à Ouchy – ou à Châtel-Saint-Denis pour Perrissone dont le cas est un peu à part – entre 1458 et 1464[48] ; enfin, édités par Eva Maier, les procès de Jaquet de Panissère, Jordana de Baulmes, Claude Bochet, Jean Poesiouz, Jeannette Barattier, Antoine de Vernex et Jean Gallot, s'étant déroulés entre 1477 et 1484 sur la Riviera lémanique, à Ouchy, Montreux, Oron-le-Châtel et Attalens[49]. Se retrouvent alors isolés le procès d'Aymonet Maugetaz, édité dans *L'imaginaire du sabbat* en raison de son lien avec les *Errores gazariorum*[50], et les trois procès de Pierre Chavaz, Pierre Antoine et Jaquette Pelorinaz, présentés par Martine Ostorero et Kathrin Utz Tremp dans le volume ayant pour but de mettre à disposition du public les derniers procès du registre qui n'avaient jusque là pas encore été édités.

46 Dans l'ordre de parution : Choffat P.-H., *La Sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux : Dommartin 1524-1528*, Lausanne, CLHM, 1989 ; Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, CLHM, 1995 ; Maier E., *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Lausanne, CHLM, 1996 ; Pfister L., *L'enfer sur terre. Sorcellerie à Dommartin (1498)*, Lausanne, CLHM, 1997 ; Modestin G., *Le diable chez l'évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne* (vers 1460), Lausanne, CLHM, 1999 ; Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit,* 1999 ; Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, Le registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises (1438-1528),* Lausanne, CLHM, 2007.

47 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*

48 Modestin G., *Le diable chez l'évêque, op. cit.*

49 Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.*

50 *Procès d'Aymonet Maugetaz*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 339-353.

Il serait long et sans doute assez fastidieux de revenir, pour chacun de ces procès, sur le contexte et les circonstances qui ont amené les accusés devant les juges. Dans la mesure où ce travail a déjà largement été mené dans les études susdites, c'est à elles que nous renvoyons le lecteur qui voudrait en savoir davantage à ce sujet. Pour notre part, nous introduirons de tels éléments contextuels au fur et à mesure de nos analyses, quand cela s'avèrera nécessaire. Deux remarques cependant s'imposent. Premièrement, ces procès, malgré l'étendue chronologique couverte et même si chacun possède ses éléments originaux, présentent dans l'ensemble des représentations du sabbat assez proches, conformes au stéréotype. Deuxièmement, la minutie avec laquelle sont interrogés les accusés et consignés leurs aveux concerne également la nourriture prise au sabbat et c'est en cela que ces sources nous intéressent énormément. Un point a retenu notre attention : le fait que les aliments changent de nature (ou que leur nature se précise) au moment où l'on applique la torture aux accusés. Nous prendrons donc soin d'être attentive, non seulement aux aliments décrits, mais aussi au moment du procès où sont donnés ces détails.

L'interrogatoire d'Antonia Javeydan (hiver 1459)

L'interrogatoire d'Antonia Javeydan s'inscrit dans le cadre du procès d'Avalon (diocèse de Grenoble, en Dauphiné), qui se déroula d'octobre à décembre 1459, une enquête ayant probablement eu lieu un an auparavant. Si le procès donne une trentaine de noms de suspects, à l'hiver 1459, ce sont finalement un homme et six femmes qui sont déclarés coupables, tous originaires de paroisses du nord de Grésivaudan : des paroisses limitrophes de la Savoie, marquées par les conflits avec les Savoyards, et de surcroît fort pauvres. Les femmes sont interrogées beaucoup plus minutieusement que Janin, le seul homme condamné ; trois d'entre elles, dont Antonia Javeydan, sont de vieilles femmes, mariées à deux ou trois reprises, dont les expériences et les connaissances, notamment en matière de guérison, avaient constitué un recours pour la communauté avant de les désigner comme sorcières, aussi bien capables de guérir que de jeter des maléfices. Ces procès sont conservés dans le registre B4355 des Archives Départementales de l'Isère, aux folios 1r-49v. Ils n'ont, à notre connaissance, jamais fait l'objet d'une édition ; en revanche, Pierrette Paravy les a étudiés avec précision dans le cadre de sa thèse[51], dans laquelle elle a également transcrit d'assez nombreux passages de l'interrogatoire d'Antonia, et notamment un long passage concernant le repas pris dans

51 Paravy Pierrette, *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530),* Rome, ÉFR, 1993.

l'assemblée des sorciers ; c'est la raison pour laquelle on a choisi d'ajouter ces fragments à notre corpus[52].

Tout comme ceux des autres accusées d'Avalon, les aveux d'Antonia se caractérisent par une extraordinaire insistance sur le sabbat et notamment sur le repas cannibale qu'il comprend : c'est ce qui fait pour nous une grande partie de l'intérêt de cette source. Et pour cause, selon Pierrette Paravy, « c'est la mort brutale et jugée mystérieuse de petits enfants qui paraît être à l'origine de la psychose dont furent victimes les six femmes jugées pendant l'hiver de 1459 »[53] ; l'auteur montre aussi comment, sous la torture, les accusées diabolisèrent leurs passés et finirent par décrire très précisément les synagogues où elles s'étaient rendues.

Deux sentences d'Arras (9 mai 1460, 7 juillet 1460)

Nous présentons ici deux sources distinctes, bien qu'elles soient très fortement liées de par leur contexte. Ces sentences sont prononcées à l'occasion de la retentissante affaire de sorcellerie dont nous avons déjà parlé, la Vauderie d'Arras de 1459-1460. Dans le cadre de cette persécution, trois sentences de condamnations furent successivement rendues à l'encontre de trois groupes d'accusés : le 9 mai, le 7 juillet puis le 22 octobre de l'année 1460. Les archives judiciaires de l'affaire ont en grande partie été détruites lorsqu'en 1491 les accusés furent réhabilités. Quelques pièces ont pourtant réchappé de cette destruction, dont les deux premières sentences, que nous présentons ici.

La sentence prononcée 9 mai 1460 nous est parvenue via une copie française conservée dans les archives de Douai. Elle a été publiée dans un corpus de documents sur l'Inquisition aux Pays-Bas[54]. Cette sentence de condamnation, qui remet la totalité des accusés (un homme et cinq femmes) à la puissance séculière, est rendue par Pierre le Broussard, dominicain dirigeant le tribunal d'Inquisition d'Arras, dans la cour du palais épiscopal et en présence des accusés et de la foule convoquée pour l'occasion. À une exception près, tous les condamnés finiront sur le bûcher. La sentence du 7 juillet de la même année a été conservée par une copie latine retrouvée dans les archives de l'échevinage d'Arras ; Charles de

52 Cet interrogatoire demeure une pièce avec laquelle il conviendra d'être vigilant, dans la mesure où nous n'avons pu consulter la source dans son intégralité.
53 Paravy Pierrette, *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 887.
54 Fredericq P., *Corpus documentorum inquisitionis haereticae prauitatis Neerlandicae*, 3 vol., Gand, 1989, p. 90-91.

Wignacourt l'édita à la fin du XIXe siècle dans ses *Observations sur l'échevinage d'Arras*[55]. Dans la mesure où il n'existait, à notre connaissance, aucune traduction de cette source, il nous est revenu d'accomplir ce travail. Cette sentence est prononcée, dans des conditions similaires à celles du premier autodafé, à l'encontre d'un groupe de neuf accusés (trois hommes et six femmes). Tous les accusés ne sont pas condamnés au même sort : deux d'entre eux, Jean Du Bos et Cola de Gaverelle, reçoivent une peine de prison et voient leurs biens confisqués, tandis que les autres sont remis au bras séculier et brûlés le jour même.

Dans notre corpus, ces deux brèves sources constituent une exception en ce sens qu'elles ne contiennent aucune allusion à une quelconque nourriture consommée avec le diable ou dans le cadre du sabbat. Nous les y avons cependant intégrées car cette absence pose question. En effet, s'il faut en croire ce que dit Jacques Du Clercq dans ses *Mémoires*[56], l'inquisiteur Pierre le Broussard, juste avant de prononcer sa sentence contre le premier groupe d'accusés, a délivré à la foule un prêche dans lequel il décrivait le déroulement du sabbat auquel avaient participé les vaudois d'Arras. Cette description, restituée par Jacques Du Clercq, comprend bien un banquet. Pourquoi, alors que chacune des deux sentences détaille les crimes dont se sont rendus coupables les accusés, sans même omettre ce qui relève parfois de l'indicible (c'est-à-dire, en fait, la sodomie), pourquoi le banquet n'est-il pas mentionné dans ces sentences ? C'est ce problème qui nous a conduit à insérer dans notre corpus ces deux textes, dans l'espoir que cela puisse nous aider à réfléchir sur le statut de l'alimentation dans le sabbat.

Quatre plaidoiries du procès en appel des vaudois d'Arras devant le parlement de Paris (1461-1469)

Nous restons dans le cadre de la Vauderie d'Arras avec les textes que nous présentons ici. Outre les deux sentences que nous venons d'évoquer, nous est parvenue une assez grande partie de la procédure en appel lancée devant le Parlement de Paris par les accusés les plus influents à partir de 1461. Ce sont essentiellement les plaidoiries prononcées entre 1461 et 1469 par les avocats des parties ; elles sont éparpillées dans plusieurs registres contenant les archives du Parlement et qui sont conservés aux Archives Nationales. Ce corpus documentaire assez long (19 procès-verbaux couvrant chacun un à quatre folios), rédigé en français, a été

55 Wignacourt C. de, *Observations sur l'échevinage d'Arras*, Arras, 1865, p. 388-391.
56 Cette source est présentée ci-après, dans la partie exposant nos sources narratives et littéraires.

transcrit dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier[57]. Les plaidoiries en question intègrent nombre de références aux aveux des suspects interrogés en 1459-1460 ; elles sont, évidemment, d'autant plus intéressantes que les procès-verbaux de ces interrogatoires ont été détruits.

Après dépouillement de ce corpus, les procès-verbaux de quatre audiences se sont révélés féconds pour notre recherche, en ce sens que les aveux qu'ils évoquent contiennent des allusions à des repas pris à la « vauderie ». Ces audiences sont celles du 21 mai 1461, du 25 janvier 1462, du 21 février 1463 et du 28 février 1463[58] ; les deux premières sont prononcées pour la cause de Colard de Beaufort, les deux suivantes pour celle d'Huguet Aymery – deux des plus puissants accusés de l'affaire. Comme dans la plupart de nos textes, les passages qui concernent notre étude sont de taille réduite. Les détails, parfois insolites, qui sont contenus dans les procès-verbaux, correspondent probablement aux réponses des accusés à des questions précises posées par les juges ; le fait que certaines de ces précisions concernent la nourriture et le cadre du banquet suscite tout particulièrement notre intérêt.

Des fragments d'une sentence normande prononcée le 2 juillet 1463

Cette source, la dernière de notre liste de documents de la pratique, se distingue des autres par de notables particularités. Il s'agit en fait de quelques courts fragments d'une sentence rendue à Lisieux contre une femme et deux hommes, tous accusés de sorcellerie. Leur redécouverte et ses circonstances sont évoquées dans un article de Franck Mercier consacré spécifiquement à cette source[59]. Pour les besoins de notre recherche, nous nous permettons d'en reprendre rapidement les grandes lignes. Nous sommes à l'automne 1834 et dans le *Journal de Falaise*, une revue savante, des érudits débattent du rôle de l'Inquisition dans l'histoire de France[60]. L'un des protagonistes de la polémique, un certain Louis Du Bois, avance que l'action du tribunal inquisitorial s'est étendue très avant dans le royaume ; il en

57 Mercier F., *L'enfer du décor. La Vauderie d'Arras (1459-1491) ou l'émergence contrariée d'une nouvelle souveraineté autour des ducs Valois de Bourgogne (XVe siècle)*, Université Lumière-Lyon 2, 2001, tome 3 (Annexes), p. 564-609. Nous le remercions de nous avoir permis de consulter ce document.

58 Ces procès-verbaux de ces audiences sont respectivement conservés aux Archives Nationales aux références suivantes : A.N., X/2a/28, f. 379r°-381v° ; A.N., X/2a/32, f. 28v°-30v° ; A.N., X/2a/32, f. 180v°-182r° ; A.N., X/2a/32, f. 184v°.

59 Mercier F., « Le diable à Lisieux ? Fragments retrouvés d'un sabbat sous l'épiscopat de Thomas Basin (1463) », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes,* n° 22, 2011, p. 277-278.

60 Cet échange est rapporté par Louis Du Bois dans une brochure titrée « De l'Inquisition française, notamment en Normandie », dans *Recherches archéologiques, historiques, biographiques et littéraires sur la Normandie*, Paris, éd. Dumoulin, 1843, p. 79-103.

veut pour preuve la copie partielle d'une sentence judiciaire qui aurait été rendue à Lisieux en 1463, qu'il tire d'un « recueil de notes fort curieuses » et, pour appuyer ses dires, en livre le contenu latin avant d'en proposer une traduction française. Une source ainsi amenée fait évidemment peser sur elle une suspicion d'inauthenticité. Toutefois, l'examen réalisé par Franck Mercier et exposé dans l'article susdit a permis non seulement d'écarter ce soupçon mais aussi d'établir une meilleure version ainsi qu'une nouvelle traduction du texte, celles de Louis Du Bois s'avérant fautives. La version de Franck Mercier est donc celle que nous utilisons : ainsi rétablie, la sentence détaille les crimes perpétrés par Jean Hesbert, Jean Le Prieur et une veuve nommée Catherine, tous trois accusés d'avoir pactisé avec le diable, en un mot d'être « vaudois ». Remis au bras séculier, les trois furent brûlés quelques jours après. On retrouve, à l'encontre des deux hommes, l'accusation désormais classique de cannibalisme infantile, accusation qui justifie l'inscription de ce texte dans notre corpus.

Les sources narratives et littéraires

Nous avons pris le parti de regrouper dans cette dernière catégorie les sources narratives et littéraires, de par leur vocation commune à faire un récit. De manière plus concrète, nous avons réuni ici un poème et deux chroniques. Les trois récits revendiquent de s'appuyer sur des aveux ; toutefois il faut bien insister, à ce propos, sur la différence entre les chroniques et le poème. Les chroniques, en évoquant les grands procès d'Arras en 1459-1460, sont amenées à décrire le sabbat des vaudois arrageois tel que ceux-ci l'ont confessé (parfois sous la torture) et tel qu'il est livré dans les sentences de condamnations. En revanche, lorsque le personnage qui décrit le sabbat dans le poème de Martin Le Franc dit tenir ses informations d'une sorcière, il faut bien plutôt y voir un artifice rhétorique (se pose la question de la légitimité du récit) et un procédé littéraire de mise en abyme. Des comparaisons seront à faire entre ces différentes peintures de la réunion des affidés du diable ; car en dépit de leurs divergences, dépeindre le sabbat est bien l'un des buts communs des extraits de ces textes.

Le Champion des Dames, de Martin Le Franc

Écrit vers 1440-1442, *Le Champion des Dames* est un long poème en français ; il totalise 24 384 vers répartis en cinq livres. Le poème raconte un rêve dans lequel l'auteur a vu s'affronter en débat un Adversaire qui accuse les Dames et un champion, Franc Vouloir, qui les défend. Ce débat est à replacer dans la controverse sur la question de la condition féminine

au début du XVe siècle, soulevée par une interprétation du *Roman de la Rose* de Jean de Meun. Il s'agit en fait d'un discours défendant les dames en évoquant leurs vertus et les faits illustres de plusieurs femmes célèbres. Son auteur, Martin Le Franc, est originaire de Normandie ; après des études à Paris, il devient maître ès arts puis homme d'Église ; à partir du moment où, en 1439, il est nommé secrétaire d'Amédée VIII duc de Savoie, sa vie est liée au parcours de ce dernier. Il est ainsi incorporé au concile de Bâle comme pronotaire apostolique, et passe pour un ardent partisan de la supériorité des conciles sur le pape ; il semble avoir beaucoup voyagé à travers l'Europe. En 1443, il devient chanoine puis prévôt de Lausanne. Féru de littérature, il a laissé une demi-douzaine d'œuvres, en latin et en français[61].

L'édition de la source que nous utilisons est celle qui a été réalisée dans *L'imaginaire du sabbat*[62] ; il s'agit d'une édition partielle du livre IV (des vers 17 377 à 18 200). Elle s'appuie sur le plus ancien des neuf manuscrits qui nous sont parvenus, le ms. 9466 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, composé vers 1440-1442 et remis par l'auteur à Philippe le Bon, à qui l'œuvre est dédiée. Les quelques erreurs qu'il présente sont corrigées par comparaison avec le ms. fr. 12476 de la Bibliothèque nationale de France, copié en 1451 également pour le duc de Bourgogne. Cette édition présente l'intérêt de publier un extrait plus large que celui qu'insérait Joseph Hansen dans son anthologie de 1901. Par ailleurs, une édition complète du *Champion des Dames* est parue en 1999, préparée par Robert Deschaux.

Un long passage du livre IV du *Champion des Dames* évoque le sabbat, quand l'adversaire de Franc Vouloir dresse de la femme un portrait à charge en arguant que c'est bien par elle que les péchés sont entrés dans le monde ; il entreprend alors de décrire les sorcières et leur sabbat. Dans la bouche de l'adversaire, la sorcellerie est exclusivement féminine, ce qui constitue une nouveauté ; le personnage de la vieille femme campe l'archétype de la sorcière. Le tableau du sabbat dépeint dans cette source est tout à fait complet, dans le sens où il reprend l'ensemble des éléments constituant le stéréotype. Contre l'adversaire, le Champion récuse la réalité de la « synagogue » : sa défense – assez peu convaincante, il faut l'avouer, dans ce passage du poème – consiste, pour aller vite, à dire les sorcières sont de vieilles femmes ignorantes, illusionnées par le démon. En fin de compte, il ne parvient pas réellement à prendre leur parti. Dans les huitains décrivant les activités des sorcières au sabbat, une petite

61 Cf l'introduction à cette source, réalisée par Robert Deschaux avec la collaboration de Martine Ostorero, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 440-450.
62 *Idem*, p. 439-508.

dizaine d'octosyllabes est consacrée à la nourriture. Le sabbat de Martin Le Franc est celui d'un clerc et d'un théologien ; sa culture cléricale transparaît dans les références qu'il fait à la Bible et aux Pères de l'Église, tandis que la perception du sabbat comme hérésie et des sorciers comme coupables de lèse-majesté laisse voir l'influence de la théologie scolastique et probablement aussi des récents traités sur le sabbat (notamment le *Vt magorum* et les *Errores gazariorum*)[63].

Le *Chronicon* de Corneille de Zanfliet

On ne sait que très peu de choses sur la vie de Corneille de Zantfliet, moine au monastère de Saint-Jacques de Liège, si ce n'est qu'il rédigea une volumineuse chronique en latin s'étendant du commencement du monde à 1461. Elle nous intéresse dans la mesure où le moine a eu vent de l'épidémie de procès qui se répandit à Arras en 1459-1460, à plus de deux cents kilomètres de Liège. Peu de temps avant sa mort en 1462, il intègre dans son récit une description du sabbat auquel ont été accusés de se rendre ceux que l'on nomme alors les Vaudois d'Arras. Le *Chronicon* de Corneille de Zanfliet a été édité, à notre connaissance, une unique fois au XVIIIe siècle par E. Martène et V. Durand, dans les *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum*[64], en langue originale. Le paragraphe qui nous concerne, extrêmement court (une page), a été traduit en français par Franck Mercier dans sa thèse[65] ; c'est cette traduction que nous reprendrons, non sans la confronter au texte latin.

Les *Mémoires* de Jacques Du Clercq

C'est encore dans le cadre des sources sur la Vauderie d'Arras que les *Mémoires* de Jacques Du Clercq retiennent notre attention. Nous n'avons qu'assez peu d'informations sur la vie de ce bourgeois arrageois. En témoin attentif des évènements de son temps, il a tenu une longue chronique en français s'étendant sur dix-neuf ans, de 1448 à 1467 ; c'est ainsi qu'il nous transmet le meilleur des comptes-rendus disponibles sur les procès de sorcellerie qui se sont déroulés à Arras. Nous concerne tout particulièrement, au quatrième chapitre du livre IV de sa chronique, une description du sabbat et des profanations d'hosties qu'il met dans la

63 Voir le commentaire qu'ont fait de cet extrait Agnès Blanc, Virginie Dang et Martine Ostorero, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 483-500.

64 de Zantfliet C., *Chronicon*, E. Martène et V. Durand (éd.), *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum (Amplissima Collectio)*, Paris, 1724-1733, t. 5, p. 67-506. Le passage qui nous intéresse se situe aux pages 501-502.

65 Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 69.

bouche de l'inquisiteur en charge du procès le 9 mai 1460, juste avant que ne soit prononcée la sentence de condamnation qui enverra au bûcher le premier groupe d'accusés et que l'on a présentée plus haut. Des allusions au banquet du diable y sont présentes, quoique de manière fort peu détaillée.

Les *Mémoires* de Jacques Du Clercq ont été éditées deux fois : en 1826-1827 par J.A. Buchon, dans la *Collection des chroniques nationales françaises*, aux tomes 12 à 15 des *Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet* ; et en 1835-1836 par F. de Reiffenberg[66]. Pour des raisons de facilité d'accès, c'est de la première édition que nous nous sommes servie ; le passage qui nous intéresse est fort bref (deux pages)[67]. Il nous a été possible de comparer une partie de cet extrait avec celui qui est présenté dans l'édition de F. de Reiffenberg[68] ; nous n'avons perçu aucune différence entre les deux éditions pour le paragraphe concerné.

L'imaginaire du sabbat au fil des sources

La présentation de chacune de nos sources était, à notre sens, une étape nécessaire pour la suite de l'exposition de la présente recherche. Il s'agit désormais de réintroduire dans notre corpus une dimension temporelle. On commencera donc par regrouper nos sources en fonction de leur situation chronologique et géographique, avant de s'interroger succinctement sur le lien entre cette situation et l'élaboration du stéréotype. Notre but n'est pas de revenir en détail sur chacune des sources, leur contenu et leur contexte d'écriture : nous renvoyons pour cela le lecteur aux références citées ci-dessus. Pour ce qui est des nuances de ces textes, on présentera celles qui touchent à notre sujet bien plus en détail au cours de cette étude. En revanche, il ne nous semble pas inutile de lancer quelques pistes de réflexion sur la façon dont, dans les traités en particulier, des logiques de rédaction influent sur la manière qu'ont les auteurs d'envisager le sabbat et la sorcellerie ; c'est ce par quoi nous conclurons ce chapitre, en essayant de dégager quelques grandes tendances.

66 Du Clercq J., *Mémoires*, éd. F. de Reiffenberg, 4. vol., Bruxelles, 1835-1836.
67 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises*, t. 14 des Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet, 1826-1827, p. 19-20.
68 Dans la mesure où celui-ci est reporté dans la thèse de F. Mercier (*La Vauderie d'Arras, op. cit.*), à la page 61.

Des « dossiers » de sources

La présentation typologique, si elle comporte d'indéniables avantages pour présenter les sources, a aussi ses inconvénients : notamment de séparer des textes qui sont pourtant fortement liés, ou qui du moins forment des groupes rapprochés dans l'espace et dans le temps. On souhaite ici remettre en évidence ces liens, et souligner que certaines d'entre elles forment des groupes cohérents. Pour pallier l'impression d'éclatement qu'ont pu donner les paragraphes précédents, et réfléchir ensuite à l'évolution du stéréotype, il s'agira ici de constituer des « dossiers » de sources.

Dans le premier de ces dossiers, nous voulons regrouper les sources qui émanent précocement du pôle alpin occidental : les textes qui, entre 1430 et le début des années 1440, sont les premiers à attester l'existence de l'imaginaire du sabbat. On rapprocherait dans cette première catégorie le *Rapport* de Fründ, quatre traités – le *Vt magorum* de Tholosan, le *Formicarius* de Nider, les *Errores gazariorum* et la *Vauderye de Lyonois en brief* – auxquels on ajouterait le poème de Martin Le Franc. Outre leur proximité géographique et chronologique, ces textes, malgré leurs particularités, ont en commun la volonté de décrire le sabbat. On a pris le parti d'y joindre deux procès, ceux d'Aymonet Maugetaz et de Pierre Vallin. De par leur datation, ils sont exactement contemporains des susdits traités, mais en outre, celui de d'Aymonet pourrait bien être lié aux *Errores gazariorum*. Martine Ostorero émet ainsi l'hypothèse que l'un des détails ajoutés dans une version des *Errores* – le fait que les sorciers causent de la grêle – pourrait trouver son origine dans le procès d'Aymonet[69]. Quant au procès de Pierre Vallin, sa proximité géographique et peut-être également chronologique avec la *Vauderye de Lyonois* (si l'on admet que celle-ci date des années 1430), mais aussi la ressemblance entre les sabbats que décrivent ces deux sources, justifient son inscription ici[70].

69 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 341-342.
70 Le mandement de La-Tour-du-Pin où il se déroule se situe en effet à une soixantaine de kilomètres de Lyon, mais La-Tour-du-Pin se trouve en Dauphiné, région qui a connu des persécutions massives.

Source	Date	Lieu
Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion, de Hans Fründ	v. 1430	Lucerne
Vt magorum et maleficiorum errores, de Claude Tholosan	v. 1436	Dauphiné (Briançonnais)
Formicarius, de Jean Nider	v. 1436-38	Rédaction autour de Bâle ; achèvement à Vienne
Errores gazariorum, Anonyme	v. 1436-38	Val d'Aoste
La Vauderye de Lyonois en brief, Anonyme	Fin 1430's	Lyon
Procès de Pierre Vallin	15-24 mars 1438	La-Tour-du-Pin
Procès d'Aymonet Maugetaz d'Épesses	30 juillet 1438	Lausanne
Le Champion des Dames de Martin le Franc	v. 1440-42	Bâle/Genève

Tableau 2: Les premières sources alpines attestant de l'existence de l'imaginaire du sabbat

Dans notre second dossier, on a choisi de réunir les sources judiciaires des années médianes du XVe siècle. À une exception près, elles rendent compte d'affaires ayant également eu lieu dans ce pôle alpin occidental. Plus concrètement, on y regroupe les procès résultants de deux chasses aux sorciers dans le diocèse de Lausanne, sous l'épiscopat de Georges de Saluces : une première qui voit trois habitants de la région de Vevey, sur la Riviera lémanique, être interrogés à La-Tour-du-Peilz en mars 1448[71] ; et une seconde au cours de laquelle sont détenus et questionnés à Ouchy Pierre dou Chanoz, Guillaume Girod et Jeannette Anyo, entre avril 1458 et novembre 1461[72]. On y a adjoint six autres affaires. Cinq se sont également déroulées dans l'ouest de l'arc alpin, mais de manière plus dispersée : on se situe encore dans le diocèse de Lausanne pour les procès de Pierre Chavaz, Pierre Antoine et Perrissone Gappit, mais celui de Jaquette Pelorinaz prend place dans le diocèse de Sion[73] ; quant à l'interrogatoire d'Antonia Javeydan, il se déroule en Dauphiné, dans le diocèse de Grenoble. La sixième constitue une exception. Il s'agit de la sentence rendue à Lisieux en 1463 ; c'est celle de nos sources qui marque le plus grand éloignement par rapport aux Alpes occidentales, la région de

71 Voir à ce sujet l'édition et l'analyse de ces procès, dans *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*
72 Voir à ce sujet l'édition et l'analyse de ces procès, dans *Le diable chez l'évêque, op. cit.*
73 Se reporter à la carte sur les lieux d'origine et de jugement des accusés du procès Ac 29, p. 295.

formation du stéréotype. À l'exception de ces deux derniers cas, tous les procès rassemblés ici sont issus du registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises.

Source	Date	Lieu
Procès de Jaquet Durier	3-15 mars 1448	La-Tour-du-Peilz
Procès de Catherine Quicquat	15,18 mars 1448	La-Tour-du-Peilz
Procès de Pierre Munier	17-23 mars 1448	La-Tour-du-Peilz
Procès de Pierre Chavaz	3-16 avril 1448	Champvent
Procès de Pierre Antoine	3-4 novembre 1449	Ouchy
Procès de Pierre dou Chanoz	6-26 avril 1458	Ouchy
Procès de Jaquette Pelorinaz	25 avril-10 mai 1459	Martigny
Interrogatoire d'Antonia Javeydan	Hiver 1459	Avalon
Procès de Guillaume Girod	7-19 octobre 1461	Ouchy
Procès de Jeannette Anyo	23 oct.-2 nov. 1461	Ouchy
Sentence normande	2 juillet 1463	Lisieux
Procès de Perrissone Gappit, épouse de Guillaume dou Molard	11 janv.-4 fév. 1464	Châtel-Saint-Denis

Tableau 3: Sources judiciaires des décennies 1440, 1450, 1460

Notre troisième dossier a vocation à rassembler les sources tardives, celle des décennies 1470 et 1480. On y trouvera sept procès du registre Ac 29 en lien avec une chasse aux sorciers qui affecta pour la seconde fois la Riviera lémanique : entre la fin de l'été 1477 et le printemps 1484, cinq hommes et deux femmes furent accusés de sorcellerie et durent en répondre devant l'Inquisition[74]. À ces procès, on adjoindra la source qui clôt notre corpus, le traité de l'inquisiteur Henri Institoris, paru en 1486. Par son contenu, il diffère des procès susdits : le sabbat apparaît en effet très peu dans ce volume qui se veut une arme de répression contre les sorciers – ou plutôt les sorcières. Toutefois, on a rassemblé ces sources aussi en raison de leur situation géographique : malgré la position septentrionale de Strasbourg par rapport aux rives du lac Léman, on reste bien sur cet axe qui marques les frontières du royaume de France.

74 Voir à ce sujet l'édition et l'analyse réalisées par Eva Maier dans *Trente ans avec le diable, op. cit.*

Source	Date	Lieu
Procès de Jaquet de Panissère	26 août-19 sept. 1477	Ouchy
Procès de Jordana de Baulmes	9 sept.-23 nov. 1477	Ouchy
Procès de Claude Bochet	3-17 novembre 1479	Ouchy
Procès de Jean Poesiouz	17-19 avril 1480	Montreux
Procès de Jeannette Barattier	6-24 novembre 1480	Montreux
Procès d'Antoine de Vernex	17-24 avril 1482	Oron-le-Châtel
Procès de Jean Gallot	21 fév.-6 mars 1484	Attalens
Le *Marteau des sorcières* de H. Institoris et J. Sprenger	1486	Strasbourg

Tableau 4: Sources tardives (décennies 1470 et 1480)

On présente enfin le dossier au sein duquel se dessine sans doute le plus clairement une cohérence : c'est celui qui regroupe les sources concernant l'une des affaires de sorcellerie les plus marquantes du XVe siècle, la Vauderie d'Arras qu'on a brièvement évoquée plus haut. Suite aux aveux d'un ermite du tiers-ordre franciscain emprisonné à Langres, la capitale de l'Artois devient entre 1459 et 1461 le théâtre d'une grande épidémie de procès contre des hommes et des femmes accusés de se rendre au sabbat. Cette persécution présente plusieurs particularités : elle se déroule en milieu urbain et en outre, si les premières accusations et condamnations visent surtout des prostituées, les suivantes incriminent aussi des personnages de plus haut rang, tel qu'un échevin (Jean Taquet), un riche marchand (Pierre du Carieulx), ou même un ancien chambellan du duc de Bourgogne (le chevalier Colard de Beaufort). Mais dès la fin de l'année 1460, de vives critiques s'élèvent contre les auteurs et promoteurs de la répression, accusés de vouloir avant tout se saisir des biens des accusés. En 1461, les plus haut placés de ces inculpés lancent une procédure en appel devant le Parlement de Paris. Comme on l'a dit, les archives judiciaires de l'affaire, qui auraient constitué des sources d'information majeures, ont en grande partie été détruites, en vertu du décret du Parlement de Paris du 20 mai 1491 qui réhabilita les vaudois d'Arras : jusqu'à preuve du contraire, seules les sentences de condamnation des deux premiers groupes d'accusés, prononcées les 9 mai et 7 juillet 1460, en ont réchappé. De ce fait, l'affaire nous est essentiellement connue par le biais d'autres sources, que nous avons intégrées dans notre corpus et que récapitule le présent tableau.

Source	Auteur	Date	Lieu d'écriture
Sentence française des vicaires d'Arras	-	9 mai 1460	Arras
Invectives contre la secte de Vauderie	Jean Taincture, chanoine de Tournai	Vers mai-juin 1460	Tournai
Recollectio	Anonyme	Juin 1460	Arras
Sentence latine des vicaires d'Arras	-	7 juillet 1460	Arras
Chronicon	Corneille de Zantfliet, moine à Liège	1461-1462	Liège
Plaidoiries en appel devant le Parlement de Paris pour les causes de Colard de Beaufort et Huguet Aymery	-	21 mai 1461 25 janvier 1462 21 février 1463 28 février 1463	Paris
Mémoires	Jacques Du Clercq, bourgeois arrageois	1470 (au plus tard)	Arras

Tableau 5: Les sources de la Vauderie d'Arras

Deux traités du printemps 1460 sont aussi liés à l'affaire : celui de Jean Taincture et celui de l'Anonyme d'Arras. Les deux auteurs ont en commun de vouloir stimuler la répression, mais le second est plus intéressant pour nous, en ce sens qu'il donne une description très minutieuse du sabbat. Aucun des deux, cependant, ne livre de compte-rendu des évènements. Pour cela, il faut se tourner vers les chroniques, avant tout celle de Jacques Du Clercq, beaucoup plus précise que celle de Corneille de Zantfliet qui est géographiquement assez éloigné d'Arras. Notons au passage que, si les deux dépeignent un sabbat, celui du moine de Liège présente des nuances sensibles par rapport à du bourgeois d'Arras. À cela s'ajoutent les plaidoiries de la procédure en appel lancée par les accusés survivants devant le Parlement de Paris : comme on l'a expliqué ci-dessus, on a sélectionné parmi elles quatre pièces intéressantes pour notre propos. Il s'agit maintenant de s'interroger sur les particularités et les nuances que présentent les uns par rapport aux autres ces ensembles de sources.

L'élaboration du stéréotype : des nuances spatiales ou chronologiques ?

À travers l'examen de ces différents ensembles, est-il possible de déceler des nuances dans le stéréotype, en fonction de sa diffusion dans l'espace ou de l'écoulement du temps ? Soulignons d'abord que le stéréotype trouve tôt une forme élaborée : malgré de réelles divergences, il acquiert rapidement une certaine stabilité quant à ses traits principaux. Dès les

années 1420, les Alpes jouent un rôle essentiel dans la genèse de la chasse aux sorciers : c'est un foyer d'élaboration du stéréotype en même temps qu'un lieu d'expérimentation pratique de la répression préconisée dans les textes théoriques[75]. De même, il est aujourd'hui admis que le concile de Bâle (1431-1449) a assez largement contribué à la diffusion des idées qui circulent alors dans cet espace. Dans les textes de Hans Fründ et de Jean Nider, on relève une certaine dispersion des éléments de l'imaginaire du sabbat : tous deux rassemblent les composants constitutifs du stéréotype, mais sans les organiser de façon à ce qu'ils forment un rituel complet. Fründ évoque en outre des sorciers lycanthropes, une notion correspondant à des représentations plutôt populaires[76] ; on la retrouve dans le poème de Martin Le Franc[77], mais elle semble disparaître par la suite. Les *Errores gazariorum* et le *Vt magorum* de Claude Tholosan, en revanche, décrivent de manière systématique un sabbat déjà très élaboré, et une œuvre littéraire comme *Le Champion des Dames* relaie ce stéréotype dès le début des années 1440. D'après les auteurs, ces textes descriptifs sont précédés de faits judiciaires, aussi ne s'étonne-t-on pas outre mesure de constater que c'est cette même version du stéréotype qui se retrouve dans les deux procès de 1438, même si chacun possède ses particularités et que la forme du récit varie nécessairement entre un texte judiciaire et un traité théorique. La *Vauderye de Lyonois en brief,* pour sa part, témoigne de la diffusion du stéréotype vers le royaume de France : probablement rédigé à la fin des années 1430, ce petit traité très riche en description se présente sous la forme d'items qui, à la manière des *Errores* ou de la première partie du traité de Tholosan, informe ses lecteurs sur les activités des sorciers et leurs réunions nocturnes. Le sabbat dépeint est tout à fait conforme à celui que présentent les autres textes, à ceci près que, s'il comprend bien un repas, il n'est pas question de cannibalisme. Du point de vue du contenu, il convient de souligner dans ces textes deux thèmes qui nous importeront beaucoup pour la suite. Tout d'abord, celui du vol nocturne des sorciers vers le sabbat. Dans cette première génération d'écrits, deux positions s'observent à son sujet. Claude Tholosan et Jean Nider se refusent à croire à la réalité de ce transport : en cela, ils sont fidèles à la lettre du canon *Episcopi*, ancien texte de loi inséré dans le *Décret* de Gratien au XIIe siècle, et qui plaçait du côté de l'illusion ou du rêve la croyance selon laquelle des femmes possédées par le démon se déplaceraient la nuit à la suite de déesses païennes – une croyance qui semble en

75 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 28.
76 Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 28.
77 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 451.

partie préfigurer celle du vol des sorciers[78]. Or, la réalité du transport détermine souvent celle du sabbat tout entier. En conséquence, le sabbat décrit dans le *Vt magorum* se déroule de manière illusoire ou onirique[79], même si les méfaits commis par ailleurs peuvent être réels. Hans Fründ ainsi que les auteurs des *Errores gazariorum* et de la *Vauderye de Lyonois en brief* ne semblent pas mettre en doute, pour leur part, la réalité de ce voyage. Martin Le Franc, quant à lui, met en scène cette controverse dans le *Champion des Dames* : l'Adversaire prétend que les sorcières volent bien à travers les airs pour se rendre au sabbat, tandis que le Champion, défendant la position inverse, postule qu'il s'agit d'illusions[80]. Ensuite, on doit noter la récurrence du motif du pillage des caves par les sorciers, que décrivent à la fois Fründ, Tholosan, les *Errores gazariorum* et la *Vauderye de Lyonois en brief*.

Les procès que nous avons rassemblés dans notre second dossier, et qui couvrent la période s'étendant entre 1448 et 1464, suivent de près cet imaginaire défini dans l'ouest de l'arc alpin au cours des années 1430. Il ne faut pas s'étonner de ce que la cohérence soit particulièrement nette en ce qui concerne les procès du registre Ac 29, c'est-à-dire ceux qui se sont, à peu de choses près, déroulés sur le lieu d'origine de l'imaginaire du sabbat. Mais on ne doit pas non plus forcer le trait et imaginer une série de procès-verbaux rigoureusement identiques, car chacun présente des singularités. Par exemple, le thème des démons familiers, particulièrement présent dans les procès de Pierre Chavaz et Pierre Antoine, dénote l'influence de la démonologie savante[81], tandis que Guillaume Girod est amené à confesser de nombreux maléfices[82]. Reste que tous avouent – plus ou moins rapidement, plus ou moins facilement – s'être rendu à la « synagogue », avoir renié la foi chrétienne et rendu hommage au diable, avoir participé à des festins cannibales et à des orgies sexuelles, et avoir perpétrés divers forfaits et crimes à l'encontre de la société chrétienne[83]. L'interrogatoire d'Antonia Javeydan et

78 Voir à ce sujet Ginzburg G., Le sabbat des sorcières, *op. cit.*, p. 97-124 ; Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 252-271 ; Mercier F., « Un imaginaire efficace ? », *art. cit. ;* Ostorero M.*, Le diable au sabbat, op. cit.,* en particulier le premier chapitre de la cinquième partie.

79 Il importe de noter ici que, contrairement à ce que pourrait supposer le lecteur moderne, le fait que le sabbat soit un songe ou une illusion n'innocente pas pour autant ceux qui y ont participé ; on développera davantage cette idée un peu plus loin.

80 Comme le montre Franck Mercier, la joute oratoire du Champion et de l'Adversaire au sujet de la vertu des femmes prend, dans cette fiction, la forme d'un débat judiciaire de type accusatoire, où chacune des parties avance ses arguments sous l'arbitrage d'un juge. C'est de cette même manière qu'est envisagé le vol magique, au moment où l'Adversaire reproche aux femmes d'êtres sorcières. Voir à ce sujet Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 244-245. On reviendra plus longuement sur le problème de la réalité du sabbat au cours de cette étude.

81 Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 82.

82 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 214-251.

83 Cf Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.* ; et Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.*

la sentence de Lisieux représentent, de par leur caractère fragmentaire, des cas plus complexes. Les aveux d'Antonia – c'est-à-dire ceux auxquels nous avons eu accès – sont centrés sur un repas anthropophage ; cependant, Pierrette Paravy rapporte des aveux concernant son déplacement magique vers le sabbat, des danses, son accouplement avec le diable, et un prêche prononcé par celui-ci pour exhorter ses affidés à accomplir le plus de mal possible[84]. Mis à part l'hommage prêté au diable, ces fragments restituent donc l'essentiel du stéréotype. Quant à la sentence de Lisieux, elle impute à tout ou partie des accusés les crimes suivants : adoration du démon en forme de bouc et maléfices ; don d'un nourrisson comme tribut, rapports sexuels avec le démon et fréquentation de la « synagogue » pour Catherine, la seule femme accusée ; meurtres d'enfants, cannibalisme et empoisonnements pour les deux hommes[85]. Là également, malgré le caractère lacunaire de la source, la plupart des éléments du fantasme sont présents, alors même que la sentence de Lisieux nous emmène, en 1463, très loin de la région d'origine de l'imaginaire du sabbat. Il convient toutefois de noter que cette affaire n'est pas la première à affecter la Normandie. La région avait déjà connu un procès de sorcellerie témoignant de la diffusion de ce stéréotype avec l'affaire Guillaume Adeline : prédicateur et maître en théologie à l'université de Caen, ce dernier avait été condamné pour son appartenance supposée à la secte du diable autour de 1438 alors qu'il vivait en Franche-Comté. Surtout, Adeline réfutait dans ses sermons la réalité du sabbat, ce qui constituait évidemment une circonstance aggravante aux yeux de ses accusateurs. Jugé et condamné à Évreux en 1453, il mourut au cachot quatre ans plus tard[86]. Dix ans avant la sentence de Lisieux, via ce clerc très mobile qu'était Guillaume Adeline, l'imaginaire du sabbat était donc parvenu en Normandie : il faut croire qu'il avait suffisamment marqué les esprits pour rejaillir ensuite, en visant d'autres personnes.

La Vauderie d'Arras pose également la question de la diffusion de cet imaginaire dans les années 1460. Sur le plan de la représentation du sabbat, les sources de cette affaire possèdent-elles des traits particuliers ? Il convient d'abord de noter que les trois textes qui

84 Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 895-897.

85 Mercier F., « Le diable à Lisieux ? », *art cit.*, p. 278.

86 Le procès de Guillaume Adeline est édité dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen, op. cit*., p. 467-472. Voir aussi l'analyse qu'en a fait M. Ostorero dans « Un prédicateur au cachot : Guillaume Adeline et le sabbat », *Médiévales*, n° 44, Paris, printemps 2003, p. 73-96. Nous n'avons pas intégré cette source dans notre corpus de recherche car, bien qu'elle mette en scène l'imaginaire du sabbat, les mentions de nourriture y sont quasiment inexistantes ; essentielle pour d'autres sujets, notamment la question de la réalité du sabbat, on a jugé que cette affaire apporterait peu de matière pour notre recherche. On ne s'interdira pourtant pas d'y faire référence à l'occasion. À propos des affaires de sorcellerie en Normandie, se reporter à Mercier F., « Le diable à Lisieux ? », *art cit.*, p. 255-278.

décrivent avec précision l'assemblée des sectateurs du diable, à savoir les deux chroniques et la *Recollectio*, présentent eux aussi un sabbat très conforme au stéréotype tel qu'il se dessine dans les Alpes occidentales à partir de la décennie 1430. Franck Mercier, qui a analysé ces sources dans le cadre de sa thèse, souligne le rôle de deux facteurs importants dans la diffusion de ce stéréotype en France du nord : le relais dominicain, et les rapprochements diplomatiques entre Philippe le Bon, duc de Bourgogne, et Amédée VIII de Savoie[87]. Le retentissement de l'affaire contribue en outre à assurer au stéréotype une diffusion plus large encore : jusqu'à Liège, comme l'atteste la chronique de Zantfliet, mais aussi à Paris où se déroule la procédure en appel. Par rapport au stéréotype alpin, on peut toutefois noter quelques nuances. Premièrement, le cannibalisme, très présent dans les sources des dossiers précédent, disparaît quasiment ici : la *Recollectio* n'en fait qu'une mention fugace, qu'elle met en lien avec des procès ayant eu lieu dans la région de Lyon[88]. Par ailleurs, le pillage des caves, que l'on voit poindre dans la plaidoirie du 28 février 1463, dans la mesure où celle-ci rapporte des aveux faits par Denise Grenière (l'une des accusées qui fut brûlée le 10 mai 1460)[89], disparaît complètement dans le reste de la documentation relative à l'affaire.

Les procès plus tardifs, datant des années 1470-1480, continuent à s'inscrire dans la continuité du stéréotype tel qu'il est défini au début du siècle. La seconde chasse aux sorciers qui affecte la Riviera lémanique entre 1477 et 1484, menée en large partie par l'Inquisition dominicaine installée en Suisse romande, reprend l'imaginaire qui s'était dessiné dans les procès de la première grande chasse qui se déroula dans cette région au cours de la décennie 1440 et, avant cela, dans les écrits plus « théoriques » des années 1430. Tous ces procès insistent beaucoup sur le sabbat. Les scènes d'hommage au diable, les profanations, les banquets et orgies sexuelles focalisent en grande partie l'attention des juges. Comme l'explique Eva Maier, l'Inquisition dominicaine, entre sa mise en place en Suisse romande autour de 1440 et sa disparition à l'extrême fin du XVe siècle, suit toujours les concepts démonologiques en vigueur au temps de son implantation[90]. Il faut attendre son remplacement par des instances laïques pour voir le sabbat perdre son importance au profit du *maleficium*. Certes, les méfaits de toutes sortes commis à l'encontre de la communauté chrétienne faisaient

87 Cf Mercier F., La Vauderie d'Arras, *op. cit.*, chapitre 2 (p. 61-85).
88 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 166.
89 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 605.
90 Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 162.

déjà partie intégrante des crimes imputés aux sorciers mais ils prennent alors davantage de poids. En effet, toujours selon Eva Maier, « dès le moment où l'inquisition est laïcisée, le crime d'idolâtrie et d'apostasie devient en effet moins important, l'inquisition séculière préférant un crime moins spirituel et plus terrestre »[91]. En ce qui concerne les procès du registre Ac 29, cette tendance n'est guère sensible avant le début du XVIe siècle[92] ; mais l'on note tout de même dans les procès des années 1470-80 un étiolement sensible du rôle du diable par rapport aux procès plus précoces[93], ce qui constitue peut-être un mouvement préliminaire à l'affaiblissement du diabolisme. Ce mouvement est en revanche nettement perceptible dans le *Malleus Maleficarum* (1486). Dans ce traité célèbre s'il en est, le sabbat est tout juste mentionné, mais jamais décrit ; seul l'hommage au diable est relaté et le *maleficium* prend en revanche une place majeure. Comme l'explique Carmen Rob-Santer, cette insistance a pour effet de constituer la sorcellerie en crime laïque, ce qui permet de faciliter sa répression. Avec la mise à l'écart des moments collectifs (notamment le sabbat), le motif qui permettait de faire de la sorcellerie une conjuration hérétique relevant de la justice inquisitoriale s'estompe ; à l'inverse, « le moment du *maleficium* individuel, fondateur du mal, se révèle par contraste comme le motif idéal, pour en appeler à la justice séculière »[94]. Sur plusieurs aspects, le *Malleus Maleficarum* est tributaire de Jean Nider : non seulement il lui emprunte de longs passages, mais il a la même tendance à mettre en exergue le *maleficium*. À notre sens pourtant, les deux traités ne peuvent relever de la même analyse. Si, en ce qui concerne le *Formicarius* en 1436-1438, on pouvait avoir l'impression que l'imaginaire du sabbat – notamment le plan rituel – n'était pas encore complètement constitué ou pas encore largement diffusé, on ne peut en dire autant à la fin du XVe siècle. Ce n'est sans doute pas parce que le concept du sabbat lui fait défaut qu'Institoris ne le décrit pas. Par ailleurs, comme on l'a déjà dit, le *Malleus* est porteur d'une tendance qui ne fera que s'accentuer par la suite : la féminisation du crime de sorcellerie. Quoique celle-ci soit déjà apparente, comme on l'a dit plus haut, dans le poème de Martin Le Franc, les autres traités et procès que nous avons rassemblés ne témoignent pas d'une telle notion. Au cours du XVe siècle, les traces laissées par les chasses aux sorciers montrent surtout de fortes disparités régionales quant au sexe des accusés : dans certains espaces, les femmes seront nettement plus nombreuses que les

91 *Idem.*

92 Voir notamment les procès édités par Pierre-Han Choffat, dans *La sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux : Dommartin 1524-1528*, Lausanne, CLHM, 1989.

93 Se reporter à notre chapitre 4 et à Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 153-154.

94 Rob-Santer Carmen, « Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf* ? », *Médiévales*, n° 44, Paris, printemps 2003, p. 159.

hommes, mais dans d'autres lieux ce pourra être l'inverse[95]. En conclusion de ceci, on tendrait donc à dire que, parmi le corpus rassemblé pour cette étude – et qui ne prétend d'ailleurs pas, pour la période concernée, réunir toutes les sources mettant en scène l'imaginaire du sabbat – le stéréotype paraît avoir atteint, dès la fin des années 1430, une certaine stabilité qu'il conserve lors de sa diffusion au cours du XVe siècle. En revanche, la raison des divergences dans la façon dont les sources envisagent cet imaginaire serait davantage, nous semble-t-il, à chercher du côté des contextes d'écriture et des logiques de rédaction. Aussi, pour terminer un examen préalable des sources, penchons-nous rapidement sur cette question.

Des logiques rédactionnelles dans les textes théoriques : quelques éléments

Au cours du XVe siècle, malgré une certaine stabilité du stéréotype, les sources qui évoquent l'imaginaire du sabbat ne le font pas toutes de la même façon, car les logiques qui président à leur rédaction influent sur la manière dont le sujet est abordé. C'est particulièrement sensible dans les traités, ces textes théoriques, « doctrinaux », sur la sorcellerie démonolâtre ; c'est pourquoi nous nous concentrons ici sur cet aspect. La première génération de textes théoriques qui, dans les années 1430, met en scène le stéréotype du sabbat a avant tout pour but de le *décrire,* et dans un deuxième temps de convaincre du danger que représentent ces sectes d'adorateurs du démon. Les variations qu'on y trouve sont liées à la diffusion de l'imaginaire du sabbat et aux nuances qu'il peut présenter, mais aussi à la formation, l'activité et les objectifs des auteurs[96]. Cette série d'écrits est particulièrement intéressante pour nous en ce sens qu'elle nous fournit une grande part de la matière nécessaire à notre étude : en effet, c'est bien dans les descriptions du sabbat que l'on peut obtenir des détails sur le banquet du diable et de ses affidés.

Dans la deuxième moitié du XVe siècle, une seconde génération de textes concernant le diable et sa secte voit le jour. Il ne s'agit plus de décrire le sabbat, mais bien de réfléchir et de débattre sur les questions que soulevaient cette croyance : la nature des anges (bons ou

95 Le Dauphiné, par exemple, est une région où les sorciers dénoncés sont très majoritairement des femmes, comme le montre Pierrette Paravy dans sa thèse (*De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 782-783). À l'inverse, dans le Pays de Vaud entre 1430 et 1530, les hommes représentent environ deux tiers des individus accusés de sorcellerie. Cf Pittet A., « Derrière le masque du sorcier. Une enquête sociologique à partir des procès de sorcellerie du registre Ac 29 (Pays de Vaud, 1438-1528) », dans Ostorero M., Modestin G., Utz Tremp K. (textes réunis par), *Chasses aux sorcières et démonologie, entre discours et pratiques (XIVe- XVIIe siècles)*, Florence, Edizioni del Galluzo, 2010, p. 200.

96 Se reporter aux éléments reportés plus haut ; voir aussi Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 509-523.

mauvais[97]), la corporéité du diable lors du sabbat, la réalité du sabbat – en particulier à travers l'étape du vol magique qui focalise beaucoup d'interrogations –, la relation entre Dieu et le diable, l'efficacité des maléfices contre celle des sacrements et vice-versa, *etc*[98]. Cette littérature, qui est essentiellement l'œuvre d'intellectuels (théologiens, inquisiteurs, juristes), a vocation à rassembler le savoir sur le diable et les démons : comme l'explique Martine Ostorero, « elle cherche à insérer la nouvelle croyance au sabbat dans le cadre doctrinal traditionnel de la démonologie, tout en la redéfinissant en fonction des nouvelles questions apportées par cette croyance »[99]. En outre, évaluer « rationnellement » la possibilité et la réalité des sabbats, c'est aussi fournir aux tribunaux chargés de la répression de cette nouvelle hérésie un cadre d'action. Parce qu'ils ont pour but d'exterminer ces sectes démonolâtres, ces traités de démonologie adoptent souvent un titre qui souligne cette vocation combattante : on les désigne alors comme des marteaux (*malleus*) ou des fouets (*flagellum*) contre les sorciers. Contrairement à une idée reçue, le *Malleus Maleficarum* est loin de constituer le premier ouvrage de ce type. On peut ainsi mentionner les œuvres de trois théologiens français que sont le *Tractatus contra demonum inuocatores*, vers 1450, de l'inquisiteur dominicain Jean Vinet ; le *Flagellum hereticorum fascinarium*, écrit en 1458 par un autre inquisiteur dominicain, Nicolas Jacquier ; et le *Flagellum maleficorum* de Pierre Mamoris, professeur de théologie à l'université de Poitiers, rédigé entre 1460 et 1462[100]. Ces traités de démonologie, malgré des différences significatives dans leurs objectifs et leurs manières de réfléchir, se posent tous les trois comme les tenants d'un sabbat réel, et non onirique ou illusoire : il s'agit alors pour eux de travailler à neutraliser le canon *Episcopi*, ce que ne cherchaient pas à faire les premiers textes sur le sabbat. Dans la décennie 1460, ce même problème de la réalité du sabbat se pose également avec acuité dans les traités en lien avec la Vauderie d'Arras, la *Recollectio* anonyme et le *Traité du crisme de vauderie* de Jean Taincture, qui, dans le cadre bien spécifique de cette affaire, s'inscrivent eux aussi dans cette seconde génération d'écrits désireux de comprendre et

97 En théologie chrétienne, les démons sont des anges : de mauvais anges, mais des anges tout de même, et leur nature angélique leur confère des caractéristiques et capacités spécifiques. On reviendra beaucoup plus longuement sur cette question lors du chapitre 4.

98 Nous reprenons dans ce paragraphe des éléments qu'apporte Martine Ostorero dans l'introduction de sa thèse, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2011, p. 7-16.

99 Ostorero M., *Le diable au sabbat. op. cit.,* p. 10.

100 Ce sont ces trois ouvrages qui sont décrits et analysés très finement par Martine Ostorero dans sa thèse, *Le diable au sabbat. op. cit.* Pour notre part, on a choisi de ne pas les intégrer à notre corpus. Premièrement pour une question d'accès à ces sources, qui n'ont fait l'objet que de rares éditions partielles ; ensuite parce que – du moins pour les parties éditées que nous avons pu consulter – ces trois traités décrivent peu (voire pas du tout) le sabbat, et les mentions de nourritures en sont quasiment absentes. On pourra néanmoins être amené, comme ici, à y faire référence.

d'expliquer le sabbat en prenant position, via les méthodes du débat et de l'argumentation scolastiques. La *Recollectio* est un traité original : tout en livrant une description minutieuse du sabbat, son auteur défend avec passion la réalité du vol vers le sabbat et de tout ce qui s'y déroule – et l'on verra que la nourriture peut constituer un argument dans le débat – tandis que Taincture adopte une posture plus ambiguë. Sans se déterminer franchement pour l'une ou l'autre des opinions – nature réelle ou illusoire du sabbat ? – il en vient à relativiser l'importance du problème. D'après lui, on peut condamner quelqu'un pour sa participation au sabbat, fût-elle illusoire ou onirique, du moment que cette participation découle d'une alliance passée avec le diable en responsabilité et conscience[101] – un point de vue déjà défendu par Claude Tholosan qui, dans les années 1430, concevait pleinement le sabbat comme une illusion[102]. Malgré tout ce qui les sépare, la *Recollectio* et le *Traité du crisme de vauderie* ont en commun de vouloir stimuler la répression, ce que permettent leurs positions respectives sur la question de la réalité du sabbat. Stimuler la répression, c'est aussi l'objectif que vise, une trentaine d'années plus tard, l'inquisiteur Henri Institoris. Le raisonnement et le type de démonstration qu'il met en pratique s'inscrit dans la lignée de ces traités des années 1450-1460 ; mais pour stimuler la répression, le dominicain allemand met l'accent sur les maléfices, ce qui permet – ainsi qu'on l'a vu – d'inciter les justices temporelle et spirituelle à conjuguer leurs efforts en ce sens.

Des caractéristiques et des singularités de nos sources, il sera beaucoup plus largement question dans les pages qui suivent. De la même façon, les thèmes que nous avons effleurés ici feront l'objet de plus longs développements dans cette étude. Il était nécessaire cependant de commencer par passer en revue ces textes, le matériau à partir duquel nous avons élaboré notre travail, et d'esquisser quelques pistes de réflexion pour les appréhender. Il est temps désormais de se pencher davantage sur leur contenu, et d'aller faire un tour au sabbat.

101 Ostorero M., *Le diable au sabbat. op. cit.*, p. 666-673 ; et Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, chapitre 13, p. 233-247.
102 Paravy P., « Faire Croire », *art. cit.,* p. 126.

Chapitre 2.
Le banquet, un élément du sabbat

« Mêlons-nous sans choix !
Tandis que la foule
Autour de lui roule
Satan, joyeux, foule
L'autel et la croix.
L'heure est solennelle.
La flamme éternelle
Semble, sur son aile,
La pourpre des rois ! »
Victor Hugo, *La ronde du sabbat*, 1825.

Ce second chapitre nous semble tenir, dans l'économie de l'exposition de notre recherche, un rôle à la fois essentiel et un peu particulier. De même qu'il serait absurde d'aller examiner un détail d'une fresque sans prendre le temps de rester un moment à distance pour la considérer dans son entier, c'est notre conviction qu'il est à la fois utile et nécessaire de replacer le banquet dans le cadre plus général du sabbat. Les paragraphes que nous développerons ici tiendront lieu de ce regard englobant et d'une approche progressive vers le détail de la fresque qui plus précisément nous intéresse. On commencera par définir le sabbat, en le replaçant dans la tradition des polémiques anti-juives et anti-hérétiques et en dessinant, d'une part les grandes lignes de ce en quoi consiste un conventicule diabolique, et d'autre part les raisons qui peuvent pousser les gens à s'y rendre : ce sera l'occasion de voir que la nourriture est parfois invoquée comme l'une de ces raisons. Nous nous approcherons ensuite un peu plus près, pour voir comment se déroule un sabbat dans son ensemble ; en faisant encore un pas en avant pour atteindre une vue plus précise du motif qui nous intéresse, on s'attardera enfin sur le cadre de ce banquet. À la fin de ce chapitre, l'objectif visé est d'avoir au mieux planté le décor, pour aborder les nourritures diaboliques tout en ayant à l'esprit une base solide d'éléments contextuels.

Qu'est-ce qu'un sabbat ?

Les sorciers ne sont pas, loin de là, le premier groupe que l'on soupçonne de se réunir pour procéder à des rites plus ou moins macabres et grotesques, ou de se livrer à des actes peu avouables. On a laissé entendre en introduction que le sabbat s'inscrivait dans une tradition hérésiologique déjà ancienne : nous nous efforcerons d'expliciter ce lien. Précisons toutefois que notre but ici n'est pas de rendre compte du pourquoi et du comment de la naissance du stéréotype du sabbat : c'est une question extrêmement complexe à laquelle il n'a pas encore été apportée de réponse définitive[103]. On veut simplement mettre en évidence ici quelques uns des fils qui relient le sabbat à des traditions et croyances plus anciennes, pour tenter au mieux de le définir.

De la tradition de l'assemblée hérétique...

D'emblée, il faut noter – et c'est un fait significatif – que le vocabulaire utilisé pour désigner l'assemblée des sorciers est issu de la pensée hérésiologique. Le terme qui nous sert, aujourd'hui, le plus communément à la désigner, « sabbat », n'apparaît qu'au cours du XVe siècle[104] ; auparavant, les auteurs lui préfèrent le latin *synagoga* (aussi orthographié *sinagoga*) ou le français « vauderie ». L'emploi des deux premiers se place évidemment dans la ligne des polémiques anti-juives ; le troisième, en revanche, fait à l'origine référence au mouvement vaudois, ces « pauvres de Lyon » qu'entraîna derrière lui Valdès à la fin du XIIe siècle. Le terme « vaudois » a pu, par la suite et notamment dans l'arc lémanique, désigner tout type de courant hérétique ; à tel point qu'est parfois utilisée, pour désigner plus précisément les sorciers, l'expression de « vaudois modernes »[105].

Outre le nom de la secte, nombre des pratiques imputées aux sorciers ont une longue histoire. Selon Norman Cohn, c'est à l'Antiquité que remontent les accusations visant à faire d'un groupe minoritaire une secte infanticide et cannibale ; en effet, dans les fantasmes des sociétés grecques et romaines, « le meurtre et le festin cannibale font partie d'un rite par lequel un groupe de conspirateurs affirme sa solidarité ; et, dans tous les cas, le but visé par le

103 Au sujet des différentes explications avancées à ce jour, voir par exemple l'article synthétique de Franck Mercier : « L'essor de la sorcellerie au Moyen Âge : mythe ou réalité ? », *art. cit.*

104 Selon Jean-Patrice Boudet, la première occurrence de ce terme pour désigner l'assemblée du diable apparaît en 1446, en français lors du procès d'une sorcière ; il faut attendre le *Flagellum Maleficorum* de Pierre Mamoris, vers 1462, pour voir le latin *sabbatum* appliqué au rite essentiel de la sorcellerie.

105 Sur cette question, voir Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 174-182.

groupe est de renverser le régime ou le souverain pour s'emparer du pouvoir »[106]. Au IIe siècle, les petites communautés chrétiennes sont ainsi accusées de se rassembler pour de macabres cérémonies : les membres de ces sectes tueraient des bébés, les ingéreraient rituellement, se livreraient à des orgies sexuelles avant d'adorer une divinité animale. À partir du IIIe siècle, désormais bien intégrés dans l'Empire, les chrétiens ne sont plus considérés comme des marginaux et ces accusations ne les visent plus ; en revanche, eux-mêmes les reprennent pour les diriger contre d'autres, en particulier les juifs ou les chrétiens hétérodoxes. Régulièrement répété, ce fantasme devient un *topos* des discours polémiques contre divers groupes dissidents[107]. Il ressurgit toutefois avec plus encore de vigueur au XIe siècle, lorsque l'autorité ecclésiale, bien plus intensément qu'avant, se soucie de traquer les dissidences ; Robert Moore a bien montré que le changement, essentiel, qui affecte à ce moment la société en en faisant une « société de persécution », est bien plus à chercher du côté des persécuteurs que des persécutés[108]. Davantage qu'une inflation du nombre d'opinions hétérodoxes, il faut bien plutôt supposer une « sensibilité accrue de la structure plus centralisée de l'Église aux manifestations de dissidence »[109] ; ce regain d'attention et le processus de réfutation des hérésies qui en découla contribuèrent à faire penser aux autorités que l'hérésie était quantitativement plus importante, plus cohérente, plus organisée et donc plus dangereuse qu'elle ne l'était en réalité.

Entre le XIe et le XVe siècle, de nombreux groupes sont ainsi accusés d'agissements parmi lesquels on retrouve bon nombre de ceux que l'on prêtera ensuite aux sorciers : lors de réunions secrètes, ils renieraient la foi chrétienne, en profaneraient les sacrements et symboles, adoreraient le diable, pratiqueraient l'infanticide et le cannibalisme, se livreraient à des débauches sexuelles. Tout ou partie de ces crimes, articulés de diverses façons, sont ainsi successivement imputés : à un groupe d'hérétiques orléanais brûlés en 1022[110] ; à une secte hérétique de Soissons en 1114[111] ; à une secte de Publicains ou de Patarins que décrit Gauthier

106 Voir Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 24.
107 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 81-83.
108 Moore R., *La persécution. Sa formation en Europe, XIe-XIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (première éd. 1987).
109 *Idem*, p. 82-87.
110 L'histoire est rapportée par Adémar de Chabannes puis, plus tard, par Paul de Saint Père de Chartres. Cf Moore R., *La persécution, op. cit.,* p. 10-22 ; ou encore Barber M., *Le procès des Templiers,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 200.
111 de Nogent G., *Autobiographie*, introduction, édition et traduction par E.-R. Labande, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 428-435.

Map vers 1182[112] ; aux vaudois et aux cathares par divers auteurs à partir de la fin du XIIe siècle[113], mais également aux Templiers lors de leur retentissant procès en 1307[114] – ces quelques exemples ne prétendent pas à l'exhaustivité. En 1233, Grégoire IX fulmine une bulle, nommée *Vox in Rama*[115] d'après son incipit, qui décrit les rites et les pratiques d'hérétiques vivant en Rhénanie, ceux que traque avec le zèle qui le rendit fameux l'inquisiteur Conrad de Marbourg. Selon ce texte, quand un disciple rejoignait la secte, il devait embrasser sur le postérieur ou sur la bouche une grenouille ou un crapaud qui se présentait à lui ; ensuite, un homme pâle et très maigre s'avançait vers lui et lui donnait un baiser, suite à quoi le nouveau venu oubliait tout de la foi catholique. Il y avait ensuite un repas, puis tous baisaient le postérieur d'un chat noir ; étaient chantés des répons puis, toutes lumières éteintes, s'ensuivait enfin une orgie sexuelle, sans égard aux liens de parenté ou au sexe des partenaires. On rallumait ensuite les lumières, et un homme étrange, lumineux comme le soleil pour le haut de son corps et noir comme la nuit pour la partie inférieure, sortait d'un coin sombre : après une énigmatique formule rituelle, le nouveau sectateur promettait de le servir. Le texte présente aussi ce qui est supposé être la doctrine de ces hérétiques : Lucifer serait le vrai créateur du ciel et destiné à y retourner en gloire après avoir chassé Dieu, les sectateurs de Lucifer trouvant alors auprès de lui la béatitude éternelle. Il leur faudrait donc éviter de faire tout ce qui plaît à Dieu, et au contraire agir de toutes les manières qui lui sont odieuses. Selon Norman Cohn, cette bulle marque une étape essentielle, dans la mesure où, pour la première fois, le pape apportait à ces fantasmes le poids de son autorité : cela revenait à les transformer en une vérité établie. Pour la première fois également, la bulle avivait le zèle répressif des inquisiteurs – ceux de Germanie dans le cas présent – au lieu d'en constituer le produit ; ainsi, « dans les deux siècles qui suivirent, d'autres persécutions devaient être stimulées de la même manière, elles aussi avec le soutien et l'approbation des plus hautes autorités. Et chaque nouvelle persécution conféra une crédibilité et une autorité nouvelle aux fantasmes qui l'avaient animée et légitimée, jusqu'à ce que ces fantasmes finissent par être acceptés comme des vérités d'évidence »[116].

112 Voir Wakefield W., Evans A., *Heresies of the High Middle Ages. Selected sources translated un annotated*, New York, Columbian University Press, 1991, p. 254-256 ; en second lieu, voir Barber M., *Le procès des Templiers, op. cit.*, p. 200.

113 *Idem* ; voir aussi Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, chapitres 2 et 3.

114 Barber M., *Le procès des Templiers, op. cit.*, chapitre 7.

115 Rodenberg Karl (éd.), *Epistolae Saeculi XIII e Regestis Pontificum Romanorum*, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, I, Berlin, 1883, n°537, p. 432-434. Voir aussi Barber M., *Le procès des Templiers, op. cit.*, p. 199-200, et Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 49-50.

116 Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 50-51.

...au sabbat des sorciers

Si tous les éléments qui composent le sabbat existaient déjà dans la propagande anti-hérétique, en quoi alors constitue-t-il une nouveauté ?, est-on en droit de demander. En fait, il n'est pas tout à fait exact que la totalité des éléments du sabbat aient des précédents dans la tradition hérésiologique, car certains sont plus originaux. C'est notamment le cas pour le vol magique qu'accomplissent les sorciers pour se rendre au sabbat. Il semble bien que cette notion dérive de cette croyance profane, évoquée plus haut, postulant que des femmes suivraient de nuit la déesse Diane ou d'autres esprits féminins, en se déplaçant dans les airs. Il n'empêche que ce mode de déplacement dans le cadre d'une assemblée hérétique constitue une nouveauté – d'autant plus qu'à partir du XVe siècle, les auteurs de traités contre la sorcellerie tendent à y voir, non plus une illusion diabolique comme le maintenait le canon *Episcopi*, mais une réalité[117]. Est nouvelle l'idée que les sorciers forment un groupe uni, une secte cohérente, alors que la magie et la sorcellerie – savantes ou populaires, qui ont leurs histoires propres – étaient jusque là le fait de quelques individus isolés[118]. Enfin, la notion que cette secte, ample et organisée, fomente un complot pour renverser la Chrétienté est fondamentale dans l'imaginaire du sabbat. Elle n'est pas neuve : on avait déjà accusé des groupes, en particulier les juifs et lépreux, parfois associés aux musulmans, d'ourdir des complots contre la société chrétienne[119] ; mais son transfert sur une secte prosélyte – et donc vouée à l'agrandissement – de sorciers adorateurs du démon en fait un élément essentiel du stéréotype.

De ce fait, la nouveauté de l'imaginaire du sabbat réside surtout dans l'élaboration, bien avancée dès les années 1430, d'une combinaison fixe des éléments qui définissent la secte et ses pratiques. Que ces derniers soient issus des stéréotypes sur les hérétiques, les juifs, les lépreux ou qu'on leur suppose une origine folklorique, leur synthèse dans un certain nombre de textes à partir de la troisième décennie du XVe siècle correspond à ce que l'on désigne comme la naissance de l'imaginaire du sabbat des sorciers. Se dessine alors une secte nouvelle, « dont les membres ont renié leur foi et ont juré fidélité au diable ou aux démons par un pacte. À l'appel de ces derniers, ils se réunissent en des lieux isolés, le plus souvent en volant à travers les airs. Ils adorent le diable et accomplissent sur son ordre des maléfices

117 Cf Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières, op. cit.*, p. 97-124 ; voir aussi Mercier F., « Un imaginaire efficace ? Le sabbat et le vol magique des sorcières au XVe siècle », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 162-167.

118 Cf Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., Ostorero M., « Le sabbat dans les Alpes. Les prémices médiévales de la chasse aux sorcières », dans *Sciences, raison et déraisons : cours général public 1993-94*, Lausanne, Payot, 1994, p. 78-80.

119 Cf Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières, op. cit.*, p. 43-69.

contre les hommes, les bêtes et les cultures, livrant ainsi un redoutable combat contre la société chrétienne. Enfin, on les soupçonne de tuer de jeunes enfants dont ils mangent la chair et de se livrer à des actes sexuels avec le démon »[120]. Comme l'expliquent Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani et Kathrin Utz Tremp dans leur introduction à *L'imaginaire du sabbat*, l'idée d'une telle secte forme « un concept qui constitue la nouveauté fondamentale du sabbat, même si chaque élément qui le compose (secte, maléfices, diable, hérésie, vol...) a sa propre histoire, qui pourrait être autant de "pré-histoires" du sabbat »[121]. Le sabbat – ou plutôt la « synagogue » – au sens strict du terme est la réunion qui rassemble autour du diable ses affidés. La plupart des crimes imputés aux sorciers prennent place dans ce cadre : en premier lieu les rituels centrés sur le diable (hommages, pactes, adoration), mais aussi l'enseignement de doctrines anti-chrétiennes et les orgies sexuelles. Ce n'est pourtant pas le cas de tous : ainsi, les repas anthropophages ou les maléfices peuvent être accomplis hors de cette assemblée. La sensibilité des auteurs joue : selon que leur attention est plus tournée vers le culte voué au diable ou vers le *maleficium* (c'est-à-dire les maléfices et sortilèges que les sorciers mettent en œuvre contre la chrétienté), le conventicule des sorciers sera plus ou moins décrit. Comme on l'a laissé entendre au chapitre précédent, Jean Nider[122] et les auteurs du *Malleus Maleficarum*[123], par exemple, ne décrivent pas de rituel, fors celui qui s'accomplit pour l'entrée dans la secte d'un nouveau disciple. Par contre, ils s'appesantissent sur les méfaits commis par les sorciers contre les hommes, les bêtes ou les récoltes, et la description de ces méfaits peut inclure des actes de cannibalisme.

Pour notre part, nous pensons pouvoir noter dans l'imaginaire du sabbat une certaine amplification du motif alimentaire par rapport à ce qui en était dit dans la tradition hérésiologique[124]. Il est vrai que les textes sur les assemblées hérétiques mettent relativement souvent en scène des repas. Ce pouvait être dans le but de montrer une commensalité cannibale en lieu et place de festin eucharistique, comme dans le rite supposé des hérétiques de Soissons que décrit Guibert de Nogent, où une sorte de pain fait à base de cendres de bébé est partagé entre les participants[125]. Ce pouvait aussi être un simple repas partagé entre les

120 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, cf l'introduction.
121 *Idem*, p. 14.
122 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 122-200.
123 Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières*, *op. cit.*
124 Voir par exemple l'importante somme de textes sur les hérésies rassemblée par Walter Wakefield et Austin Evans : *Heresies of the High Middle Ages, op. cit.*
125 de Nogent G., *Autobiographie*, *op. cit.,* p. 428-435. Cet épisode renvoie à l'année 1114.

membres lors de la cérémonie, comme dans la bulle *Vox in Rama*[126] ; ou encore le moyen de montrer comment les démons trompent les hérétiques en leur offrant des nourritures qui sont en réalité faites de vent, de sorte qu'elles ne satisfont pas l'appétit mais agrègent à la secte quiconque en goûte, comme le raconte Guillaume de Newburgh à propos des Éonites[127]. Ces différents types de commensalité hérétique sont repris dans l'imaginaire du sabbat ; il nous semble cependant que les textes témoignant de ce fantasme mettent plus systématiquement en scène le festin des sorciers que ne le faisait la tradition hérésiologique, pour plusieurs raisons. Premièrement, les repas sabbatiques sont souvent décrit avec un luxe de précision que n'atteignent pas, à notre connaissance, les récits d'assemblées hérétiques. Deuxièmement le motif alimentaire est en quelque sorte redoublé dans le stéréotype, puisque la nourriture est présente à la fois dans le sabbat au sens strict (car l'enchaînement des éléments qui composent la réunion comprend bien souvent un banquet, anthropophage ou non), et dans les attaques portées contre la société chrétiennes accomplies en dehors du cadre de l'assemblée, sous la forme du cannibalisme ; les deux pouvant être présents dans une même source. Il faut enfin noter que le cannibalisme des sorciers paraît plus « direct », en quelque sorte, que celui qui est le plus souvent prêté aux hérétiques : comme on le verra, les sorciers mangent, dans la plupart des cas, la chair enfantine elle-même, tandis que pratiques anthropophages hérétiques mentionnent plus souvent des préparations à base de chair (pain de cendres de bébé, cadavres réduits en poudres et utilisés dans une mixture, etc.)[128].

Faire venir les participants

Quelles sont donc les raisons qui poussent des chrétiens, d'une part à rejoindre la secte diabolique, et d'autre part à se rendre au sabbat ? Quant au fait de « corrompre » des individus pour agrandir ainsi la secte, les sources sont assez unanimes : le diable, du fait de sa nature angélique[129], repère aisément les personnes dont la foi est chancelante et celles qui traversent une période difficile, du fait d'un besoin ou d'un désir qu'elles ne peuvent satisfaire. Ensuite, le

126 Cf supra, p. 167, ou bien se reporter à Rodenberg Karl (éd.), *Epistolae Saeculi XIII e Regestis Pontificum Romanorum*, *op. cit.*, p. 432-434. Voir aussi Barber M., *Le procès des Templiers, op. cit.*, p. 199-200 ; et Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 49-50.

127 de Newburgh G., *Historia rerum anglicarum*, édition Arnold, dans *Rolls Series*, t. LXXV, p. 60-65 ; repris et traduit dans Carozzi C. et Taviani-Carozzi H., *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge,* Paris, Flammarion, 1999, p. 159-164.

128 Voir les sources citées plus haut, et Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 239-241.

129 Qui, selon l'angélologie chrétienne, lui confère une compréhension bien plus complète des situations rencontrées que celle permise par la nature humaine. On s'étendra davantage sur les implications de la nature angélique du diable et des démons au chapitre 4.

diable, en personne ou via l'un de ses sectateurs, approchera cette personne en lui présentant une attitude amicale, lui promettant aide ou réconfort ; ainsi, c'est toujours de son propre gré que le futur sorcier intègre la secte – seul Aymonet Maugetaz est, selon ses dires, forcé par son père à devenir un adorateur du diable[130]. Les plus précoces de nos sources affirment déjà que cette séduction repose sur une tromperie qui instrumentalise les « mauvais » sentiments ou pulsions des individus. Ainsi pour Hans Fründ, quand le diable[131] « sait que les hommes doutent de leur foi dans le Christ et qu'ils sont vulnérables, il les tente et leur fait comprendre qu'il veut les rendre riches, puissants et qu'il veut leur apprendre de nombreuses techniques, et qu'ils pourront se venger des torts qu'on leur a causés, faire payer et souffrir les hommes qui leur ont nui. Avec de semblables méchantes tromperies, il convainc ces mêmes personnes en s'appuyant sur l'orgueil, l'avarice, la jalousie, la haine et l'hostilité qu'un homme peut ressentir à l'encontre de son prochain »[132]. Le dénuement, le désespoir et l'envie de se venger reviennent fréquemment en tant que situations ou sentiments utilisés par le diable pour attirer de nouveaux membres. La pauvreté et dans une moindre mesure la tristesse apparaissent ainsi comme les principales raisons mises en avant par le procès de Jaquet Durier :

> […] Petrus Ruvynaz dixit eidem Jaqueto : "Qui habebis, uos magister medice, uos estis totus melencolicus et turbatus". Qui Jaquetus repondit eidem : "Ita sum". Et tunc dictus Petrus Ruvynaz dixit eidem Jaqueto : "Opporter uos nobiscum ire, et habebitis tanta bona quod nunquam eritis pauper nec umquam duxistis tale tempus nec tale gaudium sicut habebitis". Et tunc dictus Jaquetus quesiuit a dicto Petro qualis socius erat ille qui secum uenerat. Qui Petrus Ruvynaz dixit eidem quod erat quidam bonus socius qui uocabatur Satam : "Cui si uos uellitis credere, ipse faciet uos diuitem. Sed opporter quod uos detis eidem unam unciam digniti uestri". Qui Jaquetus respondit : "Pro diuitiis ego faciam omnia"[133].

130 *Procès d'Aymonet Maugetaz*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 339-353.

131 L'auteur parle en fait d'un « mauvais esprit » (*bo^{e}ser geist*). Cf Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 30-45.

132 « *[...] und wenn der den mo^{e}nschen weiß in semlicher krankheit des heiligen cristen gloubens und als gar lass, so versu^{o}cht er den mo^{e}nschen und git inen ze verstân, er welle sÿ rich machen, gawaltig und dabÿ kúnstenrich und das sÿ ir selbs schaden mo^{e}gen rechen und den mo^{e}nschen bu^{o}ssen und kestigen, der inen ze leit getân hette ; und mit semlichen bo^{e}sen betrogenlichen sachen úberwint er dieselben mo^{e}nschen durch hofart, durch gitikeit, nid, haß und viegentschaft, die ein mo^{e}nsch gegen sinem ebenmonschen treiyt ».* Traduction de Catherine Chène. Cf Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 32-33.

133 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 200-203.
Traduction de M. Ostorero. « Pierre Ruvinat demanda à Jaquet : "Qu'avez-vous, maître médecin ? Vous êtes tout mélancolique et troublé". Jaquet lui répondit : "C'est vrai, je le suis". Et alors Pierre Ruvinat dit à Jaquet : "Il vous faut venir avec nous et vous aurez tant de bien que vous ne serez plus jamais pauvre ; jamais vous ne passerez un aussi bon moment ; jamais vous ne connaîtrez tant de joie". Et Jaquet demanda alors à Pierre Ruvinat qui était le compagnon qui l'accompagnait. Pierre Ruvinat lui dit que c'était un bon compagnon, qui s'appelait Satan, et il ajouta : "Si vous vouliez le croire, il vous rendrait riche, mais il faut que vous lui donniez une once de votre doigt". Jaquet répondit : "Je ferais tout pour avoir des richesses". »

Dans cet extrait, Jaquet est attiré dans la secte par Pierre Ruvinat, un habitant de la paroisse voisine ; Pierre est accompagné du diable, mais c'est bien lui qui prend la parole pour persuader Jaquet de les rejoindre. C'est l'argument de la richesse, que lui conférera Satan en échange d'un morceau de son doigt, qui convainc Jaquet – sans grande difficulté, à vrai dire. Cette motivation est la plus récurrente[134] : on la retrouve par exemple dans les procès de Pierre Chavaz et Pierre Antoine[135] – deux joueurs que leur mauvaise fortune a ruinés – ainsi que dans celui de Guillaume Girod[136], Jean Poesiouz[137], Jaquet de Panissère[138] et d'autres encore. Dans la *Vauderye de Lyonois en brief*, les sorciers sont de même appâtés par l'envie de posséder des biens, mais il est patent, encore davantage dans ce petit traité que dans les autres sources, que les sorciers se font duper : en fait de richesse, le diable leur donne du faux argent ou des biens de qualité médiocre et de faible valeur[139]. Plusieurs femmes se voient proposer de l'aide pour résoudre des situations familiales ou conjugales difficiles, comme Jordana de Baulmes qui se décrit comme triste suite à des différents avec son mari et une grossesse adultérine[140], ou Jeannette Anyo, qui se dispute avec la femme de son oncle[141]. Quant à la promesse faite aux sorciers de pouvoir se venger d'ennemis, on la retrouve dans les *Errores gazariorum*[142], le *Champion des Dames*[143] et le *Malleus Maleficarum*[144], ainsi que dans les procès de Pierre dou Chanoz[145] et Antoine de Vernex[146].

Reviennent également deux arguments qui ont peut-être davantage à voir avec la participation au sabbat proprement dit. Tous deux sont présents dès les premiers textes évoquant les sorciers : outre le désir de vengeance, les *Errores gazariorum* soulignent que

134 On peut envisager ce pacte que passent les sorciers avec le diable dans le but d'obtenir des richesses matérielles à travers le prisme éthico-économique mis en évidence par Giacomo Todeschini dans ses travaux. En entrant dans une dynamique d'échange avec le diable, en faisant passer leur intérêt matériel personnel avant le bien de la communauté, les sorciers – à l'instar des hérétiques, des juifs ou des usuriers – se mettent en marge de la société chrétienne et s'excluent de la logique économique du salut.

135 *Procès de Pierre Chavaz* et *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p.48-49 et 102-103.

136 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 218-219.

137 *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 204-205.

138 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 304-305.

139 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 193.

140 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable,* p. 346-347.

141 *Procès de Jeannette, épouse de Pierre Anyo*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque,* p. 260-261.

142 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 294-297.

143 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 461.

144 Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières*, *op. cit.*

145 *Procès de Pierre dou Chanoz*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.*, p. 203-205.

146 *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 262-263.

l'appétit alimentaire et l'appétit sexuel sont aussi utilisés par les sorciers pour recruter de nouveaux sectateurs. Selon ce petit traité, que l'on date des années 1430, ce sont bien là les trois facteurs qui poussent les gens à entrer dans la secte. L'auteur, anonyme, explique qu'il est des personnes « *qui deliciose uiuere consueuerunt sicque uiuendo bona sua consumpserunt, et alii qui continue deliciosa desiderant comedere*»[147]. Dans ce cas, le diable dépêche un sorcier chargé de convaincre ces personnes de venir avec lui à la « synagogue » ; après quoi, le diable les emmènera – on aura l'occasion d'en reparler – piller nuitamment les maisons où se trouvent de telles nourritures. La promesse de bonne chère peut ainsi constituer un appât pour attirer de nouveaux membres. Il en est de même pour les individus « *qui potissime desiderant libidinose in actu uenereo delectari* »[148], et qui pourront donc satisfaire ce désir dans la secte – on verra en effet que, de manière quasi-systématique, le sabbat inclut une orgie sexuelle. Dans notre corpus, les *Errores gazariorum* sont certes les seules à présenter explicitement la bonne nourriture comme l'une des promesses faites par le diable pour faire venir de nouveaux membres, mais de manière plus générale la promesse d'une vie fastueuse et de jouissances (*deliciae*) ainsi que l'assouvissement des désirs charnels sont deux idées récurrentes[149]. Le sabbat en particulier est fréquemment présenté comme un moment de plaisir : c'est extrêmement net dans la *Recollectio* d'Arras, où l'on verra que le sabbat est même dépeint comme une sorte de paradis où se trouvent toutes les voluptés (« *omnes uoluptates pro nutu habentur* »)[150] ; dans une moindre mesure, c'est aussi le cas dans le *Champion des Dames*[151], et l'on se souvient du *gaudium* que faisait miroiter Pierre Ruvinat à Jaquet Durier. Plus sobrement, Colard de Beaufort, l'un des plus puissants accusés de la Vauderie d'Arras, accepta, selon ses aveux, d'accompagner la prostituée avec laquelle il

147 « […] qui ont l'habitude de vivre dans les délices et qui ont dépensé tous leurs biens en vivant ainsi, et d'autres qui désirent manger continuellement des mets exquis ». Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 296-297. Traduction de Martine Ostorero.

148 « […] qui désirent plus que tout se vautrer lubriquement dans l'acte charnel ». Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 296-297. Traduction de Martine Ostorero.

149 On peut citer le procès de Guillaume Adeline (que l'on n'a pas inclus dans notre corpus pour des raisons évoquées plus haut) : selon les aveux du théologien, les sorciers qui viennent à la secte en très grand nombre (un milliard !) le font par goût de la luxure ou encore pour pouvoir manger et boire à satiété. Cf l'édition de ce procès dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 469. Voir aussi l'article que Martine Ostorero consacre à ce procès : « Un prédicateur au cachot : Guillaume Adeline et le sabbat », *Médiévales*, n° 44, Paris, printemps 2003, p. 73-96.

150 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 160.

151 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 456-457.

passait la nuit après que celle-ci lui eût assuré qu'ils y trouveraient une « belle compaignie »[152]. Promise comme un lieu de plaisir, comment se déroule donc la réunion des sorciers autour de leur maître ?

Le déroulement d'un sabbat

Dès les années 1430, plusieurs sources montrent déjà un stéréotype du sabbat construit selon la forme, relativement rigide, qu'il suivra au XVe siècle : c'est ce sur quoi nous nous penchons maintenant. Dans la mesure où nous nous intéressons ici à la réunion sabbatique proprement dite, nous écarterons momentanément certaines sources : les traités qui, se concentrant sur le *maleficium,* mettent de côté les réunions de la secte, mais aussi les sentences, qui n'ont pas pour but de livrer une description circonstanciée de l'assemblée diabolique, mais bien plutôt d'annoncer les crimes imputés aux condamnés. Dans l'optique plus générale qui est la nôtre ici, et qui nous semble dans un premier temps nécessaire, il s'agira de dessiner les grandes lignes de ce qu'on pourrait appeler un « sabbat-type », en esquissant tout de même les nuances et écarts qui peuvent s'introduire d'une source à une autre ; dans un second temps, on réfléchira à la place que tient le banquet dans cet ensemble.

Une assemblée aux étapes bien balisées

Le sabbat tel qu'il se cristallise dans le second tiers du XVe siècle suit des étapes qui sont dès ce moment assez stables. Pour les présenter, certains auteurs optent pour un procédé littéraire qui consiste à suivre le parcours initiatique d'une nouvelle recrue, attirée dans la secte selon les modalités que l'on a vues. C'est par exemple le choix que fit l'anonyme qui composa les *Errores gazariorum*[153] (v. 1436-38) ; il est imité en cela, une trentaine d'année plus tard, par l'auteur de la *Recollectio*[154] d'Arras. La méthode est efficace, en ce sens qu'elle permet de suivre pas à pas le déroulement de l'intégration dans la secte du nouveau sorcier et la réunion à laquelle il participe. Restons avec celui que mettent en scène les *Errores* : ce texte est en effet l'un des plus précoces à présenter un sabbat aussi complet et structuré, c'est

152 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.* Cf la plaidoirie du 21 mai 1461, p. 570.

153 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 288-291.

154 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 159-163.

pourquoi nous le prenons comme point de départ. Dans un souci de clarté, on a choisi de le résumer au lieu de citer la source *in extenso*[155]. Une fois, donc, que cet individu a été convaincu par un sorcier de rejoindre la secte, il s'agit pour lui de se rendre à la synagogue. Là-bas, son « corrupteur » le présente au diable, le plus souvent en forme d'un chat noir, qui exige de ce nouveau disciple un serment : celui-ci s'engage à être fidèle au diable et à l'assemblée, à venger les offenses qui leur seraient faites, à garder le secret sur la secte, à recruter de nouveaux membres, à être disponible pour les synagogues, à tuer des enfants, empêcher les mariages et pratiquer d'autres maléfices de ce type. Il rend ensuite hommage au diable en lui donnant un baiser sur le postérieur. Ce motif, qui pourrait surprendre le lecteur non averti, est généralement désigné sous le nom d'*osculum infame* (baiser infâme) : on l'a déjà rencontré dans la propagande anti-hérétique, dont il est issu et où il revient fréquemment. À la fin du XIIe siècle, par exemple, Alain de Lille convoque une étymologie fantaisiste stipulant que les cathares seraient ainsi nommés d'après le latin *cattus* (chat), parce qu'ils adoreraient le diable en forme de chat en l'embrassant sur l'anus[156] ; l'accusation portée contre les Templiers affirmant que l'initiation des novices impliquait entre autres de leur embrasser l'arrière-train puise dans cette même tradition[157]. Le nouveau sorcier donne ensuite au diable, comme tribut, un membre de son corps qu'il recevra après sa mort. S'ensuit alors un moment du sabbat que nous pourrions qualifier de festif : vient le banquet (ici cannibale), puis des danses ; enfin, par le cri de « *Mestlet, mestlet !* », le diable – qui préside le sabbat – ordonne que les lumières soient éteintes pour que débute une orgie sexuelle intégrant des pratiques incestueuses, homosexuelles et zoophiles. Les lumières sont ensuite rallumées ; les sorciers mangent et boivent à nouveau, puis se soulagent dans des tonneaux : l'auteur explique qu'ils font cela en signe de mépris du sacrement eucharistique. Ensuite, le sabbat se termine et chacun rentre chez soi ; auparavant, toutefois, le diable aura pris soin de munir son nouveau sectateur d'un bâton et d'une boîte d'onguent, qui lui serviront à se déplacer magiquement à la synagogue.

155 Pour consulter ce passage, se reporter à Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 288-291.

156 De Lille A., *Alani de Insulis, De Fide Catholica contra Haereticos Sui Temporis*, livre I, in PL, CCX, p. 366 ; cité dans Barber M., *Le procès des Templiers*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 200-201. Cathare vient en réalité du grec *katharos*, qui signifie pur.

157 Barber M., *Le procès des Templiers*, *op. cit.*, p. 197-201.

On constate une assez grande proximité de ce sabbat avec l'assemblée décrite par la bulle *Vox in Rama*[158] – ce qui montre bien tout ce que le fantasme du sabbat doit aux stéréotypes anti-hérétiques ; cette proximité vaut aussi pour nos autres textes, même si entre les différentes sources, les variantes sont nombreuses. Certains éléments qui, dans les *Errores gazariorum*, sont inclus dans le sabbat, peuvent avoir lieu avant : ainsi chez Claude Tholosan, les sorciers tuent et mangent des enfants avant de venir à l'assemblée[159] ; dans la chronique de Corneille de Zantfliet, l'hommage au diable ne se réalise pas dans le cadre du sabbat[160]. Des éléments supplémentaires peuvent s'ajouter : on trouvera fréquemment des sermons faits par le diable à ses sectateurs pour leur enseigner à mépriser la foi chrétienne, ou bien la préparation de maléfices lors de la réunion sabbatique ; très souvent aussi, juste avant ou après l'hommage au diable, le nouveau sorcier aura renié la foi chrétienne. Certaines étapes, comme l'alimentation ou l'adoration, peuvent se répéter dans un sabbat. Enfin, selon le contexte de rédaction, les préoccupations de l'auteur ou encore la curiosité des juges, certaines étapes peuvent gagner ou perdre en importance, être plus ou moins développées. Par exemple, dans la *Vauderye de Lyonois en brief,* traité qui est chronologiquement et géographiquement proche des *Errores gazariorum*, les marques de déférence que les sorciers donnent au diable prennent une ampleur considérable. Ce qui n'était qu'un hommage en forme d'*osculum infame* dans les *Errores* devient ici une vraie scène d'adoration, avec non seulement des baisers mais aussi des prosternations et des génuflexions, suivies de toutes sortes de profanations et de blasphèmes visant l'eau bénite, l'hostie, la croix, Jésus, Marie, les saints et ainsi de suite[161]. Hommage et adoration du diable peuvent aussi constituer deux moments indépendants et bien différenciés, comme dans le procès d'Aymonet Maugetaz, qui décrit son reniement de la foi chrétienne, l'hommage qu'il a fait au diable, puis un repas suivi d'une scène d'adoration satanique et enfin une orgie sexuelle[162].

158 Cf supra, p. 67. Voir aussi Rodenberg Karl (éd.), *Epistolae Saeculi XIII e Regestis Pontificum Romanorum*, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, I, Berlin, 1883, n°537, p. 432-434. Dans un second temps, se reporter à Barber M., *Le procès des Templiers, op. cit.*, p. 199-200, et Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 49-50.

159 Sachant que, pour cet auteur, le sabbat se passe en rêve ou en illusion. Cf Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.

160 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.

161 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 190-191.

162 Procès d'Aymonet Maugetaz d'Épesses, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 339-353.

Selon les sources, l'ordre des actions peut donc varier. Il est pourtant possible de dresser un schéma global, que la plupart des sources dépeignant un sabbat suit dans ses grandes lignes[163], même si chacune y apporte ses particularités. Après l'arrivée des sorciers au sabbat – le déplacement est le plus souvent effectué par voie aérienne, les voyageurs chevauchant des animaux, des bâtons, des balais ou des chaises magiquement dotés du pouvoir de voler[164] –, le sabbat commence généralement par un moment plutôt cérémoniel : c'est là que les sorciers vont renier la foi chrétienne, rendre hommage au diable et l'adorer (très souvent par un *osculum infame*), éventuellement blasphémer ainsi que profaner la croix et les sacrements[165]. C'est à ce moment aussi, dans le cas de l'introduction de nouveaux arrivants dans la secte, que se pratique le don d'un tribut et que se concluent les pactes : l'impétrant donne son âme et/ou une partie de son corps, en échange de quoi le diable lui accorde un don ou des faveurs qui peuvent être réelles aussi bien qu'illusoires[166]. Ensuite vient le moment des réjouissances, avec le banquet parfois précédé ou suivi de danses[167]. Enfin, le sabbat se termine quasiment toujours par une orgie sexuelle. C'est là le lieu de pratiques condamnées comme contre-nature : inceste, bestialité, sodomie, copulation avec le diable ou les démons qui, pour l'occasion, ont pris la forme d'incubes et moins souvent de succubes[168]. Ce moment n'est pas nécessairement une partie de plaisir : les procès des femmes notamment dépeignent leur union avec le diable comme désagréable, voire horriblement douloureuse[169]. Il importe de noter que l'orgie sexuelle constitue une sorte de point d'orgue, où culmine l'horreur, l'« énormité » de ce qui se passe au sabbat. C'est ce moment qui focalise les réactions les plus scandalisées des auteurs de traités ou de chroniques, et qui pour certains, comme Corneille de Zantfliet, touche même à l'indicible : le moine liégeois raconte qu'au sabbat ont lieu des accouplements entre femmes et démons ainsi que « d'autres choses

163 Afin de ne pas encombrer cette page de références, et aussi parce que ce chapitre se veut une approche plus générale avant d'entrer dans le vif du sujet, nous avons choisi de ne pas citer systématiquement d'exemples dans le corps de texte : on renverra plutôt en notes infrapaginales, pour chaque idée émise, à quelques textes qui en fournissent l'exemple.

164 Voir par exemple le traité de Claude Tholosan, la *Vauderye de Lyonois en brief*, les procès de Jaquet Durier et Catherine Quicquat, le *Champion des Dames*, la chronique de Jacques Du Clercq.

165 Voir par exemple la *Vauderye de Lyonois en brief*, la *Recollectio*, la chronique de Jacques Du Clercq.

166 Voir les *Errores gazariorum*, le procès d'Aymonet Maugetaz, la *Recollectio*, l'audience des Vaudois d'Arras au Parlement de Paris le 28 février 1463.

167 Voir les *Errores gazariorum*, la *Recollectio*, le procès de Catherine Quicquat, l'audience des Vaudois d'Arras au Parlement de Paris le 21 mais 1461.

168 Voir notamment la *Vauderye de Lyonois en brief*, le procès d'Aymonet Maugetaz, le *Champion des Dames*, les trois procès veveysans, la *Recollectio*, les chroniques de Zantfliet et de Du Clercq.

169 Voir par exemple la *Recollectio* d'Arras, les procès de Catherine Quicquat et d'Antonia Javeydan, la chronique de Corneille de Zantfliet.

semblables qu'il serait aussi horrible d'entendre que d'écrire »[170]. Entre ces étapes s'intercale assez fréquemment un moment où l'on voit le diable, ou parfois l'un des sorciers, prêcher une doctrine anti-chrétienne et inculquer aux participants les principes de la secte, moment qui tient une importance particulière lorsqu'est décrite l'intégration d'un nouveau membre. Quant aux maléfices, même si la grande majorité des textes les mentionne, ils sont le plus souvent rejetés à un autre passage du texte, hors de la description du sabbat proprement dit, même si leur préparation peut avoir lieu lors de l'assemblée.

Le banquet : au cœur du sabbat ?

Maintenant que nous avons dessiné ce à quoi doit ressembler un sabbat, d'une manière certes schématique mais qui conserve – du moins l'espérons-nous – sa pertinence, intéressons-nous de plus près à la place que tient le repas dans cette cérémonie. On a dit qu'il s'intercalait fréquemment entre, d'une part, les hommages et les adorations faites au diable et, d'autre part, l'orgie sexuelle. De ce fait, il peut être tentant d'affirmer que le banquet constitue le moment central du sabbat : cela, pourtant, ne nous semble pas rendre compte avec justesse de la place qu'il occupe. Si, du point de vue du strict déroulement des évènements, le repas se situe souvent au cœur du sabbat, il donne plutôt l'impression d'être placé entre deux moments plus importants, deux moments qui, de manière générale, retiennent davantage l'attention des auteurs. Sans être insignifiant pour autant – car on a montré que l'alimentation pouvait constituer un moyen d'attirer à la secte de nouveaux membres, et on verra que certains auteurs prennent le temps de décrire les mets et même le cadre matériel du banquet –, ce dernier apparaît en quelque sorte, notamment dans les traités et les chroniques qui décrivent le sabbat, comme une transition entre un moment où le diable occupe la vedette en prêchant ou en recevant l'hommage, et l'orgie sexuelle. Citons encore une fois Corneille de Zantfliet :

> Praeterea per maleficia diabolica conuenire solebant nocturnis horis subito et sine mora transportati in aliquod nemus uel loca deserta in magna multitudine 40 uel 50 personarum utriusque sexus. Sedebat ibidem uelut rex in throno diabolus procerae staturae, tum omnes cum adoratione inclinabant ; asserens omnia uana esse et mendacia quae dicebantur a clericis et praedicatoribus, nec esse aliam uitam nisi istam praesentem, in qua debebant uti deliciis et uoluptatibus corporis, et huiusmodi multa docebat eos in detestationem Christianae fidei et promotionem suarum errorum.

170 « *et alia simila quae horror esset tam audire quam scribere* ». Cf de Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502. Jacques Du Clercq affirme que l'inquisiteur qui prononça la sentence contre les vaudois, arrivé au moment de décrire l'orgie, se censura pour éviter aux oreilles innocentes de connaître l'existence « de sy villains crismes sy énormes et cruels ». Cf Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 19.

> Faciebat maleficio suo in percussione baculi, statim ibi parari mensas refertas omni genere ferculorum et poculorum ; refectione peracta, mox euanescentibus omnibus illic paratis, dicente praecone : "Faciat unusquisque debitum suum" ; statim se amplexabantur, et commiscebantur ad inuicem. Et si plures illic essent feminae quam masculi, diaboli supplebant uices uirorum, quod nonnullae istarum fassae sunt sibimetipsis prouenisse, asserentes daemones incubos esse frigidissimi feminis, et alia similia quae horror esset tam audire quam scribere[171].

Dans ce sabbat, on voit nettement qu'encadré d'un côté par l'adoration du diable et l'explication des préceptes de la secte, et de l'autre par l'orgie sexuelle, auxquelles l'auteur accorde d'assez nombreuses lignes, le repas ne tient qu'une portion congrue. La chronique de Corneille de Zantfliet représente un cas extrême, mais il demeure vrai que, la plupart du temps, la nourriture n'est pas ce qui focalise le plus l'attention des auteurs : l'hommage, les profanations, l'orgie ou les maléfices détiennent ce rôle. Il convient aussi de préciser que le banquet n'est pas un passage obligé du sabbat : par exemple, à la première synagogue où se rend Catherine Quicquat, lorsqu'elle refuse de rendre hommage au diable malgré l'exhortation des sorciers présents, elle affirme, très probablement en réponse à une question des juges, qu'ils n'ont ni bu ni mangé, mais simplement prévu de se réunir à nouveau quelques jours plus tard. Toutefois, à partir du moment où elle est intégrée à la secte, les synagogues où se rend Catherine comprennent presque toujours un banquet[172] – ce qu'il faut sans doute mettre en lien avec la curiosité des juges, qui se fait plus pressante. Le cas de Pierre Munier est intéressant : à la deuxième synagogue où il s'est rendu, les sorciers préparaient une viande dont ils dirent que c'était celle d'un enfant, mais lors du repas il n'en a pas goûté[173] ; le repas, ici cannibale, ne constitue donc pas nécessairement une obligation. Pourtant, on verra par la suite que, dans les procès notamment, la curiosité des juges s'appliquent aussi aux nourritures consommées.

---

171 *Cf d*e Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502. Traduction dans Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 69. « En outre, par des maléfices diaboliques, ils avaient l'habitude de se rassembler la nuit, transportés soudainement et sans délai dans quelques bois ou lieux déserts, en grand nombre, de quarante à cinquante personnes, des deux sexes. À cet endroit siégeait comme un roi sur son trône un diable de grande taille ; alors tous s'inclinaient avec adoration. Ils affirmaient que tout ce que disaient les clercs et les prédicateurs étaient choses vaines et mensongères, qu'il n'y avait pas d'autre vie que la vie présente, au cours de laquelle il devaient user de leurs corps pour les jouissances et les voluptés, et il leur enseignait beaucoup de choses de ce genre pour exécrer la foi chrétienne et faire progresser leur erreur. Par son maléfice, en frappant d'un bâton, il faisait dresser des tables pleines de toutes espèces de mets et de boissons. Le repas achevé, tout ce qui avait été disposé là s'évanouissait bientôt, le héraut disait : "Que chacun fasse son devoir !", aussitôt ils s'embrassaient et s'unissaient. Et si alors les femmes étaient plus nombreuses que les hommes, les diables faisaient office d'hommes, ce que quelques unes de ces misérables ont avoué leur être arrivé en personne, déclarant que les démons sont des incubes, qu'ils sont très froids aux femmes (que leur sexe est glacé) et d'autres choses semblables qu'il serait horrible d'entendre aussi bien que de dire ».

172 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M.*, « Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 248-249.

173 *Procès de Pierre Munier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 268-269.

Le banquet au sabbat pose donc un paradoxe : comme on l'a vu en introduction, il est présent dans le stéréotype du sabbat avec une surprenante régularité ; mais ce n'est pas le point qui, en général, focalise le plus l'attention des auteurs, alors même qu'on pense pouvoir souligner, on l'a dit, une certaine amplification du motif par rapport à la tradition anti-hérétique. On devra donc interroger de beaucoup plus près la nature des nourritures sabbatiques et la façon dont elles sont mises en scène ; avant cela, toutefois, terminons cette approche plus générale en nous interrogeant sur le décor de ces curieuses scènes.

Le décor : lieu, temps et cadre matériel du banquet

Pour terminer ce chapitre, nous souhaitons revenir sur les modalités concrètes du repas sabbatique ; nous nous interrogerons ici sur les endroits et temps où il prend place, tout en reliant, lorsqu'il y a lieu de le faire, les données de nos sources à des traditions antérieures. Ce sera l'occasion de mettre en avant la diversité des sources en montrant que les agapes diaboliques peuvent prendre un visage fastueux aussi bien que très fruste. On terminera en étudiant de plus près un autre contexte spécifique de commensalité diabolique, attesté dans plusieurs sources dès la naissance de l'imaginaire du sabbat dans les années 1430 : le pillage des caves par les sorciers menés par le diable.

Temps et lieux : des paramètres stables

Du point de vue des moments et des lieux où prennent place les banquets sabbatiques, nos sources présentent une assez remarquable uniformité. De manière générale, à part quelques exceptions sur lesquelles on reviendra, les réunions des sectateurs du diable se déroulent, d'une part de nuit, et d'autre part dans des endroits éloignés de la présence humaine. La chose s'explique aisément : puisque les activités des sorciers relèvent de l'occulte, elles se réalisent dans des lieux et des temps où les bons croyants ne peuvent les surprendre. La grande majorité des sources ressent le besoin d'expliquer que tout se fait nuitamment, en secret. La chose est frappante, et ce dès les premiers textes sur le sabbat. Le *Rapport* de Hans Fründ, s'il ne décrit pas d'assemblée au déroulement aussi réglé que ce que l'on peut trouver dans des textes un peu plus tardifs, évoque des « écoles » où se rendent les sorciers pour que le diable leur inculque des préceptes opposés à la foi chrétienne. La première phrase du

paragraphe qui leur est consacré présente tout de go la double dimension secrète et nocturne de ces rendez-vous : « *Es waren o^{u}ch ettliche under inen, die fu^{o}ren nachttes in die schu^{o}len an heimlich stett zesamen* »[174]. Certains jours de la semaine semblent plus propices à ces réunions : c'est pendant les nuits du jeudi et du samedi que les sorciers de Claude Tholosan croient se rendre à la synagogue[175] ; dans les procès, le jeudi est de très loin le plus cité, même s'il arrive qu'apparaissent les autres jours – à l'exception du dimanche qui n'est jamais mentionné. Diverses expressions renvoyant à la nuit et aux ténèbres (« *nocturnis horis* », « *de nocte* », « *hora post occasum solis* »...) sont fréquemment employées : par Corneille de Zantfliet dans sa *Chronique*[176], les notaires qui consignèrent les procès de Pierre Vallin[177] et de Jaquet Durier[178], par la *Vauderye de Lyonois en brief*[179] et la *Recollectio*[180], pour ne donner que quelques exemples. Les références fréquentes aux moyens d'éclairage – particulièrement dans les procès – sont une autre façon d'indiquer que les sabbats se déroulent nuitamment ; par exemple, au moment où le diable déclare le début de l'orgie sexuelle, c'est-à-dire très souvent juste après le banquet, il ordonne généralement que l'on éteigne les lumières, de façon à ce que ces débauches soient enveloppées de ténèbres. Dans la mesure où, comme on le verra, le sabbat est quasiment toujours tenu à l'extérieur, on en déduit qu'il fait nuit. C'est par exemple ce qui se passe la *Recollectio*[181], ou encore dans les *Errores gazariorum* :

> Conuiuioque sceleratissimo sic peracto, postquam satis ad libitum tripudiauerunt, diabolus qui tunc presidet, clamat, lumen extingundo : "Mestlet, mestlet". Cuius uocem postquam audiunt, simul canaliter coniuguntur solus cum sola uel solus cum solo [...][182].

À cette règle qui veut que le sabbat se déroule de nuit, on ne note que de rares exceptions : Jacques Du Clercq, quand il explique où se tenaient les synagogues, mentionne entre plusieurs

174 Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 36-37. Traduction de C. Chène. « Il y en avait aussi parmi eux qui allaient de nuit dans des écoles, situées dans des endroits secrets ».

175 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.

176 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.

177 *Procès de Pierre Vallin*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 462.

178 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 205-211.

179 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 191.

180 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 165-166.

181 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 163.

182 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 290-291.
Traduction de M. Ostorero. « Une fois que ce banquet, le plus infâme qui soit, est achevé, et après qu'ils ont bien assez dansé, le diable, qui préside alors l'assemblée, crie en éteignant la lumière : "Mestlet, mestlet". Dès qu'ils ont entendu sa voix, ils se livrent à des ébats sexuels, un homme avec une femme, ou un homme avec un autre homme [...] »

lieux un endroit nommé les Hautes-Fontaines, « et auxdites Hautes-Fontaines avoient esté à pied et en plein jour après disner »[183] ; le fait pourtant qu'il précise que, cette fois-là, les sorciers s'y étaient rendus de jour montre assez que telle n'était pas la norme. Chose unique, le rituel d'entrée dans la secte décrit par Jean Nider se déroule le dimanche matin dans l'église, avant que l'eau bénite soit consacrée ; l'exception est à noter, toutefois on a vu plus haut que cette source ne décrivait pas de sabbat à proprement parler, et l'on traitera séparément les singularités de cette cérémonie. La caractéristique nocturne du sabbat ne constitue nullement une nouveauté : elle se place dans la continuité des stéréotypes sur les hérétiques, mais elle renverrait également à une certaine réalité de leurs pratiques. En effet, selon Kathrin Utz Tremp, c'est bien de nuit et en secret que, du fait des persécutions qui les visaient, les vaudois réfugiés dans les Alpes au XIVe siècle se réunissaient pour entendre des prédications[184] ; d'où probablement le fait que le sabbat ait logiquement été pensé comme un événement nocturne.

En ce qui concerne les lieux où se réunissent les affidés du diable, nos textes montrent de grandes différences de loquacité. Assez logiquement, et du fait de la curiosité des juges, les sources judiciaires sont beaucoup plus précises. Dans tous les procès que nous avons tirés du registre factice Ac 29, les accusés citent au moins un toponyme – souvent plusieurs –, pour affirmer que le sabbat s'y tient ou qu'il a lieu non loin : Jaquet de Panissère évoque par exemple une montagne surplombant Blonay[185]. Les autres types de sources (traités, sources narratives ou littéraires) se montrent beaucoup moins précis : aussi sans doute car ils ont une portée bien plus générale. À ce titre, Jacques Du Clercq se place donc une nouvelle fois du côté des exceptions quand il précise que les assemblées se sont tenues « au bois de Moflaines, assez près d'Arras, au bois de Maugart à demi-lieue d'Arras, et à Hautes-Fontaines-lez-Arras »[186] ; il faut rappeler que le bourgeois arrageois dit tenir ces informations du sermon que prononça l'inquisiteur lors de l'exécution du premier groupe de condamnés, le 9 mai 1460. De fait, on retrouve ces lieux dans les plaidoiries en appel des Vaudois d'Arras. Pourtant, de

183 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 21. Le « disner » fait référence au repas de la mi-journée, celui que nous appellerions déjeuner.

184 Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., Ostorero M., « Le sabbat dans les Alpes. Les prémices médiévales de la chasse aux sorcières », dans *Sciences, raison et déraisons : cours général public 1993-94*, Lausanne, Payot, 1994, p. 72-74. Le mot « vaudois » désigne bien ici les hérétiques suivant les préceptes de Pierre Valdès.

185 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 308.

186 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 21

manière générale, que le lieu soit situé précisément ou non, domine l'idée que les sabbats se tiennent dans des endroits éloignés de la présence humaine, isolés voire dissimulés. Pour les traités en particulier, peu importe de savoir où prennent place ces conventicules, l'essentiel étant d'en souligner la dimension cachée, occulte. On a déjà cité Hans Fründ pour qui ces endroits étaient secrets (*heimlich*)[187] ; c'est également très net dans la *Vauderye de Lyonois en brief* pour laquelle les synagogues se tiennent « *in loco semper sequestrato et a frequencia hominum segregato et elongato* »[188], et qui met l'accent sur les longues distances que parcourent (magiquement) les sorciers pour venir[189]. Évoquons aussi en dernier exemple la *Recollectio* d'Arras qui, dans le long développement que son auteur consacre au transport magique mais bien réel des sorciers vers le sabbat, explique que le diable les emmène dans des « *loca secretissima* » afin d'être adoré « *latenter et occulte* »[190], c'est-à-dire secrètement et de manière occulte. Quand le type de lieu est précisé, ce qui est fréquemment le cas dans les procès, il peu s'agir de prés, comme l'indique par exemple Catherine Quicquat[191] ; de bois et de forêts, ainsi que l'ont avoué les Vaudois d'Arras[192], Jacques Du Clercq, Corneille de Zantfliet[193] et de nombreux sorciers du diocèse de Lausanne[194] ; ou encore de montagnes, comme le confessent Aymonet Maugetaz[195] et Jaquet de Panissère[196]. Bref, des endroits inhabités, des « *loca deserta* » selon l'expression de Corneille de Zantfliet. À quelques exceptions près toutefois, car les procès de Vevey, alors même qu'ils citent plusieurs lieux tout à fait conformes à ce stéréotype, mentionnent quelques autres places qui y dérogent complètement : les trois inculpés ont participé à un sabbat qui fut réuni dans l'église de Saint-Martin (le groupe ayant dérangé le curé)[197] ; deux d'entre eux, Jaquet Durier et Pierre Munier,

187 Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 36-37.

188 « Dans un lieu toujours écarté, séparé et éloigné de la présence humaine ». Cf Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 190.

189 Voir les deuxième et cinquième paragraphes de ce traité, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 189.

190 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 153.

191 *Procès de Catherine Quicquat* dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 247-255.

192 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit. :* voir les audiences du 21 mai 1461 (p. 570), du 21 février 1463 (p. 603) et du 28 février 1463 (p. 605).

193 Cf Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 21; et de Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.

194 Voir, entre autres exemples, les procès de Jaquet Durier et de Catherine Quicquat dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 206-223 et p. 247-255.

195 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.

196 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 308.

197 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 254 et 260.

auraient en outre pris part à une réunion de la secte dans un reclusoir[198] : deux lieux sacrés, donc, non pas isolés mais en pleine ville. Il se peut, selon Martine Ostorero qui a très finement analysé ces procès, que des intrusions réelles causées dans ces lieux par ces individus soient justement en partie à l'origine de leur inculpation comme sorciers[199]. On peut encore citer, parmi les exceptions, le procès de Jaquette Pelorinaz en 1459[200] : l'accusée y rapporte que l'assemblée se tint à plusieurs occasions dans la maison de celui qui l'a initiée à la secte, mais aussi une fois dans la maison d'un certain Perrod Rasi, dans un lieu nommé Le Levron[201].

Contrairement à l'aspect nocturne du sabbat, qui se situe de ce point de vue dans la droite ligne de la tradition hérésiologique, la situation géographique des conventicules diaboliques marque une rupture par rapport aux stéréotypes sur les hérétiques. Les procès contre les vaudois au XIVe et au début du XVe siècle les montrent se réunissant chez l'un d'entre eux, de préférence dans la chambre ou dans la cave – une tendance qui persiste dans le procès de Jaquette Pelorinaz : il s'agit donc d'un lieu clos et clairement désigné. Au contraire, on a vu que le sabbat se déroulait généralement dans les lieux lointains, isolés, désertiques. Pour Martine Ostorero, « ce transfert d'un espace connu, bien défini, à un lieu vague et éloigné, est fondamental pour le succès des persécutions »[202]. Pourquoi cela ? Tout simplement parce que, du fait que le lieu de réunion des sorciers soit gardé secret, qu'il soit difficilement accessible et même parfois dissimulé par des maléfices, il devient très complexe de prouver la tenue de ces assemblées ; en conséquence de quoi, on considérera qu'il n'est pas nécessaire d'apporter de preuve de la participation d'une personne au sabbat pour la condamner comme suspecte[203]. Un tel changement de perspective permet une extension quasiment infinie des persécutions[204].

198 *Idem*, p. 266-268.

199 *Idem*, p. 127-131. L'analyse menée par Martine Ostorero est extrêmement intéressante dans la mesure où, à partir des questions des juges et des aveux des accusés, elle permet en partie de reconstruire les raisons pour lesquelles ont été accusés les trois inculpés, et d'expliquer les attitudes différenciées des juges à l'égard de chacun d'entre eux.

200 *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.*, p. 176-177 et 180-181.

201 Situé dans la commune de Vollèges, dans le canton du Valais (Suisse).

202 Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., Ostorero M., « Le sabbat dans les Alpes », *art. cit.*, p. 67-89.

203 *Idem*.

204 Il faut bien sûr mettre ceci en lien avec le passage de la procédure accusatoire à la procédure inquisitoire. Voir Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., Ostorero M., « Le sabbat dans les Alpes », *art. cit.*, p. 80-82 ; voir aussi, plus largement, les travaux de Jacques Chiffoleau. On donnera quelques éléments sur la procédure judiciaire employée pour la répression des sorciers à la fin de cette étude, au chapitre 7.

Le cadre matériel : des différences sensibles

Si ces sabbats ont en commun de se dérouler, à quelques exceptions près, de nuit et dans des endroits déserts, il faut en revanche constater des différences assez importantes dans l'aspect matériel des réunions sabbatiques. D'un récit à un autre, le repas pourra présenter un grand dénuement matériel, de par l'absence de tables et de vaisselle, ou au contraire être, de ce point de vue, assez riche. Une première distinction peut néanmoins être faite entre sabbat tenu en intérieur ou en extérieur. Après notre rapide examen de la localisation des différents sabbats, le lecteur aura compris que, dans leur immense majorité, ils se tiennent à l'extérieur : il y a pourtant à cela quelques exceptions. Ainsi, Jaquet Durier et Pierre Munier ont participé à des sabbats qui prirent place dans une grange couverte non loin d'un vignoble, dans une église, ou dans un reclusoir[205], tandis que Jaquette Pelorinaz[206] s'est rendue à des conventicules tenus à l'intérieur de maisons. Apparaît également un type particulier de commensalité diabolique, celui qui s'inscrit dans le cadre des pillages de caves, et sur lequel on reviendra dans un instant.

Hormis la différenciation que l'on peut introduire entre banquet en extérieur ou en lieu couvert, la présence ou l'absence de mobilier et de vaisselle contribuent à dessiner, sur le plan matériel, des réunions assez différenciées. À l'une des extrémités de l'échelle, la *Vauderye de Lyonois en brief* et quelques procès dépeignent un extrême dénuement matériel de ces repas. Les sorciers y mangent en effet à même le sol – la *Vauderye de Lyonois* précise qu'ils sont couchés sur la terre –, du fait de l'absence de table, tout comme le font Pierre Chavaz et ses compagnons[207]. C'est encore installés directement sur la terre qu'Antonia Javeydan et ses comparses déchirent la viande en morceaux, car il n'y a pas de couteau, ni quoi que ce soit qui puisse servir d'assiette[208] ; les sorciers de Lyon boivent pour leur part une suspecte liqueur au même récipient[209]. À l'opposé, se trouveraient le sabbat des Vaudois d'Arras et celui de plusieurs sorciers du diocèse de Lausanne. Des différentes sources de la Vauderie d'Arras, celles qui s'attardent à décrire le banquet s'accordent sur une version relativement faste de ce

205 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 266-269.
206 *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.*, p. 176-177 et 180-181.
207 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 52-53.
208 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 896-897.
209 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 191.

motif : la *Recollectio* d'Arras fait état de tables[210] qui se dressent magiquement lorsque le démon qui préside la cérémonie touche le sol de son bâton, et sur lesquelles se trouvent de nombreux mets dans de la vaisselle de terre : une vaisselle de type très commun, donc, mais une vaisselle tout de même. En outre, de nombreux serviteurs – qui sont en fait des diables et des diablesses – sont présents à ce banquet et veillent à son bon déroulement[211]. Les chroniques de Jacques Du Clercq et de Corneille de Zantfliet reprennent l'idée de tables richement garnies[212], également présentes dans la plaidoirie qui se tint au Parlement de Paris le 21 mai 1461[213] – et celle du 28 février 1463 évoque même de la vaisselle d'argent[214]. Les procès du diocèse de Lausanne, et notamment celui de Jaquet Durier, portent aussi l'empreinte d'un repas sabbatique assez riche, tant au niveau de la qualité des nourritures – on y reviendra – que sur son cadre matériel : selon ce que l'accusé avoue le 4 mars 1448, c'est sur une table dressée sur des tréteaux et recouverte d'une nappe qu'ont soupé les sectateurs[215]. Guillaume Girod, interrogé à Ouchy en 1461, rapporte que lors du sabbat les participants utilisent « de jolies nappes et tables, comme on en a coutume dans ce monde » ; du vin est apporté dans des pots d'étain et la viande est excellente[216]. Pourtant, il ne faudrait pas croire que tous les textes prennent le soin de s'expliquer sur cet aspect : de nombreux traités et procès, ainsi que le poème de Martin Le Franc, y sont largement indifférents[217]. Il est toutefois un cadre de commensalité diabolique un peu particulier, que l'on a déjà évoqué, et qui se retrouve de manière récurrente essentiellement dans les traités les plus précoces sur le sabbat : c'est le pillage des caves par les sorciers, auquel nous voulons nous intéresser maintenant.

210 Le terme utilisé est *mappe* (pour *mappae*), qui renvoie généralement plutôt à des nappes : le contexte et la tournure de la phrase laissent néanmoins penser que c'est de tables qu'il s'agit. Dans le doute, nous avons donc traduit par « tables » en supposant un emploi métonymique de « *mappae* ».

211 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.

212 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 19 ; et de Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.

213 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 570.

214 *Idem*, p. 605.

215 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 205-211.

216 « *pulcris napis et mensis, sicut solet in isto mondo* ». Cf *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G., *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 220-223.

217 Voir en annexes notre tableau sur ce thème, p. 301.

Un cadre spécifique : le pillage des caves

Le motif du pillage des caves s'intègre pleinement dans une recherche sur la commensalité diabolique dans la mesure où il représente, à côté du sabbat tel qu'on l'a défini plus haut, un autre cadre de cette commensalité. De quoi s'agit-il ? Quatre traités relatent que, de nuit et secrètement, le diable mène ses sectateurs dans des maisons dont ils pillent les caves ou les garde-mangers. Les maisons ne sont pas choisies au hasard : selon Hans Fründ, il s'agit de se rendre dans les demeures de ceux qui ont le meilleur vin (*der beste win*)[218] ; d'après les *Errores gazariorum*, le diable conduit ses affidés chez les puissants, où il sait que se trouvent le vin et les aliments qui satisferont les sorciers car, on l'a vu, la promesse de mets délicieux est l'un des biais par lesquels le diable a pu attirer de nouveaux adeptes[219]. La confrontation de ces deux textes, du traité de Claude Tholosan ainsi que de la *Vauderye de Lyonois en brief* permet de mettre en exergue la grande uniformité de ce motif[220]. L'accent est largement mis sur le côté occulte de cette pratique, sur le fait que tout se passe dans la plus grande discrétion. Ainsi, pour les *Errores gazariorum*, « [les sorciers] y restent jusqu'au milieu de la nuit environ, – et pas au-delà, parce que c'est leur heure et le règne des ténèbres »[221] ; mieux encore, dans la *Vauderye de Lyonois*, le diable est capable de rendre ses affidés imperceptibles aux sens d'autrui, tout en leur permettant de voir dans la pénombre[222]. Chose originale, chez Claude Tholosan, c'est presque le sabbat tout entier qui se trouve, à un moment, délocalisé dans la cave : les sorciers y dansent au son d'un instrument, le plus grand des diables y trône tel un prince et reçoit les marques de déférence des sorciers qui lui relatent aussi quels méfaits ils ont commis. Du fait du scepticisme du juge-mage quant au vol magique, toutes ces coupables activités se déroulent de manière onirique ou illusoire[223]. Ces quatre sources présentant des origines spatiales et temporelles proches (arc alpin occidental, années 1430), on peut trouver logique de constater une telle proximité ; mais il est plus surprenant de voir

218 Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 36-37.

219 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 297.

220 Se référer au tableau qui y est consacré, en annexes, p. 300.

221 « *persistentesque in illis usque ad medium noctis uel circa, et non ultra, quia hec hora eorum et potestas tenebrarum* ». Cf *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 297.

222 *« Asseruntque, se inuicem ibidem sub pauco lumine a demone ministrato uidere, quamuis ipsi ab aliis imperceptibiles sint neque uideri possint aut etiam audiri. »* Cf Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 191.

223 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.

que le pillage des caves, alors qu'il disparaît largement dans nos autres sources, se retrouve dans l'une des pièces judiciaires afférant à la Vauderie d'Arras. L'audience du lundi 28 février 1463, au Parlement de Paris, nous apprend qu'un certain Jean Tannoye, aussi connu comme « l'abbé de peu de sens » et condamné lors de la première vague de persécution, confessa que des sorciers en très grand nombre burent de grandes quantités de vin dans le cellier d'un arrageois[224]. À notre connaissance, c'est la seule source relative à la Vauderie d'Arras qui évoque le pillage de cave – mais comme la plupart de pièces judiciaires de l'affaire ont disparu, on ne saurait s'avancer trop avant à ce sujet. Le motif du pillage de caves est donc fortement présent dès le moment de la cristallisation de l'imaginaire du sabbat, puisqu'on le trouve dans quatre des premiers textes « théoriques » sur le sabbat ; il semble se faire plus discret ensuite, mais ne cesse pas pour autant de faire ponctuellement apparition[225].

Par ailleurs, il importe d'une part de noter que ce motif a pu être catégorisé comme faisant partie de ces éléments du sabbat qui relèveraient de la « culture populaire », avec tous les guillemets qu'impose l'utilisation de cette expression ; d'autre part, on peut peut-être trouver dans ce motif un écho de ce que Kathrin Utz Tremp appelle les antécédents « réels »[226] du sabbat. Ces deux assertions méritent quelques explications. On a eu l'occasion de dire en introduction que Carlo Ginzburg, à la fin des années 1980, avait supposé au sabbat des origines en grande partie folkloriques[227], position aujourd'hui dépassée dans la mesure où, comme on l'a dit plus haut, on admet que l'imaginaire du sabbat est avant tout une construction savante. L'idée demeure pourtant d'une sorte d'agglomérat, car le stéréotype du sabbat n'est pas le pur produit de la culture et des fantasmes des juges : il intègre et englobe au contraire – tout en les déformant – des éléments de culture populaire, ce que montrait déjà

224 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 605.

225 Outre la plaidoirie du 28 février 1463 pour la cause de Huguet Aymery, le pillage de cave apparaît aussi dans le traité de Pierre Mamoris, le *Flagellum maleficorum* (1462) : cf Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 515. On voit également poindre ce motif dans une source datée du 18 août 1452 : il s'agit d'une sorte de procès-verbal dressé en français par un clerc demeurant à Provins, à propos d'un événement survenu dans cette ville. Une sorcière ayant été arrêtée et interrogée, elle avoua faire partie de la secte satanique, évoquant divers maléfices ainsi que le pillage de cave : « A confessé en oultre que ceulz de sondict secte vont es caves ou ils veuillent et boivent du meilleur vin qu'ils y peuvent trouver, et après remplent le cuveaul d'eaue, ou ils pissent dedans ». Cf Bourquelot F., « Les Vaudois du XVe siècle », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 8, III, 1846, p. 91.

226 On reprend ici le titre du paragraphe de Kathrin Utz Tremp dans Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., Ostorero M., « Le sabbat dans les Alpes. Les prémices médiévales de la chasse aux sorcières », dans *Sciences, raison et déraisons : cours général public 1993-94*, Lausanne, Payot, 1994, p. 67-89.

227 Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*

Norman Cohn en 1975[228]. Pour Ginzburg comme pour Cohn, le motif du pillage de cave par les sorciers se rattacherait à ces croyances concernant l'existence de créatures féminines que les femmes pensaient suivre la nuit en volant dans les airs, croyance dont on a déjà rapidement parlé. Ces dames de la nuit étaient tantôt maléfiques, dévorant des enfants, et tantôt bénéfiques : elles banquetaient alors dans les maisons bien tenues, en se servant dans les garde-mangers ou en prenant ce que les paysans, en un geste propitiatoire, avaient laissé à leur disposition ; en retour de quoi, ces déesses ou bonnes dames leur apportaient la prospérité. Pour Ginzburg, ce motif s'intègre mal au stéréotype du sabbat et reflète l'irruption dans le stéréotype d'un élément de culture folklorique se rattachant au thème chamanique des relations avec les morts, et se posant donc en décalage avec image l'inquisitoriale du sabbat. Pour Cohn, au contraire, cette croyance effectivement « populaire » ou « traditionnelle », bien connue des clercs, est longtemps condamnée par eux comme une superstition, jusqu'au moment de la cristallisation du l'imaginaire du sabbat où elle se trouve en quelque sorte combinée par les juges avec les fantasmes sur les sectes hérétiques – le cannibalisme permettant de faire le lien entre les deux[229]. Le pillage des garde-mangers est donc étroitement associé au vol magique (qui focalise d'ailleurs davantage que la nourriture l'attention de Ginzburg et de Cohn[230]) : une association qui se retrouve dans les traités qui dépeignent le pillage. Le transport magique et aérien des sorciers vers les caves est explicitement affirmé par Hans Fründ[231] et par Claude Tholosan[232] ; dans les *Errores gazariorum*[233] et la *Vauderye de Lyonois en brief*[234], le mode de transport n'est pas mentionné, mais les auteurs prennent soin d'indiquer que c'est le diable qui les mène et leur ouvre les portes.

Deuxièmement, en ce qui concerne de possibles antécédents « réels » du sabbat, on a vu un peu plus haut que l'imaginaire du sabbat se différenciait des stéréotypes sur les hérétiques en ce qui concerne la localisation de leurs assemblées – le passage d'un lieu clos, confiné et précisément situé à une place éloignée, désertique et vaguement définie n'étant pas

228 Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.,* p. 252-271.
229 Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 247-271.
230 Cf Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*, p. 97-124 ; et Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge,* p. 247-266.
231 Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 35-37.
232 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.
233 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 297.
234 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 194.

sans lien avec les possibilités d'extension de la persécution. Toutefois, on note avec le motif des pillages nocturnes que la cave comme lieu de réunion n'a pas entièrement disparue : dans le traité du juge-mage du Dauphiné, plusieurs moments essentiels du sabbat se réalisent dans la cave, comme le repas, les honneurs rendus par les sorciers au diable qui siège sur un trône ou la préparation de nouveaux maléfices. Dans les autres traités, plus sobrement, les sorciers s'y rendent guidés par le diable, y boivent et mangent ensemble ; tout comme l'ont fait, dans la cave d'Elsa Trogerra, les vaudois – au sens ici de la mouvance se réclamant des préceptes de Valdès – visés par le procès de Fribourg en 1430 qu'a étudié Kathrin Utz Tremp[235], pour n'en donner qu'un exemple. De fait, les réunions des hérétiques au sous-sol des maisons, comportant éventuellement des repas ou des collations, constituaient un élément stéréotypé, plus ou moins basé sur des faits réels et présent dans les livres des inquisiteurs se mêlant de traquer les hérétiques vaudois[236]. En outre, la cave comme lieu de réunion de l'assemblée sorcière survit, comme on l'a vu, dans le procès de Jaquette Pelorinaz (1459) : on ne peut pas réellement parler de pillage ici, car l'accusée ne mentionne rien qui laisse croire que les participants se servent dans les réserves de la demeure dans laquelle ils ont pénétré – mais elle précise que c'est le diable qui ouvre les portes des maisons et des caves[237]. On pourrait, par conséquent, proposer de voir dans ce motif du pillage des caves non seulement la reprise d'un élément folklorique (quelles que soient les modalités de son intégration dans le fantasme), mais aussi peut-être, mêlée à ce dernier et sous une forme un peu travestie, la prolongation d'un *topos* qui, de par les poursuites menées contre les vaudois aux XIVe et XVe siècles dans les Alpes occidentales, était encore tout à fait d'actualité au moment de l'écriture de ces traités.

L'idée du pillage de cave semble enfin se retrouver, d'une manière qu'on pourrait qualifier d'indirecte, dans quelques procès. Le lecteur aura en effet compris qu'à l'exception de la plaidoirie du 28 février 1463, pour la cause d'Huguet Aymery, aucun des accusés dont nous avons réunis les procès n'a confessé s'être rendu dans les caves pour dérober du vin, dans le cadre des activités de la secte. Mais deux « sorciers », cependant, décrivent les étranges manières dont, dans leurs assemblées, les affidés du diable ont l'habitude de faire venir du vin pour le banquet. Jaquet Durier avoue ainsi « qu'ils avaient bu du bon vin qui appartenant à

235 Cf Kathrin Utz Tremp, « Richard von Maggenberg und die Freiburger Waldenser (1399-1439). Ein Werkstattbericht », dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 47, 1991, p. 508-558 ; en dernier lieu, voir Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., Ostorero M., « Le sabbat dans les Alpes », *art. cit.*

236 Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., Ostorero M., « Le sabbat dans les Alpes », *art. cit.,* p. 74-76.

237 *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.*, p. 180-181. Il s'agit, selon Chantal Ammann-Doubliez, d'un cadre propre à l'imaginaire valaisan.

Perrod du Chailly. Lorsqu'on lui demanda qui avait apporté ce vin, il répondit "Personne", mais il dit qu'il venait par un trou fait dans un arbre »[238]. Pierre Chavaz relate sensiblement la même chose, mais le vin arrive cette fois-ci par le trou d'un rocher[239]. Dans ces deux procès, très proches dans le temps et dans l'espace, il semble bien que les sorciers puissent dérober le vin des caves *à distance* ; le même procédé est décrit par Pierre Mamoris dans son traité, en 1462[240]. Selon Martine Ostorero, la croyance en la capacité de certains individus de piller les caves sans s'y rendre et sans toucher aux tonneaux, ou du moins d'en donner l'illusion, est bien répandue depuis au moins le XIII*e* siècle et encore attestée dans les Alpes au XX*e* siècle. Dans les premiers textes qui l'évoquent, cette pratique n'est pas mise en lien avec la sorcellerie démoniaque : c'est son intégration dans l'imaginaire du sabbat qui la diabolise[241]. Qu'il soit réalisé à distance ou de manière présentielle, le pillage de cave par les sorciers semble toutefois avoir le même but : en plus de commettre un méfait, il s'agit de permettre aux dîneurs d'avoir du vin de qualité. En effet, à l'instar des sorciers des traités susmentionnés, Jaquet Durier et Pierre Chavaz apprécient le breuvage jaillissant qui d'un arbre, qui d'un rocher : les deux accusés confessent qu'il s'agissait de bon vin (*bonum uinum*)[242]. La nourriture au sabbat est-elle toujours aussi savoureuse ? Il est temps de se poser la question.

238 *Procès de Jaquet Durier,* dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 230-231.
« Biberunt bonum uinum quod erat de uino Perrodi de Challie. Interrogatus quis apportauit <uinum>, qui respondit : "Nullus", sed dicit quod uper quoddam foramen factum in quadam arbore. »

239 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 48-49.

240 Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 521.

241 *Idem,* p. 522.

242 *Procès de Jaquet Durier,* dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 230-231 ; *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 48-49.

Chapitre 3.
Du pain, du vin, des bambins : le menu d'un banquet diabolique

> « Un Américain de ma connaissance, homme bien informé, m'a assuré à Londres qu'un jeune enfant en bonne santé, bien nourri, constitue, à l'âge d'un an, un aliment des plus délicieux, nourrissant et sain, qu'il soit mijoté, rôti, cuit au four ou bouilli : et je ne doute pas qu'il ait tout autant sa place dans une fricassée ou un ragoût. »
> Jonathan Swift, *A Modest Proposal,* 1729[243].

Au cours du deuxième chapitre, on a pu dresser un tableau assez précis et nuancé de ce à quoi doit ressembler, au XVe siècle, le sabbat auquel se rendent les affidés du diable et le cadre général du banquet. Reste que l'on n'a pas encore abordé ce qui doit constituer le fondement de notre étude : les nourritures consommées au sabbat. Pour la suite de notre recherche, il est temps désormais de faire quelques pas en avant pour s'approcher de la table du diable et examiner de plus près ce qui s'y trouve servi. Il s'agit ici avant tout de rassembler les données que fournissent nos sources à ce sujet : on veut ainsi établir un inventaire aussi précis que possible sur les nourritures au sabbat. On tentera d'abord de dégager les tendances communes à toutes nos sources ainsi que leurs spécificités ; on se penchera ensuite plus spécifiquement sur la question de l'anthropophagie au sabbat ; enfin on examinera la manière – positive ou négative – dont sont décrites ces nourritures. Sans plus attendre donc...lecteur, à table !

Des constantes et des nuances

En ce qui concerne le repas servi à la table du diable, force est de constater que la méthode de recherche que nous aurions voulu appliquer à l'ensemble de nos sources, celle d'un relevé systématique des nourritures évoquées à chaque fois qu'il est question d'une prise

243 *A Modest Proposal : For Preventing the Children of Poor People in Ireland from Being a Burden to Their Parents or Country, and for Making Them Beneficial to the Public,* soit « Humble proposition pour empêcher les enfants des pauvres en Irlande d'être à la charge de leurs parents ou de leur pays et pour les rendre utiles au public » est le titre complet du pamphlet publié anonymement par Jonathan Swift au début du XVIIIe siècle, et dont est tiré cet extrait.

alimentaire en compagnie du diable, d'emblée se heurte à un écueil. Comme on l'a dit plus haut, la nourriture n'est pas nécessairement ce qui focalise l'attention des auteurs, et on est loin de pouvoir affirmer que la nature de ces nourritures est toujours précisée. Si, par bonheur, la plupart de nos sources revient à plusieurs reprises sur ce thème de la commensalité diabolique, cela nous semble parfois être avec une consternante absence de détails. Voyons, par exemple, cet extrait du traité de Claude Tholosan, le *Vt magorum et maleficiorum errores* :

> Et asserunt se ire longe aliqui super uirga uncta sagimine pueri et puluere subscripto cum mictu dyaboli, et nonnulli super bestiis et scobis, tenentes synagogam, obsculantes dyabolum, ipsiusque precepto se adinuicem carnaliter cognoscentes, et cum demonibus commiscentes et interdum contra naturam, in momentoque redientes, et in domibus quas dyaboli apperiunt, *oppinantes comedere et bibere*, omniaque mala peragere, et interdum ad sonum instrumenti coreas in comitiua dyaboli ducere [...] ; *oppinantur eciam tales infideles ibidem comedere et bibere sine diminucione aliquando*.[244]

Ici, point de détails sur ce que ces « infidèles » croient boire et manger – il s'agit bien ici de croire, car pour Claude Tholosan, qui reste fidèle à la tradition du canon *Episcopi*, le sabbat reste de l'ordre du rêve ou de l'illusion. Point de substantifs par lesquels seraient désignés les aliments, point d'adjectifs qui nous permettraient de les qualifier : simplement les verbes *comedere* et *bibere*. On fait difficilement moins explicite. Autre problème, quand les auteurs s'en tiennent à des termes très vagues, du type *cibaria* (nourritures), *potus* (boisson, breuvage) ou *ferculum* (mets, plat). La description des aliments au sabbat chez Corneille de Zantfliet tient ainsi en deux mots :

> Faciebat maleficio suo in percussione baculi, statim ibi parari mensas refertas omni genere *ferculorum et poculorum* ; refectione peracta, mox euanescentibus omnibus illic paratis, dicente praecone : « Faciat unusquisque debitum suum » ; statim se amplexabantur, et commiscebantur ad inuicem.[245]

244 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.
Traduction de M. Ostorero. « Et ils affirment qu'ils se déplacent au loin, les uns sur une baguette enduite de graisse d'enfant et de la poudre déjà décrite, avec l'urine du diable, et les autres sur des bêtes et des balais ; ils tiennent synagogue, baisent le diable et, sur son ordre, ils copulent entre eux et se mêlent avec les démons, parfois même contre nature ; revenant un instant, ils croient manger, boire et accomplir tous les maux possibles dans les maisons que les diables leur ouvrent, et parfois ils dansent au son d'un instrument en compagnie du diable [...]. Ces infidèles pensent qu'ils boivent et mangent là sans que les vivres et les boissons diminuent ».

245 Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.
Traduction du latin dans Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.,* p. 69. « Par son maléfice, en frappant d'un bâton, il faisait dresser des tables pleines de toutes espèces de mets et de boissons. Le repas achevé, tout ce qui avait été disposé là s'évanouissait bientôt, le héraut disait : "Que chacun fasse son devoir !", aussitôt ils s'embrassaient et s'unissaient ».

Quoique fort intéressant par d'autres points de vue, un tel fragment n'est guère éclairant pour la question que nous nous posons actuellement. C'est avec quelque inquiétude que nous avons constaté qu'un certain nombre de nos sources se montraient fort peu bavardes. Ne cédons pourtant pas à la mauvaise foi : d'autres auteurs se montrent à l'occasion beaucoup moins laconiques, et le fait que nous ayons rassemblé un assez large panel de sources nous permet, par recoupement et par comparaison, de dégager quelques grandes tendances. En effet, malgré des disparités importantes, sur lesquelles nous aurons le temps de revenir, on repère des points communs qui nous semblent significatifs.

La viande et le vin, nourritures diaboliques par excellence ?

La première de ces constantes s'impose comme une évidence, dès lors que l'on se place devant une vue d'ensemble, même schématique, des aliments que l'on rencontre dans les sources qui évoquent le banquet du diable[246] : c'est la prédominance très nette des aliments carnés. On peut d'ores et déjà constater que les sources ne témoignent pas, dans le cadre du sabbat, d'une très grande diversité alimentaire : reviennent essentiellement la viande, le pain, le vin. Encore faut-il souligner que ce sont très largement les viandes qui détiennent le record de fréquence – mais l'on devrait plutôt parler de chairs, car c'est véritablement le sens du mot *carnes* (presque toujours utilisé au pluriel), avec une double dimension alimentaire et sexuelle. Quelques chiffres rendront sans doute la chose plus limpide. Notre corpus comprend trente-huit sources ; trente-six[247] d'entre elles évoquent, fût-ce par des locutions du type « à manger » ou « à boire », une prise d'aliments au sabbat et parmi celles-ci, trente-trois contiennent au moins un passage dans lequel est précisée la nature des nourritures ou des boissons consommées[248]. Sur ces trente-trois documents, trente-deux évoquent des nourritures carnées ; à titre de comparaison, le pain revient dans dix sources et le vin dans dix-huit. En outre, peut-être est-il intéressant de faire remarquer que l'unique source dans laquelle la chair n'apparaît pas ne dessine pas pour autant explicitement un repas « végétarien » : l'audience du 28 février 1463, pour la cause d'Huguet Aymery (l'un des plus influents parmi les Vaudois

246 Pour toute cette partie, se référer, en annexes, à notre tableau comparatif des aliments mentionnés dans les sources, p. 296.

247 C'est-à-dire toutes à l'exception des deux sentences d'Arras (9 mai et 7 juillet 1460). Les raisons pour lesquelles il nous a paru judicieux de les intégrer dans notre corpus sont détaillées dans la présentation de nos sources.

248 Les trois documents qui ne sont pas dans ce cas sont le traité de Jean Taincture (*Invectives contre la secte de Vauderie*), le *Chronicon* de Corneille de Zantfliet et la plaidoirie en appel au Parlement de Paris du 21 février 1463. Se reporter, si besoin, à la présentation des sources.

d'Arras) évoque d'une part le pillage du cellier d'un Arrageois pendant lequel les sorciers « burent à merveille vin »[249], et d'autre part un repas dont la teneur reste parfaitement inconnue. En d'autres termes, dès que les sources détaillent la nature des nourritures, ici au sens d'aliments solides et en excluant les breuvages, la viande est systématiquement présente.

Critère évalué	**Nombre de sources**
Total des sources du corpus	38
Sources évoquent une prise d'aliments au sabbat	36
Sources comprenant au moins un passage précisant la nature de ces nourritures	33
Sources évoquant : • des nourritures carnées (chair humaine/animale) • du vin • du pain • de l'ail • de l'eau • de la cervoise • du poisson	 • 32 • 18 • 10 • 2 • 2 • 1 • 1

Tableau 6: Degré de précision des sources quant aux nourritures diaboliques et aliments évoqués

Si l'on se fonde maintenant sur le nombre d'occurrences[250], le résultat est le suivant : on trouve soixante-cinq occurrences pour « *carnes* » et deux pour « viande »[251] ; vingt-quatre pour « *uinum* », trois pour « vin », trois pour « *win* » (dans le rapport en langue allemande de Hans Fründ) ; douze pour « *panis* » et une pour « pain » ; trois pour « *alium/aleum* » (l'ail) ; trois pour « *aqua* » (l'eau) ; deux pour « *pisces* » (le poisson)[252] ; une pour « *cereuisia* » (la

249 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 603-607.

250 On dénombre ici les occurrences évoquant la présence des aliments dans un contexte où il s'agit d'en consommer. Il arrive, par exemple, que certains aliments soit indiqués comme absents, ou bien qu'ils soient évoqués à propos d'un usage autre qu'alimentaire : on a choisi de ne pas intégrer dans notre compte les occurrences qui relèvent de ces situations.

251 « Viande », en moyen français, est ambigu : le mot désigne à l'origine tous types d'aliments solides même si on l'emploie en particulier pour des aliments carnés. Nous classons ici le terme parmi les mentions de nourritures carnées, mais il faut garder à l'esprit que cela peut également avoir simplement le sens de « mets ». Voir *Dictionnaire du Moyen Français*, version 2012. ATILF CNRS - Université de Lorraine. Site internet : http://www.atilf.fr.distant.bu.univ-rennes2.fr/dmf.

252 Comme on le sait, les sensibilités médiévales diffèrent fortement des nôtres en ce qui concerne le poisson. Bien que biologiquement il constitue un aliment carné, la Chrétienté médiévale le considère par excellence comme l'aliment « maigre », que l'on consomme en période de carême, et de ce fait il se trouve, en un sens, symboliquement opposé à la viande. C'est la raison pour laquelle il nous a semblé plus pertinent de ne pas le traiter ici, mais plutôt de le rejeter dans une partie suivante. Au sujet du poisson, voir par exemple Montanari M., *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, Paris, Seuil, 1995, p. 109-115.

cervoise). Outre cela, il faut compter un autre groupe de mots qui, dans le contexte du sabbat, renvoient fréquemment à une pratique alimentaire, dans la mesure où les sorciers sont notoirement réputés pour former une secte infanticide et anthropophage : il s'agit de « *puer* » (quarante-sept occurrences), « *infans/infantulus* » (seize occurrences), « *filius/filia* » (douze occurrences), et le mot allemand « *kint* » (quatre occurrences)[253], soit soixante-dix-neuf occurrences renvoyant à la consommation de chair humaine. En ajoutant les occurrences de « *carnes* » et de « viande », l'on monte alors à cent-quarante-six occurrences désignant des nourritures carnées ; ceci sans même compter d'autres termes, plus rares dans notre corpus mais cependant présents, qui désignent des types de chair animale en particulier (veau, mouton, agneau...).

Par ailleurs, il nous paraît possible de relever dans nos sources, de manière globale, un intérêt plus poussé en ce qui concerne les aliments carnés, lequel se traduit par une apparente volonté de donner des détails à leur propos. C'est ainsi, par exemple, que, sur les trente-deux sources susdites, seules deux semblent se contenter de les définir par un mot aussi vague que « *carnes* ». Nous disons « semblent se contenter », car peut-être n'est-ce qu'une apparence. La tournure de la phrase concernant l'alimentation dans le sabbat décrit par Aymonet Maugetaz laisse penser, même si le procès-verbal ne laisse pas systématiquement trace explicite des questions posées par l'inquisiteur, que ce dernier l'a interrogé au sujet de la nature de la chair consommée : *« Et postea hiis omnibus factis ibi comederunt et biberunt, et pater eius ei apportauit panem et unum frustrum carnium supra, sed nescit que carnes essent »*[254]. Si la nature de la viande n'est pas donnée dans la *Vauderye de Lyonois en brief*, le traité n'en donne pas moins un luxe de précisions que la description des autres aliments n'égale pas tout à fait :

> Item ibidem super terram cateruatim accumbentes, comedunt et bibunt, et carnes, quae comedunt, prout fatentur quasi crude, uiscose et immunde sunt, ac si per terram et feces diu tracte essent, suntque omnino insipide et abhominabiles.[255]

253 Nous n'avons retenu ici que les occurrences où il s'agit de manger des enfants, écartant celles qui renvoyaient aux autres usages (sortilèges) que les sorciers sont supposés faire de la chair d'enfant.

254 *Procès d'Aymonet Maugetaz d'Épesses en 1438,* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 339-353.
Traduction de M. Ostorero. « Après avoir fait cela, ils mangèrent et burent, et son père lui apporta du pain avec un morceau de viande, mais il ne savait pas de quelle viande il s'agissait ».

255 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 188-195.
« Pareillement, au même endroit, se couchant en bandes sur la terre, ils mangent et boivent ; et les viandes qu'ils mangent, selon ce qu'ils avouent, sont presque crues, visqueuses et immondes, comme si elles avaient

Sans compter que ces détails eux-mêmes contribuent à rendre suspecte cette chair d'origine inconnue. En définitive, peut-être le récit de Jacques Du Clercq et la plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort, le 21 mai 1461, qui décrivent les nourritures sabbatiques comme des « viandes » sont-ils les seuls à réellement ne pas s'appesantir sur la question ; l'ambiguïté que laisse ce mot en moyen français ne permet guère de dire s'il s'agit d'aliments carnés ou de mets en général. Mais pour les autres sources, cet intérêt se traduit effectivement par davantage de précisions en ce qui concerne la nature des animaux consommés : le mouton et le bœuf sont chacun cités dans cinq sources, l'agneau et le veau dans deux, la chèvre, le porc, les chapons et poules chacun dans une. Dans les procès de Guillaume Girod et de Perrissone dou Molard, l'intérêt des juges est même à ce point focalisé sur les viandes que la question habituelle sur les types de nourriture servies au sabbat disparaît : c'est directement sur la nature des viandes consommées que sont interrogés les présumés sorciers[256].

La question de la cuisson de la viande semble également retenir l'attention des auteurs (dans le cas des traités et des sources littéraires) et des inquisiteurs (dans le cas des procès), que cette chair soit d'origine humaine ou animale. C'est ainsi que vingt-et-une sources comprennent au moins un passage dans lequel l'auteur précise si la nourriture consommée au sabbat est crue ou cuite. On note à cette occasion que la viande est très majoritairement consommée cuite : deux sources mentionnent des chairs mangées crues, vingt des chairs cuites[257]. En outre, le mode de cuisson se trouve fréquemment évoqué ; c'est la cuisson par rôtissage qui semble la plus en vogue chez les sorciers. Onze sources mentionnent des viandes rôties, deux de la viande cuite en brochette, une de la viande grillée[258], une autre de la chair frite dans l'huile ; six enfin parlent de chair bouillie, mais il s'agit dans deux cas de fabriquer, à partir de bouillon d'enfant, un onguent et une potion « magiques », et non pas réellement d'en manger la chair. Nous reviendrons plus amplement ensuite sur cette question de la

été tirées pendant longtemps à travers la terre et les ordures, et elles sont complètement insipides et abominables. »

256 *Procès de Guillaume Girod* et *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 228-229 et 298-299.

257 Le rapport de Hans Fründ mentionne à la fois du bétail dévoré cru par des sorciers lycanthropes et des enfants mangés cuits. Cf Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 36-37.

258 Le mode de cuisson des brochettes, s'il n'est pas précisé dans la source (il s'agit du procès de Jaquet Durier) correspond généralement au grillé, c'est à dire à l'application de la viande juste au dessus du feu ou des braises ; c'est pourquoi nous pensons pouvoir rapprocher les deux. Selon les travaux des anthropologues et notamment Claude Lévi-Strauss, le rôti se différencie du grillé par une plus grande distance entre la viande et le feu.

cuisson des viandes : les éléments à ce propos nous paraissent en effet devoir être exploités de manière plus approfondie, et d'ores et déjà il nous semble que de telles précisions ne sont peut-être pas innocentes. Pour l'instant toutefois, retenons simplement une plus grande profusion de détails sur les aliments carnés que sur les autres types de nourriture, et essayons d'examiner d'un peu plus près les spécificités des sources à ce propos.

On a vu que nos sources étaient disparates, par leur nature même ; elles le sont aussi par la qualité et la quantité des informations qu'elles délivrent sur la nature des nourritures consommées lors du sabbat. Un bref coup d'œil à notre tableau récapitulatif suffira pour s'en convaincre[259] : certaines se contentent de mentionner des viandes tandis que d'autres donnent la nature de la chair, son mode de préparation et de cuisson. Nous avons eu l'intention d'essayer de repérer de grandes tendances qui donneraient un sens à ces variations, celles-ci étant particulièrement visibles pour les aliments carnés : tel type de sources serait-il plus enclin à donner des descriptions plus minutieuses ? La chronologie joue-t-elle un rôle, a-t-on davantage ou moins d'éléments selon que les sources sont précoces ou tardives ? À la dernière question, nous pensons d'ores et déjà être en mesure de répondre par la négative. Si l'influence de la chronologie est claire sur certains aspects de l'imaginaire du sabbat – que l'on pense, par exemple, au phénomène assez net de la féminisation du sabbat et de la sorcellerie au cours du XVe siècle[260] –, ce ne paraît pas être le cas en ce qui concerne la nourriture. Du *Rapport*[261] de Hans Fründ vers 1430 jusqu'au *Malleus Maleficarum*[262] en 1486, et sur les presque soixante années qui les séparent, c'est avec une constance remarquable que les sorciers sont présentés comme des mangeurs de viande et en particulier de chair humaine. Contrairement à ce que l'on aurait pu suspecter, les auteurs du *Malleus Maleficarum*, qui pourtant ne craignent pas, à l'occasion, de rentrer dans les détails, ne sont pas plus loquaces que leurs prédécesseurs au sujet du cannibalisme infantile. En fait, s'il est exact que le traité comprend un passage assez long consacré à la manière dont les sorciers cuisent les enfants, il s'agit d'une copie quasiment mot pour mot du *Formicarius* de Jean Nider[263]. En considérant l'ensemble de nos sources, on

259 Voir en annexes p. 300.

260 Voir, par exemple, Chène C. et Ostorero M., « "La femme est mariée au diable !" L'élaboration d'un discours misogyne dans les premiers textes sur le sabbat (XVe siècle) », dans Planté C. (dir.), *Sorcières et sorcellerie*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 13-32.

261 Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 23-51.

262 Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*

ne peut constater aucune évolution nette qui consisterait à donner, au fil du temps, de plus en plus ou de moins en moins de précisions.

En revanche, il est sans doute pertinent de s'interroger sur le lien entre profusion de détails et nature des sources. On peut noter, par exemple, que nos deux sources narratives ne s'intéressent qu'assez peu, ou n'ont qu'assez peu de choses à dire sur la nature des aliments au banquet du diable. Le *Chronicon* de Corneille de Zantfliet ne mentionne que « des tables chargées de toutes sortes de plats et de boissons (*ferculorum et poculorum*) »[264] : c'est peu de dire que la formule nous laisse sur notre faim. Et les *Mémoires* de Jacques Du Clercq sont à peine plus explicites en mentionnant des « tables mises chargiées de vins et viandes »[265]. Les procès, en revanche, développent bien davantage cet aspect du sabbat. En effet, il semble bien que, lors des interrogatoires, les inquisiteurs cherchent systématiquement à connaître la nature des viandes consommées en compagnie du diable ou d'autres sorciers, même si parfois, comme c'est le cas pour Aymonet Maugetaz, l'interrogé n'est pas en mesure de leur répondre[266] ; on peut citer comme autre exemple le procès de Catherine Quicquat où, de toute évidence, une situation similaire se produit. L'accusée raconte une rencontre entre elle-même et une femme nommée Sibylle, brûlée depuis pour sorcellerie :

> Et primo dixit et sponte confessa fuit quod sunt circiter undecin anni uel circa quod ipsa inquisita ueniendo de uersus Sanctum Martinam Viviaci obuiauit cuidam mulieri dicte Sibilie que fuit cumbrusta [...]. Et tunc eadem Sibilia eandem Catherinam inuitauit ad cenam ad domum suam eadem die. *Que quidem Catherinam iuit ad cenandum cum eadem Sibilia et comedit bonas carnes, sed nescit que essent*[267].

Dans ce cas encore, il est justifié de suspecter une question de l'inquisiteur – Pierre d'Aulnay, en l'occurrence – au sujet de la nature de ces viandes. Il paraît clair au vu des procès-verbaux que les nourritures au sabbat font partie des points qui soulèvent la curiosité ou la suspicion des juges, à propos notamment de la nature de la chair, mais aussi, ponctuellement, des modes

263 Voir Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit*., p. 155-157 ; et Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit*, p. 253 et suivantes.

264 Cf Zantfliet C. de, *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V., *Veterum scriptorum... op. cit.*, p. 501-502.

265 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 19.

266 *Procès d'Aymonet Maugetaz,* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 339-353.

267 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.,* p. 247-248. Traduction de M. Ostorero. « En premier lieu, elle avoua spontanément qu'il y a environ onze ans, alors qu'elle venait de Saint-Martin, à Vevey, elle avait rencontré une femme, appelée Sibylle, qui a été brûlée […]. Sibylle invita alors Catherine à dîner chez elle ce jour-là. Catherine alla dîner avec Sibylle et mangea de bonnes viandes, mais elle ignore ce que c'était ».

de cuisson et de préparation. Les sources laissent parfois transparaître ce fait de manière implicite, comme on vient de le voir, mais ce peut aussi être tout à fait explicite, comme on le constate, entre autres exemples, dans le cas de Jaquet Durier :

> Interrogatus quid comederunt ibidem, dicit quod comederunt carnes uerutas dulciones mutone et biberunt uinum, et habebant mensam cum gausape[268].

En ce qui concerne les traités enfin, il est plus difficile encore de dégager des tendances générales, dans la mesure où c'est certainement le regroupement de sources qui présente les approches les plus diversifiées : du point de vue du contenu, il est finalement assez peu de choses en commun entre le traité d'un Jean Taincture, qui veut établir la gravité du crime de sorcellerie puis réfléchir aux pouvoirs du diable, et les *Errores gazariorum* qui donnent avant tout une description, par ailleurs fort complète, du déroulement d'un sabbat. Toutefois, on peut dire que tous nos traités, à l'exception justement de celui du chanoine de Tournai, tentent de définir un minimum la nature des viandes qu'ils imaginent prendre place sur la table de l'Ennemi, et tous précisent au moins si ces chairs sont mangées crues ou cuites. Ce serait, cependant, ne pas rendre justice à la riche diversité de ces textes que de ne pas mentionner le fait que le degré de précision et le nombre de détails donnés sur les aliments carnés varie à l'extrême selon la source et les raisons de l'auteur : on peut noter que l'auteur anonyme de la *Recollectio* tend à donner beaucoup d'élements à propos de la nourriture – comme d'ailleurs pour tout le reste – bien plus que ne le fait, mettons, un Claude Tholosan. Reste néanmoins, malgré ces divergences, une grande constante, que l'on peut résumer comme suit : la chair, humaine ou animale, reste d'une part très nettement le type de nourriture le plus cité, que l'on prenne en compte le nombre de sources qui l'évoquent ou le nombre d'occurrences des termes qui la désignent ; d'autre part, c'est l'aliment à propos duquel on donne le plus de détails, et ce malgré les disparités entre les différents types de sources et entre sources de même type.

L'aliment qui, après la chair, se retrouve le plus fréquemment à la table du diable est un breuvage : le vin. Tout d'abord, il faut constater une large place faite aux liquides dans les consommations de nourriture au sabbat : à la table du diable, on boit presque autant que l'on mange. Reprenons nos trente-six sources évoquant une prise de nourriture au sabbat[269] : vingt-

268 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 210-211.
Traduction de M. Ostorero. « Interrogé sur ce qu'ils avaient mangé, il dit qu'ils avaient mangé des brochettes de viande de mouton très douces et qu'ils avaient bu du vin, sur une table munie d'une nappe ».

269 Voir la page 101-102.

huit comportent à la fois des mentions d'aliments solides et liquides, six seulement le manger et une seulement le boire[270]. Dans le cas des sources qui parlent à la fois de mets et de boissons, précisons toutefois que les deux ne sont pas systématiquement mentionnés en même temps, même si la majorité de nos textes décrit des repas où sont conjointement servis des aliments solides et liquides. En outre, à la fois les *Errores gazariorum* et le *Vt magorum* de Claude Tholosan relatent que les sorciers s'en vont de nuit manger et boire dans les caves des habitants des villes. Le pillage de caves, néanmoins, est pourtant aussi un cadre dans lequel s'inscrivent des réunions de sorciers où il ne s'agit que de boire. Sur cinq sources évoquant le motif des pillages de caves, trois ne décrivent dans ce cadre qu'une consommation de vin[271].

Vingt-neuf sources comprennent donc au moins un extrait dans lequel les sorciers boivent ; vingt-et-une précisent la nature du breuvage et dix-huit d'entre elles mentionnent le vin[272]. On trouve trente occurrences des termes « *uinum* », « *win* » et « vin », dans des contextes où il s'agit d'en consommer. En comparaison, les autres breuvages cités – sur lesquels nous reviendrons dans un instant – ne sont mentionnés qu'une ou deux fois chacun. On l'aura compris, le vin semble bien assumer parmi les boissons au sabbat un rôle équivalent à celui que jouait la viande parmi les aliments solides : de loin le breuvage le plus fréquemment cité, il est aussi celui à propos duquel plusieurs sources, en particulier les procès, sont un peu plus loquaces, en parlant de son goût et de sa couleur. Du vin rouge et blanc est ainsi servi lors des sabbats auxquels participent Catherine Quicquat[273], Pierre Chavaz[274] et Jaquet de Panissère[275] ; c'est aussi ce que relate l'auteur de la *Recollectio*[276], tandis que la plaidoirie tenue au Parlement de Paris le 25 janvier 1462 rapporte que l'ermite Robert de Vaux confesse avoir bu du « vin vermeil » dans cette synagogue où il avait également mangé du bœuf et du mouton rôti ainsi que du pain[277]. Le breuvage est décrit comme

270 Le lecteur aura peut-être remarqué que l'on arrive à un total de 35 : ceci parce qu'il nous paraissait difficile de faire rentrer dans ce classement le traité de Jean Taincture. En effet ce dernier évoque bien une commensalité des sorciers avec le diable (« Quand ils retournoient des convis du dyable ou affermoient avoir esté [...] »), mais il n'est pas fait mention d'aliments en particulier. Cf Tinctor J., *Invectives contre la secte de Vauderie*, *op. cit.*, p. 191.

271 Pour une approche comparée de ce motif selon les sources, se reporter aux annexes, p. 300.

272 Cf le tableau comparatif des nourritures diaboliques en annexes, p. 296.

273 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 250-251.

274 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 48-49.

275 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 320-321.

276 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.

277 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 592.

savoureux par Jaquet Durier[278], Pierre Chavaz[279] et Guillaume Girod[280], qui affirment que ce vin provient de différentes caves[281]. À l'inverse, le vin bu au sabbat par Antonia Javeydan a mauvais goût, comme du verjus[282]. Tels sont les éléments que l'on a pu recueillir sur la boisson qui est la plus largement consommée au sabbat : cela pourrait sembler peu, c'est néanmoins tout le matériau dont l'on dispose pour traiter la présence d'un breuvage à la fois commun et fortement symbolique. On peut par ailleurs noter que, dans le cas de cet aliment, ni la dimension chronologique ni le type de source ne semble avoir d'incidence : si les procès sont sans doute plus précis, le vin reste mentionné aussi bien dans ces derniers que dans les traités et les chroniques, seul ou en même temps que d'autres aliments.

Le pain, un aliment commun mais assez peu représenté...

Lorsqu'on parle des aliments, viandes et vins exceptés, qui sont mentionnés dans nos textes, il faut souligner leur petit nombre. Le pain est le seul qui, en fait, soit représenté avec une relative fréquence. Reprenons nos trente-trois sources présentant au moins un extrait dans lequel est détaillée la nature des aliments : le pain est cité dans dix d'entre elles, avec douze occurrences du terme latin *panis* et une seule du français « pain ». Ce nombre, réduit si l'on compare avec ce qu'on a pu trouver pour les viandes, semble dénoter un relatif désintérêt des auteurs pour cet aliment ; alors qu'ils n'avaient de cesse de revenir sur l'origine ou le mode de consommation des nourritures carnées, le pain focalise visiblement moins leur curiosité. On pourrait également s'étonner de ce qu'un aliment si commun soit aussi peu mentionné. Pourtant, on peut relever à propos de *panis* une particularité intéressante : parmi les traités, il est présent dans la seule *Vauderye de Lyonois en brief*[283]. Hormis cette mention, il est uniquement cité dans des sources judiciaires, et tout particulièrement dans des procès. C'est ainsi que les mentions de pain se retrouvent dans huit procès issus du registre Ac 29[284] et dans

278 *Procès de Jaquet Durier,* dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 230-231.
279 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 48-49.
280 Cf *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 230-231.
281 Le vin aura pu y être dérobé, comme ce semble être le cas au moins pour Jaquet Durier et Pierre Chavaz. Voir p. 97.
282 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 897. Le verjus est un jus acide tiré de raisins blancs non encore arrivés à maturité. Il était beaucoup employé en cuisine, notamment pour la confection des sauces.
283 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 191.
284 Il s'agit des procès d'Aymonet Maugetaz (1438), Jaquet Durier et Catherine Quicquat (1448), Pierre Antoine (1449), Jaquette Pelorinaz (1459), Jeannette Anyo (1461), Claude Bochet (1479) et Jean Gallot (1481).

la plaidoirie au Parlement de Paris du 25 janvier 1462[285]. Faut-il en conclure que les auteurs de traités, inquisiteurs ou laïcs, accordent assez peu d'importance à ce motif mais que c'est en revanche un aliment que les accusés citent facilement[286] ? Nous aurons l'occasion de revenir sur ce problème ; retenons simplement pour le moment que, sur la présence ou l'absence de mention, le type de source pourrait jouer. En revanche et contrairement à ce qu'on a vu pour les viandes, très peu de détails sont donnés et ce quelle que soit la source. On note seulement deux indications portant sur le goût et la couleur de l'aliment : le procès de Catherine Quicquat indique qu'il s'agit de « bon pain » (« *bonum panem* »)[287], et la *Vauderye de Lyonois en brief* que les sorciers mangent un pain qui est décrit comme noir, grossier et de saveur désagréable[288].

Au terme de ce passage en revue, bref par la force des choses, des mentions de pain consommé au sabbat, il reste une chose à constater : cet aliment n'est jamais cité seul. Les occurrences des termes « pain » ou *panis* présentent toujours, dans leur entourage proche (dans un « rayon » d'une phrase avant ou après le mot), des mentions de nourriture carnée et souvent aussi de vin[289]. *La Vauderye de Lyonois en brief* cite ainsi la viande, le pain puis une boisson de nature inconnue :

> [...] carnes, quas comedunt, prout fatentur quasi crude, uiscose et immunde sunt, ac si per terram et feces diu tracte essent, suntque omnino insipide et abhominabiles. Similiter et panem ibidem manducant sed grossum et nigrum et ab omni bono sapore alienum. In uitro eciam seu lagena potum quemdam nigrum, insipidum et abhominabilem, prout dicunt, bibunt[290].

Pour donner quelques exemples, on peut citer Aymonet Maugetaz qui consomme un morceau de pain avec de la viande dessus :

285 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.,* p. 592.

286 Encore que l'on ne puisse en aucun cas supposer que le procès-verbal d'un interrogatoire nous donne accès à la parole des accusés : les filtres qui s'interposent entre la voix des interrogés et ce qui nous en parvient à travers les sources sont évidemment à prendre en compte.

287 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 250-251.

288 « *grossum et nigrum et ab omni bono sapore alienum* ». Cf Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 191.

289 L'idée d'une méthode d'investigation de ce type nous a été suggérée par le chapitre consacré à la sémantique historique, dans Guerreau A., *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle ?*, Paris, Seuil, 2001, p. 191-237.

290 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 191. « [...] les viandes qu'ils mangent, selon ce qu'ils avouent, sont presque crues, visqueuses et immondes, comme si elles avaient été tirées pendant longtemps à travers la terre et les ordures, et elles sont complètement insipides et abominables. Ils mangent également du pain, mais grossier, noir et dépourvu de toute saveur agréable. Dans un verre ou encore une bouteille, ils boivent, selon ce qu'ils disent, un breuvage noir, fade et abominable. »

> Et postea hiis omnibus factis ibi comederunt et biberunt, et pater eius ei apportauit panem et unum frustrum carnium supra, sed nescit que carnes essent[291].

Le procès de Catherine Quicquat est celui qui fait mention du menu le plus détaillé, en mentionnant viande, ail, pain et vin :

> Item magis dixit et sponte confessa fuit quod ipsa Catherinam inquisita cum pluribus quos omnes non noscebat in eadem sinagoga comederunt carnes puerorum cum aleis uiridis, bonum panem et biberunt bonum uinum album et rubeum[292].

La plaidoirie du 25 janvier 1462 mentionne en un seul tenant la viande, le vin et le pain :

> Lesquelles choses présupposés, dit que Robert de Vaulx de la tierce ordre des cordeillers fut prins à Langres, y fut emprisonné, fut accusé de hérésie. Lequel, sur ce interrogé, respondit et confessa qu'il avoit esté en plusieurs lieux particuliers, qu'il y avoit mengé beouf et mouton roty, beu vin vermeil et mengé pain […][293].

Que retenir de ces éléments ? De toute évidence, le pain apparaît dans les textes qui s'efforcent d'expliciter au maximum les caractéristiques de ce qui est consommé au sabbat ; ce sont tous des textes où, par exemple, sont précisés la nature ou du moins l'aspect de la viande et parfois également la qualité ou la couleur du vin. Mais, alors que la viande peut visiblement être citée sans qu'aucun autre aliment ne soit mentionné, ce n'est pas le cas du pain.

...et quelques présences isolées

Outre les aliments évoqués ci-dessus, qui font – plus ou moins selon les cas – figures de « classiques » dans les sources, il faut faire place à quelques autres apparitions qui présentent un caractère plus singulier. Du côté des aliments solides, deux apparaissent : l'ail et le poisson. L'ail n'apparaît que dans deux sources, les procès de Jaquet Durier et de Catherine Quicquat[294], et encore ces apparitions semblent-elles revêtir un caractère assez anecdotique. Pourtant, notre volonté de traiter de manière exhaustive des aliments présentés au sabbat – d'autant plus que leur nombre est assez réduit – et la possibilité que l'on puisse néanmoins

291 *Procès d'Aymonet Maugetaz,* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 347-348.
Traduction de M. Ostorero. « Après avoir fait cela, ils mangèrent et burent, et son père lui apporta du pain avec un morceau de viande, mais il ne savait pas de quelle viande il s'agissait. »

292 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 250-251. Traduction de M. Ostorero : « De même, elle dit encore et avoua que dans cette synagogue, elle avait mangé en compagnie d'autres personnes – elle ne les connaissait pas toutes – de la viande d'enfants aux aulx verts, du bon pain et ils avaient bu du bon vin blanc et rouge. »

293 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 592.

294 *Procès de Jaquet Durier* et *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 222-223 et 250-253.

tirer quelques pistes de réflexion de cette présence quelque peu incongrue de l'ail nous poussent à lui consacrer un paragraphe. D'emblée, faisons remarquer que les deux procès qui mentionnent l'ail font partie de ceux qui présentent la description la plus poussée des nourritures diaboliques ; ce sont aussi des procès dont les accusés ont été soumis à la torture[295]. En effet, il convient de préciser que, dans ces procès-verbaux, l'ail n'est pas mentionné en relation avec les viandes de porc et de mouton dont Jacquer Durier parle d'abord ; il apparaît dès que ce dernier commence, après être passé par la chambre de torture, à avouer des actes de cannibalisme infantile :

> Item magis dixit et sponte confessus est se interfecisse pueros et comedisse de carnibus eorumdem. Et primo dicit et sponte confetitur quod in primo anno uel circa quo intrauit sinagogam, interfecit unum de pueris suis nuncupatum Jaquetum etatis duorum annorum uel circa.
>
> Item magis dixit et sponte confessus est quod in interfectione predicti Jaqueti filii sui delati fuerunt presentes et iuuauerunt Petrus Regis et Petrus Ruvinat et postea eum portauerunt ad quandam sinagogam in monte de Cubli, ubi eum assauerunt et comederunt cum aliis albis [...][296].

Quant à Catherine Quicquat, ce n'est qu'après avoir été soumise à la question qu'elle avoue avoir pris des repas au sabbat et, sans passer par des viandes plus conventionnelles, elle reconnaît qu'elle-même et ses comparses ont consommé des enfants à la « synagogue » : « *in eadem sinagoga comederunt carnes puerorum cum aleis uiridis, bonum panem et biberunt bonum uinum album et rubeum* »[297]. Serait-ce à dire que, chez les sorciers de la région de Vevey, seule la viande d'enfant se cuisine à l'ail ? Sans doute faut-il plutôt penser que ce détail apparaît dès lors que la torture réussit à arracher aux accusés des aveux de cannibalisme et que c'est aussi à ce moment que les juges exigent la description la plus minutieuse. On peut en effet se demander si l'on ne se trouve pas ici dans l'un de ces cas où, selon l'heureuse formule de Jacques Chiffoleau, il s'agit de « faire dire l'indicible »[298], d'arracher jusqu'au bout la vérité du crime. Aussi a-t-on même le droit de savoir si le cuisinier a utilisé des aulx verts ou des

295 *Idem*, p. 220-221 et 242-243.

296 *Procès de Jaquet Durier,* dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 222-223.
Traduction de M. Ostorero. « De même, il dit et avoua spontanément avoir tué des enfants et avoir mangé de leur chair. Il dit et avoua spontanément que, au cours de la première année où il était entré à la synagogue, il avait tué un de ses propres enfants nommé Jaquet et âgé de deux ans environ.
De même, il dit et avoua spontanément que Pierre Regis et Pierre Ruvinat étaient avec lui au moment du meurtre de son fils, qu'ils l'avaient aidé, et qu'ensuite ils avaient apporté l'enfant à une synagogue au Mont de Cubly, où ils l'avaient rôti et mangé avec des aulx blancs [...] ».

297 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 250-251. Traduction de M. Ostorero. « Dans cette synagogue ils mangèrent de la viande d'enfants avec des aulx verts et du bon pain, et il burent du bon vin rouge et blanc ».

298 Chiffoleau J., « Dire l'indicible... », *art. cit.*

aulx blancs ! Nous sommes ici devant un condiment qui est typiquement celui des humbles. Tout comme celle de l'oignon, l'utilisation de l'ail par les couches populaires suscite le mépris des élites, qui raillent l'haleine pestilentielle que ces aromates confèrent aux paysans. Il n'en reste pas moins qu'aucune de nos autres sources ne mentionne quelque aromate ou épice que ce soit : le fait de retrouver dans deux procès – certes extrêmement proches dans le temps comme dans l'espace – cette plante indigène n'en forme pas moins une intrigante surprise.

De son côté, le poisson ne se manifeste lui aussi que de manière très restreinte. On pourrait trouver surprenant de le voir apparaître si peu. En effet, dans la mesure où des logiques d'inversion, on le verra par la suite, président dans de nombreux cas au fonctionnement du sabbat, on aurait pu s'attendre à le trouver plus souvent : n'est-il pas porteur de fortes représentations, à la fois comme symbole chrétien et du fait qu'il soit par excellence l'aliment des périodes « maigres », en particulier du Carême[299] ? Il n'est pourtant présent que dans une unique source, la *Recollectio* de l'Anonyme d'Arras, seulement à deux occurrences et sans détail aucun – alors même qu'il s'agit d'un traité habituellement enclin à une grande loquacité :

> « [...] eciam sunt ibi carnes et pisces in habundancia, et sepius carnes uituline assate, uinum rubeum et album in uasis et cyphis terreis et eciam in ydriis et potis terreis. Epulantur splendide, iocundantur excessiue aliquando ac recreantur in mensa inuicem confabulando specialius quilibet cum sua qualibet »[300].

Encore le poisson ne paraît-il pas être investi ici d'une grande charge significative : il semble plutôt figurer parmi les éléments qui contribuent à donner de ce sabbat l'image d'un lieu où se concentrent les possibilités de jouir des plaisirs terrestres, notamment par l'abondance alimentaire. En outre, si le sabbat se conçoit comme l'inverse d'un jeûne – une idée sur laquelle on reviendra –, l'on doit sans doute trouver logique la rareté de l'aliment qui symbolise le mieux le jeûne chrétien.

299 Montanari M., *La faim et l'abondance*, *op. cit.*, p. 109-115.

300 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.
« Là-bas il y a aussi des viandes et des poissons en abondance, et plus souvent des viandes de veau rôties, du vin rouge et blanc dans un vase et une coupe de terre, et aussi dans des cruches et des pots en terre. Ils festoient splendidement, se réjouissent excessivement, et tour à tour à table ils plaisantent en discutant, spécialement les hommes avec les femmes. » La seconde occurrence se situe dans un passage situé un peu plus bas dans le texte, où il est question de la réalité des nourritures et boissons au sabbat : rien de plus n'y est précisé qui soit spécifique à ces poissons.

Du côté des breuvages, on peut, en schématisant un peu, diviser en deux catégories les quelques liquides (autres que le vin) qui apparaissent dans les sources : on trouverait ainsi des breuvages qu'on pourrait dire « conventionnels », et d'autres qui seraient franchement suspects voire complètement répugnants. Dans la première catégorie, la *Recollectio* d'Arras est le seul traité à mentionner la cervoise et l'eau, encore que cette présence semble plutôt un prétexte pour développer la question des illusions diaboliques. Dans son procès, Jeannette Anyo rapporte aussi qu'au sabbat où elle se rendit les sorciers buvaient de l'eau : « *non habebant uinum, sed bibebant aquam* »[301]. Le vin fait ici défaut – on peut même dire qu'il brille par son absence, mais seulement pour un moment, car elle ajoute ensuite que deux sorciers sont ensuite allés en chercher, quoiqu'elle ne puisse dire où ils l'ont pris[302].

On l'a vu, plusieurs de nos sources restent silencieuses sur la nature des boissons au sabbat ; parmi elles, on peut faire une place à part à la *Vauderye de Lyonois en brief* qui, par un procédé similaire à celui qui est utilisé pour décrire la chair consommée, se tait sur la nature du breuvage mais lui applique des adjectifs qui le rendent très peu attirant : « *In uitro eciam seu lagena potum quemdam nigrum, insipidum et abhominabilem, prout dicunt, bibunt* »[303]. Une minorité de textes enfin – et nous rejoignons là notre seconde catégorie – prend la peine de décrire quelques breuvages particulièrement abjects. Dans le traité du juge-mage Claude Tholosan, c'est l'urine du diable qu'ingèrent ses sectateurs. Dans le *Formicarius* – et le passage concerné est repris quasiment mot pour mot par l'auteur du *Malleus Maleficarum* –, les sorciers boivent un liquide qui résulte de la cuisson au chaudron de jeunes enfants ; la chair restée à l'état solide a auparavant été prélevée pour d'autres usages, de sorte que les affidés du diable absorbent ce qu'on est bien tenté d'appeler du bouillon de bébé. Il est extrêmement intéressant de voir que, dans ces trois textes, l'ingestion des susdits liquides prend, on en reparlera, tous les traits d'un rituel d'entrée dans la secte. Dans le même style macabre, les auteurs du *Malleus Maleficarum* montrent les sorcières buvant le sang des enfants :

> Est inquisitor Cumanus, de quo supra mentio habita est, qui hec nobis retulit, quod ea de causa ab incolis comitatus Burbie uocatus ad inquisitionem faciendam, eo uidelicet quod quidam, cum puerum ex cunis amisisset, et explorando conuentionem

301 *Procès de Jeannette Anyo*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 258-259.
302 *Idem*, p. 260-261.
303 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 191. « Dans un verre ou encore une bouteille, ils boivent, selon ce qu'ils disent, un breuvage noir, fade et abominable ».

> mulierum nocturno tempore uidisset, et perpendisset infantem occidi, et liquore ebibito deuorare[304].

Cette coutume sorcière, qu'ils sont les seuls à évoquer, est évidemment à mettre en lien avec la pratique du cannibalisme. Concluons cet inventaire des données que l'on a collectées sur les nourritures diaboliques pour revenir sur celle-ci.

Une pratique sorcière majeure : le cannibalisme infantile

D'une part à cause de sa grande importance quantitative, car elle fait quasiment l'unanimité dans nos sources, d'autre part parce que ces dernières considèrent l'anthropophagie comme une alimentation très particulière, il nous paraît justifié de nous y intéresser de plus près. On examinera d'abord quelle place tient cette pratique dans les sources, en fonction aussi des contextes de rédaction des textes, avant de s'intéresser aux formes concrètes de l'anthropophagie. Enfin, on mettra en exergue la diversité des emplois sorciers de la chair d'enfant.

Une secte de mangeurs de chair humaine

On n'énoncera rien de vraiment nouveau en affirmant que le cannibalisme fait partie intégrante de l'imaginaire du sabbat. La chose est largement établie, et cela se vérifie aussi bien dans les textes théoriques sur le sabbat, comme les traités de démonologie, que dans les pièces judiciaires. C'est quasiment toujours un cannibalisme explicitement infantile : seuls les procès de Pierre Antoine et d'Antoine de Vernex évoquent une consommation de chair humaine sans préciser qu'il s'agit d'enfants[305]. Nous avons vu que ce motif avait des racines plus anciennes : les premiers chrétiens, les juifs et plusieurs types d'hérétiques ont fait l'objet de telles accusations. On veut essayer ici de déterminer l'importance du cannibalisme dans l'alimentation au sabbat, en étant sensible aussi aux types de sources et aux liens qui peuvent être faits entre différents textes.

304 Sign. 4° Jus crimin. II 2520 Inc. Und Inv. Nr. E193, f°32, 1487, Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen pour la version latine. Traduction tirée de Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières*, *op. cit.*, p. 196 : « À ce sujet, l'Inquisiteur de Côme, dont on fera mention plus loin, a rapporté ceci : pour une affaire de ce genre il a été appelé à faire l'Inquisition par les habitants du comté de Burbia. Un homme en effet avait vu disparaître un enfant au berceau ; ayant surpris une assemblée de femmes dans la nuit, il avait juré les avoir vues tuant l'enfant, buvant son sang ».

305 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 106-121 et *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 272-273.

Le cannibalisme apparaît dès les premiers traités qui, à la fin des années 1430, décrivent les congrégations sorcières, et se maintient avec régularité tout au long du XVe siècle. On le retrouve avec constance dans la grande majorité de ces textes qui, tout en affirmant se fonder sur des affaires ayant eu lieu, contribuent aussi largement à fixer le stéréotype du sabbat. Parmi ceux que l'on a réunis (ils sont au nombre de huit), le cannibalisme manque dans deux : le traité de Jean Taincture qui n'évoque aucun aliment en particulier, et la *Vauderye de Lyonois en brief* qui en dépeint plusieurs, de nature inconnue mais tous aussi suspects que peu appétissants. Du côté des sources judiciaires, on le trouve également largement attesté : il est présent dans quinze des dix-huit procès issus du registre factice Ac 29[306], son importance est capitale dans les fragments de l'interrogatoire d'Antonia Javeydan, et la chair humaine est la seule nourriture citée dans le procès de Pierre Vallin. C'est dire que le cannibalisme renforce considérablement la présence des nourritures carnées que nous évoquions plus haut, car la chair enfantine semble constituer, dans maints festins sabbatiques, le plat principal ; elle est tout aussi importante, on l'a vu, sur le plan du nombre d'occurrences qui y font référence. Martin le Franc lui fait aussi une belle place, mais les deux chroniques le passent en revanche sous silence.

C'est là qu'il convient de prêter une attention particulière aux sources qui constituent des « dossiers »[307]. On note en effet que l'ensemble de sources en lien avec la Vauderie d'Arras met extrêmement peu en avant cet élément de l'imaginaire. Bien sûr, le cas est délicat dans la mesure où de nombreuses pièces relatives à cette affaire, en premier lieu les interrogatoires des Vaudois d'Arras, ont été détruites ; mais il n'en reste pas moins que les quelques pièces s'y rattachant mentionnent remarquablement peu le cannibalisme. On pourra bien opposer que les deux sentences prononcées en mai et juillet 1460 ne risquent pas d'en parler, puisqu'elles n'évoquent aucune nourriture[308] – et le même argument vaut pour le traité de Jean Taincture[309]. Mais les chroniques de Corneille de Zantfliet et de Jacques Du Clercq, pour leur part, mentionnent l'alimentation et restent pourtant silencieuses sur une éventuelle consommation de chair enfantine, alors même que Jacques Du Clercq paraît assez bien renseigné – autant du moins qu'on peut l'être dans une affaire qui touche au secret et à l'occulte –, décrivant un

306 Les procès d'Aymonet Maugetaz, Jeannette Barattier et Jean Gallot ne le mentionnent pas.

307 Se reporter si besoin au chapitre 1, p. 57 et suivantes.

308 Pour la sentence du 9 mai 1460, voir Fredericq P., *Corpus documentarum inquisitionis haereticae prauitatis Neerlandicae*, 1889, p. 89-90 ; pour celle du 7 juillet, voir De Wignacourt C., *Observation sur l'échevinage d'Arras*, p. 388-391. En dernier lieu, pour la présentation de ces sources, se reporter au chapitre 1, p. 44.

309 Tinctor J., *Invectives contre la secte de Vauderie*, Tournai et Louvain-La-Neuve, éd. É. Van Balberghe et F. Duval, 1999. L'unique allusion à un banquet où se seraient rendus les sorciers figure à la page 104.

sabbat tout à fait conforme au stéréotype, du vol magique à l'orgie sexuelle en passant par l'adoration du diable et le banquet. De cannibalisme, cependant, il n'est point question[310] ; de même que se taisent à ce sujet les plaidoiries des procès en appel des Vaudois d'Arras, alors que par ailleurs certains accusés ont avoué avoir festoyé à la « synagogue ». Seule la *Recollectio* d'Arras, qui fait aussi partie de ce dossier, y fait brièvement allusion :

> Et aliquando deferunt ad congregacionem corpora infantulorum assata, ut commedantur, sicut patet in aliquibus processibus de Lugdunensis partibus maxione, aut assantur infantuli in congregacionem[311].

Mais curieusement, alors que l'auteur s'est largement étendu sur le banquet prenant place au cœur du sabbat, le cannibalisme est mentionné comme en passant, au milieu d'un bref paragraphe dédié aux maléfices ; en outre, il est rattaché à ce que révèleraient des procès dans la région de Lyon. En l'absence des pièces décisives que constituent les procès disparus, difficile de déterminer l'importance de l'anthropophagie dans les pratiques des Vaudois d'Arras. Il demeure toutefois évident que, dans cette affaire, le cannibalisme tient une importance bien moindre que dans les autres ensembles de sources que nous avons pu former plus haut en nous appuyant sur des critères chronologiques et géographiques. Il convient donc, tout en soulignant une présence globalement très forte de ce motif, de ne pas oublier que, selon les affaires de sorcellerie dans lesquels ils s'inscrivent, les différents sabbats peuvent présenter des nuances significatives.

Hormis le dossier de sources en lien avec la Vauderie d'Arras, toutefois, les textes insistent sur le fait que l'anthropophagie constitue un comportement propre aux sorciers. Comme on l'a déjà noté, on peut aussi voir des sorciers manger des enfants en dehors du sabbat ; mais nous ne nous étendrons pas ici sur ce sujet, car nous serons amenée à en reparler quand on envisagera le cannibalisme sous l'ange de la criminalité. Ce que nous voulons relever pour le moment, c'est la mise en exergue très nette du motif cannibale dans de nombreuses sources. Ainsi, dans le *Champion des Dames*, lorsque l'adversaire, pour évoquer la méchanceté des femmes, invoque l'image de la sorcière, il commence par en donner un rapide portrait ; ce n'est qu'un peu plus tard qu'il décrit un sabbat dans le détail. Or, ce portrait synthétique s'articule autour de trois idées clés : le vol des sorcières, leur capacité à se métamorphoser, et l'anthropophagie. L'idée qu'il nous importe de mettre en avant ici, c'est que

310 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises*, t. 14 des Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet, 1826-1827, p. 19-20.
311 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 166.

– si l'on écarte le dossier Vauderie d'Arras – la chair humaine paraît bien constituer l'aliment qui représente le mieux la commensalité sorcière. En observant les sources réunies dans les trois autres dossiers que nous avons constitué plus haut, on se rend compte d'un phénomène qu'on peut résumer comme suit : s'il ne faut évoquer qu'un seul aliment sorcier, c'est la chair d'enfant. On en trouve évidemment bien d'autres ; mais quand les sources ne se soucient d'évoquer qu'un seul type de repas sorcier, qu'il ait lieu dans le sabbat ou en dehors, ce sera presque toujours un repas de chair humaine. Ainsi, Jean Nider ne décrit pas de banquet sabbatique, mais il évoque le fait que les sorciers dévorent des enfants, et qu'une sorte de rituel d'entrée dans la secte inclut le fait de boire une potion qui est en fait le jus de cuisson des bébés[312]. Les *Errores gazariorum* ont cette formule révélatrice :

> Hiis peractis, omnes illius secte pestifere festinantes letantur de aduentu noui heretici, commedentes que aput illos sunt, et singulariter pueros interfectos, assatos pariter et elixatos [...][313].

Les hérétiques font un banquet pour fêter l'arrivée du nouveau membre, et leur repas comprend en particulier (*singulariter*) des enfants rôtis et bouillis. Sur huit procès ne mentionnant qu'un seul type de viande, sept citent la viande d'enfant. C'est le cas par exemple de Pierre Vallin à La-Tour-du-Pin en 1438[314] ; de Catherine Quicquat et Pierre Munier à Vevey en 1448[315], d'Antonia Javeydan à Avalon en 1459[316] ; de Jeannette Anyo en 1461 à Ouchy[317] ; de Jean Poesiouz en 1480 à Montreux[318]. Bref, malgré des variations dans le temps et dans l'espace, on retrouve cette tendance qui constitue à faire de la viande certes, mais surtout de la viande humaine l'aliment représentatif de la commensalité sorcière. Il est juste ici de parler de commensalité, car le cannibalisme est toujours présenté comme une pratique collective. La chose peut être tout à fait explicite comme dans les procès veveysans ainsi que dans celui de Pierre Vallin, ou simplement suggérée par l'emploi systématique de formules au pluriel. Une seule exception est à noter : la cérémonie d'entrée dans la secte dans le *Formicarius*[319], où seul

312 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 155-157.

313 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 291.
Traduction de M. Ostorero. « Après quoi tous les membres de cette secte pestilentielle fêtent l'arrivée du nouvel hérétique, en mangeant ce qui se trouve auprès d'eux, notamment des enfants tués, rôtis et bouillis ».

314 *Procès de Pierre Vallin*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 459-466.

315 *Procès de Catherine Quicquat* et *Procès de Pierre Munier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 236-257 et 258-277.

316 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 896-897.

317 *Procès de Jeannette Anyo*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 252-275.

318 *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 201-221.

319 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 156-157.

l'impétrant avale une potion à base de bébé bouilli. Ce qui nous permet de faire la transition avec une autre question : il va s'agir maintenant de s'intéresser de plus près à l'aspect culinaire de ces consommations de chair humaine au sabbat.

Choisir, tuer, préparer un enfant

Les auteurs de nos sources semblent prêter une certaine attention à l'identité des petites victimes des sorciers. Ainsi, plusieurs facteurs dans le choix de l'enfant sont relevés par les auteurs, et plus encore par les juges qui mènent les interrogatoires. Il y a d'une part l'origine familiale de l'enfant, c'est-à-dire de qui il est le fils ou la fille, et son origine géographique – de quelle ville ou de quel village il vient ; il y a aussi son âge ; il y a enfin la question – en partie liée à l'âge – de savoir s'il est ou non baptisé.

On note chez les sorciers une certaine tendance à la tecnophagie (le fait de manger ses propres enfants ou petits-enfants), qui se retrouve dans une assez grande variété de sources. Chez Hans Fründ, les sorciers semblent tuer assez indifféremment leurs propres enfants ou ceux des autres[320]. On retrouve une impression semblable dans les *Errores gazariorum*[321] : il y est clairement établi que les sorciers mangent des enfants, et l'auteur ajoute que certains ont même dévoré leur propre descendance ; est citée une certaine Jeanne Vacanda qui confessa publiquement avoir mangé son petit-fils. L'explication de Jean Nider à ce sujet suit une logique similaire : les affidés du diable mangent des enfants, et parfois les leurs[322]. Ces trois traités se rapprochent en ce sens qu'ils paraissent dénoter une certaine indifférence des sorciers à cet égard. Du côté des procès, on retrouve une idée semblable, par exemple dans celui de Jaquet Durier qui tué son propre fils (comme lui nommé Jaquet) avec l'aide de deux autres sorciers, avant de l'amener au sabbat où il fut cuisiné et mangé[323]. Jaquet est en mesure de préciser – après avoir subi la question – qui sont les parents des autres enfants dont il a festoyé, ou du moins leur provenance géographique. De courtes propositions subordonnées introduites dans le procès verbal laissent entrevoir que des questions lui ont été posées à ce sujet :

320 Fründ H., *Rapport...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 37-39.
321 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 299.
322 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 151-153.
323 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 222-225.

> Item magis dixit et sponte confessus est quod comedit de quodam alio puero qui fuit apportatus de Sancto Martino in Vaudo, cui esset nescit, fuitque commestus in quadam area supra montem de Corsie[324].

Ici, tout comme on l'avait déjà remarqué à propos de la nature des chairs consommées au sabbat, ce petit « *cui esset nescit* » indique une probable question du juge sur l'origine familiale de l'enfant. Cet article n'en constitue qu'un exemple : on retrouve à propos du cannibalisme une demi-douzaine de semblables incises où Jaquet indique ne plus se souvenir quel était le nom ou le sexe de l'enfant, à quel moment il avait été mangé ou à quel endroit[325]. La tecnophagie est également présente dans le procès de Catherine Quicquat. Une certaine Sibylle, qui est en fait la personne ayant introduit Catherine dans la secte, a tué l'une de ses filles pour l'amener et la manger avec les autres sectateurs[326]. On dénote, dans les cas de tecnophagie, une certaine insistance de la part des auteurs ou des notaires, sans doute pour mettre en relief l'horreur, « l'énormité »[327] de cette pratique. Citons par exemple :

> Ibique comederunt quandam filiam que erat Sibilie et quod ipsamet Sibilia interfecti et apportauit ad sinagogam[328].

Ou encore, dans le procès de Jaquet, un effet de répétition martèle qu'il s'agit bien du propre fils de l'accusé. Trois brefs articles consécutifs ressassent ainsi la formule « *filii sui* » :

> Item magis dixit et sponte confessus est quod in interfectione predicti Jaqueti filii sui delati fuerunt presentes et iuuauerunt Petrus Regis et Petrus Ruvinat [...].
>
> Item interrogatus qui fuerunt patrui ipsius Jaqueti filii sui, dicit quod Jaquetus Braser et Jaquetus Jan. [...]
>
> Item magis dixit et spote confessus fuit quod fuerunt presentes in comestione dicti pueri filii sui, ipse primo, Johannes Aymonet, Alexia de Lestra et uxor Jaqueti Boveron[329].

---

324 *Idem*, p. 224-225.
Traduction de M. Ostorero. « De même, il dit encore et avoua spontanément avoir mangé un autre enfant qui venait de Saint-Martin-en-Vaud, mais dont il ignorait le nom et qui avait été mangé dans une clairière sur le Mont de Corsier ».

325 *Idem*, voir par exemple p. 222-225.

326 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 252-253.

327 Théry J., « *Atrocitas/enormitas*. Esquisse pour une histoire de la catégorie d' « énormité » ou « crime énorme » du Moyen Âge à l'époque moderne », dans *Clio@Themis. Revue électronique d'histoire du droit*, n°4, mars 2011. On reviendra sur les façons dont est qualifié le cannibalisme.

328 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 252-253.
Traduction de M. Ostorero. « Et là ils mangèrent une fille de Sibylle, que Sibylle elle-même tua et apporta à la synagogue »

329 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 222-225.
Traduction de M. Ostorero. « De même, il dit et avoua spontanément que Pierre Regis et Pierre Ruvinat étaient avec lui au moment du meurtre de son fils, qu'ils l'avaient aidé […]. De même, lorsqu'on lui demanda qui étaient les parrains de son fils Jaquet, il dit qu'il s'agissait de Jaquet Braser et de Jaquet Jan […]. De même, il dit encore et avoua spontanément que lors du repas de son propre fils étaient présents lui-même en premier lieu, Jean Aymonet et Alexia de Lestra, ainsi que la femme de Jaquet Boveron. »

Pour donner un exemple de la curiosité des juges au sujet de la provenance de la chair d'enfant consommée, on peut citer le procès de Jeannette Anyo :

> Interrogata ubi accipiant dictos pueros, dixit et confessa fuit quod ipsi ceperunt unum puerum masculum Johanni de Prez de Riaz etatis XIII ebdomadorum[330].

Comme on peut le voir dans ce dernier extrait, hors l'origine de l'enfant, plusieurs auteurs accordent une certaine importance à l'âge des bambins qui servent de repas aux affidés du diable. Les termes utilisés pour les désigner varient selon les sources. Pour ce qui est des textes en langue vernaculaire, c'est le mot « *kint* » qui revient systématiquement chez Hans Fründ[331], sans que l'on puisse deviner quoi que ce soit de plus à propos de leur âge. Plus intéressant, Martin Le Franc, pour désigner les victimes du cannibalisme sorcier, utilise deux expressions : il est d'une part question de « valetons » et d'autre part d'un « enfant ou bers alletié »[332]. Qu'en conclure, sachant que dans une telle source la forme poétique conditionne aussi ce que l'auteur a à dire ? « Valeton » renvoie à un jeune garçon ou à un jeune homme[333], mais dans le second cas nous parlerions plutôt d'un bébé pour rendre l'idée d'un enfant allaité et au berceau. Les textes latins, de leur côté, utilisent surtout les termes *pueri* (utilisé en priorité dans le *Vt magorum*[334], les *Errores gazariorum*[335], les procès du registre Ac 29[336]) et *infantes* (dans Jean Nider[337], le *Malleus Maleficarum*[338], le procès de Pierre Vallin[339] et la sentence de Lisieux[340]). Il paraît difficile, dans le contexte de sources du XVe siècle, de faire jouer l'opposition du latin classique entre *infans* comme très jeune enfant qui ne maîtrise pas encore le langage oral, et *puer* désignant un enfant un peu plus âgé. Toutefois, d'autres

330 *Procès de Jeannette Anyo*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 268-269.
Traduction de G. Modestin : « Interrogée pour savoir où ils se procuraient ces enfants, elle dit et confessa qu'ils avaient enlevé un garçon de Jean de Prez de Riaz qui avait treize semaines ».

331 Fründ H., *Rapport...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 37-39.

332 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 452-454.

333 Selon le *Dictionnaire du Moyen Français* (DMF), version 2012. ATILF CNRS - Université de Lorraine. Site internet : http://www.atilf.fr.distant.bu.univ-rennes2.fr/dmf.

334 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 368-369.

335 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 290-291 et 298-299.

336 Cf Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit. ;* Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.,* ; Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.* ; Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.* ; Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.*

337 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 152-155.

338 Institoris H. et Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*, p. 196 et 253-256.

339 *Procès de Pierre Vallin*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 459-466.

340 Cf Mercier F., « Le diable à Lisieux ? », *art cit.*, p. 278.

expressions ou termes utilisés donnent l'impression d'enfants fort jeunes : ce sont ainsi des « *infantes et paruuli* »[341] que Jean Hesbert et Jean Le Prieur ont découpés et mangés dans la sentence de Lisieux, et Jean Nider parle d'« *infantes natos* »[342]. L'auteur de la *Recollectio* d'Arras emploie le terme *infantuli*[343] pour désigner les enfants rôtis dans les assemblées sorcières, et établit le lien plus tard soutenu par Henry Institoris entre les sages-femmes et les meurtres d'enfants. Le vocabulaire du lien filial est également présent avec *filius* (et dans une moindre mesure *filia*). On ne trouve que quelques réelles indications d'âge données à propos de ces enfants : le fils de Jaquet Durier avait deux ans quand il le tua pour le manger à la « synagogue », et le même Jaquet affirme par ailleurs que le fils de Nicod Maston était petit (*paruus*) au moment où il fut tué et dévoré[344]. On a vu que Jeannette Anyo mentionnait un petit garçon de treize semaines[345] ; Jean Poesiouz, pour sa part, parle d'un garçonnet de deux ans[346]. Les *Errores gazariorum* affirment que ce sont des enfants de trois ans et moins que les sorciers tuent et amènent au sabbat[347]. Le sexe des enfants est loin d'être systématiquement mentionné, mais l'impression se dégage qu'il s'agit le plus souvent de garçons.

Le dernier facteur utilisé pour caractériser les victimes des sorciers est peut-être le plus curieux : il semble bien que, selon quelques sources, les sectateurs du diable prêtent une certaine attention au fait de savoir si les enfants qu'ils mangent ont été baptisés[348]. Dans le traité de Jean Nider, selon la sorcière interrogée par le juge Pierre, les membres de la secte tendent des pièges aux enfants non baptisés ou à ceux qui, baptisés, ne sont pas protégés par le signe de croix : ceux-là sont enlevés et tués afin de concocter un breuvage utilisé lors d'une cérémonie d'entrée dans la secte. Il est malaisé de savoir si l'auteur veut dire que ces enfants-là sont les seuls que les sorciers puissent capturer, justement parce qu'ils ne sont pas protégés, ou s'il entend que ce sont des enfants non-baptisés qui sont nécessaires pour la potion[349]. On

341 *Idem*. Franck Mercier traduit l'expression par « enfants et nourrissons ».
342 C'est à dire « enfants nouveaux-nés ». Cf Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 154-155.
343 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 166.
344 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 222-223.
345 *Procès de Jeannette Anyo*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 268-269.
346 *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 210-211.
347 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 288-289.
348 Ce dernier élément fournit d'ailleurs une indication sur l'âge des enfants consommés. En effet, un enfant non-baptisé est nécessairement très jeune ; c'est même un nouveau-né puisque la pratique, à cette époque, était de baptiser les enfants le plus rapidement possible après la naissance. Cf Lett D., *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Ve-XVe siècle*, Paris, Hachette, 2000, p. 224.
349 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 154-155.

peut toutefois relever que, d'après Claude Tholosan, la graisse d'un enfant tué sans avoir été baptisé – et donc « vierge » (*uirginem*) selon l'expression des sorciers – est particulièrement efficace pour préparer des maléfices[350], ce qui pourrait étayer la seconde hypothèse. Quoiqu'il en soit, l'auteur du *Malleus Maleficarum* prend d'une certaine manière le contrepied de Jean Nider, en affirmant que les sorcières dévorent les enfants baptisés et offrent au démon ceux qui ne le sont pas[351] – ce qui ne l'empêche pas de reprendre ensuite le passage où Nider relate le rite d'introduction dans la secte. Ces auteurs sont les seuls à prêter une réelle attention au fait de savoir si les enfants dévorés sont baptisés, bien que cette question se retrouve à propos des maléfices faits à partir de cadavres d'enfants. Il est difficile de dire si ce point suscite l'intérêt des juges lors des interrogatoires, car la question n'est jamais posée directement ; toutefois, on peut noter qu'elle apparaît indirectement, dans la mesure où plusieurs sorciers avouent, lors de leurs procès, que certaines parties du corps de l'enfant – le plus souvent la tête et les mains – sont délaissées parce qu'elles ont été touchées par le chrême. C'est par exemple ce qui ressort de l'interrogatoire de Claude Bochet :

> Et dixit quod Johannes Morier occidit unumpuerum apud Orons seu ad Peleseux, et hoc iusta matrem, et portauerunt ad dictam nemus, sed non integrum, ymo dimiserunt capud propter sanctum chrisma, et ibidem commederunt[352].

Il est difficile ici de savoir si une question a été posée à ce propos ; on peut néanmoins supposer que c'est le cas, puisque la même idée se retrouve dans des procès menés lors de la même vague de persécution, comme celui de Jean Poesiouz[353] ou Jaquet de Panissère[354]. À noter que dans ce dernier procès, l'interrogé se voit explicitement demander si l'enfant a été apporté entier à la secte, ce qui montre qu'au moins dans certains cas les juges se sont intéressés à cette question.

On dénote quelque diversité, parmi nos sources, dans la manière qu'ont les sorciers de tuer les enfants. Il faut remarquer que c'est fréquemment un point que les auteurs tiennent à

350 Tholosan C., *Vt magorum et maleficiorum errores*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 370-371.

351 Institoris H. et Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*, p. 253.

352 *Procès de Claude Bochet*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p 184-185.
Traduction d'E. Maier. « Et il dit que Jean Morier tua un enfant près d'Oron ou à Palézieux ; et ceci non loin de sa mère. Ils l'apportèrent dans ce dit bois, mais pas en entier : ils en enlevèrent la tête à cause du saint chrême. Là, ils le mangèrent. »

353 *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 210-211.

354 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 310-311.

préciser. L'étranglement ou l'étouffement est la méthode plébiscitée[355] : elle est mise en œuvre par les sorciers du traité de Claude Tholosan[356], ceux des *Errores gazariorum*[357] et ceux de la *Recollectio*[358]. Du côté des procès, on peut citer, entre autres exemples, Jaquet Durier qui affirme également que lui et ses comparses étouffent les enfants de leurs mains :

> Interrogatus qualiter interficiunt <dictos pueros>, dicit quod manibus stringendo, et quando sunt mortui apparet impressio manus sue digitorum[359].

De façon plus originale, le contact des « mauvaises mains » (*bo^e^sen henden*) des sorciers de Hans Fründ empoisonne les enfants et les fait mourir au bout de quelques jours, en laissant sur leurs corps des marques noires ou bleues[360]. Enfin, dans le *Formicarius* de Jean Nider, c'est par des « cérémonies » (*ceremoniis*) – il faut sans doute comprendre par ce terme un genre de maléfice – que les sectateurs du diable tuent les enfants qu'ils ont piégés, avant de les remettre dans leur lit pour faire croire à une mort accidentelle[361].

Une fois le meurtre accompli, si Claude Tholosan affirme que les sorciers cuisent et mangent immédiatement l'enfant[362], plusieurs sources décrivent les opérations des sorciers pour aller exhumer les corps. Les sorciers de Hans Fründ, tout comme ceux des *Errores gazariorum*, vont nuitamment déterrer leurs victimes après avoir hypocritement feint la douleur à l'annonce de ces décès[363] ; chez Jean Nider, dans ce fameux passage repris par Henry Institoris, c'est également en cachette que se font la profanation des tombes et l'exhumation des corps[364]. Enfin, cette étape suscite également la curiosité des juges qui

355 Comme le fait remarquer Martine Ostorero, cette technique de mise à mort peut sans doute être mise en lien avec l'effort de prévention déployé à la fin du Moyen Âge : à un moment où l'infanticide est plus durement réprimé, on incite les parents à ne pas prendre les bébés dans leurs lits, afin d'éviter l'étouffement involontaire de l'enfant. Cf Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 85.

356 Tholosan C., *Vt magorum et maleficiorum errores*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 368-369.

357 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 299.

358 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 166.

359 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 232-233. Traduction de M. Ostorero. « Interrogé pour savoir comment ils les tuaient, il dit qu'ils les étranglaient de leurs mains et qu'à la mort apparaissait la marque des doigts de leurs mains ».

360 Fründ H., *Rapport...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 37-39.

361 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 155-157.

362 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 368-369.

363 Fründ H., *Rapport...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 37-39.

364 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 155-157.

interrogent Jaquet Durier sur la manière dont il a récupéré le cadavre de son fils, même si l'accusé, une fois de plus, n'est pas en mesure de leur répondre :

> Interrogatus qualiter fuit exhumatus, dicit quod predicti Patrus Regis et Petrus Ruvinat eum exhumauerunt et portauerunt ad sinagogam, sed non ipse Jaquetus delatus[365].

Pierre dou Chanoz[366], Guillaume Girod[367] et Jaquet Panissère[368] seront, eux, capables de livrer à leurs interrogateurs le récit de l'exhumation des cadavres – tandis que Jeannette Anyo[369] fait figure d'exception en affirmant que les enfants sont apportés vivants au sabbat.

Vient enfin le moment, pour les sorciers, de déguster leurs petites victimes. À ce propos, on peut noter deux éléments assez marquants : premièrement, les sources sont nombreuses qui prennent grand soin d'expliquer la manière dont sont préparés les enfants ; secondement, on constate à la fois des constantes et des disparités. Il est intéressant de remarquer que la majorité des sources évoquant le cannibalisme rapportent que les enfants sont mangés cuits ; aucune ne parle de chair crue, même s'il faut peut-être mettre à part le *Malleus Maleficarum* qui, pour ce qui est de sa partie « originale » (celle qui n'est pas la copie de Jean Nider), ne précise pas si les sorciers mangent les enfants crus ou cuits : on sait seulement que certaines femmes ont été vues buvant le sang – donc sans doute cru – d'un enfant qu'elles venaient de tuer. Sur vingt-cinq sources qui mentionnent le cannibalisme, dix-neuf affirment que la chair est mangée cuite, et douze donnent des éléments sur les modes de cuisson ou de préparation. C'est là que l'on trouve des disparités. À l'instar de ce que l'on a vu plus haut pour l'ensemble des viandes, le rôtissage est la manière la plus employée pour cuire les enfants – on la retrouve dans neuf sources, et on peut lui associer la cuisson au grill que pratiquent les sorciers de Hans Fründ[370] et les brochettes de viande d'enfant de Pierre Chavaz[371]. Le bouilli apparaît également, mais dans une moindre mesure : quatre sources le

365 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 222-223.
Traduction de M. Ostorero : « Lorsqu'on lui demanda comment il l'avait exhumé, il dit que ce n'était pas lui qui l'avait fait, mais Pierre Regis et Pierre Ruvinat ».
366 *Procès de Pierre dou Chanoz*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.*, p. 208-209.
367 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 230-231.
368 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 320-321.
369 *Procès de Jeannette Anyo*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 264-265.
370 Fründ H., *Rapport...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 37-39.
371 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 52-53.

mentionnent, en plus de Jean Nider qui explique comment les sorciers font bouillir les enfants pour préparer leur potion[372]. Le procès d'Antonia Javeydan constitue un cas à part : il y est décrit très précisément comment l'enfant est frit dans la graisse, tout entier, sans qu'on l'ait éviscéré[373]. Enfin, plusieurs procès du registre Ac 29 peuvent être mis à part dans la mesure où, même si la manière dont sont cuits les enfants n'est pas nécessairement précisée, on y perçoit une certaine sophistication. En effet, chose singulière, on y voit apparaître des cuisiniers qui préparent la viande d'enfant. Dans celui de Catherine Quicquat, un certain Pierre Flourt est désigné comme *quocus* et c'est lui qui a apprêté (*preparauit)* l'enfant, pour qu'il soit ensuite mangé avec de l'ail[374]. De même, dans les aveux de Pierre Munier, lors de l'un des sabbats auxquels il a pris part, Jaquet Durier[375] et d'autres gens étaient en train de cuisiner (*decoquere*) de la viande d'enfant[376]. Cette dimension se retrouve également dans le procès-verbal de Jaquet Durier : on y trouve aussi un *coquus* qui s'est chargé de rôtir l'enfant qui, cette fois encore, a été accompagné d'ail. De son côté, Pierre dou Chanoz parle aussi d'un certain Guillaume Nycod qui a préparé l'enfant[377] ; et au sein de l'assemblée à laquelle participe Jean Poesiouz, c'est un nommé Pierre Duc qui assume la fonction de cuisinier (*coquus secte*)[378].

Pour conclure sur tout cela, il convient sans doute de ré-insister sur l'attention, plus ou moins grande mais tout de même assez remarquable, que les auteurs des traités ou les juges prêtent au cannibalisme. Davantage encore que pour les autres nourritures, cette pratique alimentaire fait l'objet de questions et de récits souvent minutieusement détaillés. Pourtant, la chair enfantine n'est pas exclusivement employée à des fins alimentaires : revenons donc rapidement sur les différentes utilisations qu'en font les sorciers.

« Tout est bon dans le nourrisson » : des différents usages de la chair enfantine

À la lecture des sources qui, au XVe siècle, mettent en scène l'imaginaire du sabbat, il est frappant de constater le grand usage que les sectateurs du diable font de la chair d'enfant. On a eu l'occasion de voir que celle-ci servait dans une large mesure de nourriture au banquet

372 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 155-157.
373 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 896-897.
374 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 252-253.
375 Il s'agit bien du même Jaquet Durier qui est également inculpé pour sorcellerie en mars 1448.
376 *Procès de Pierre Munier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 268-269.
377 *Procès de Pierre dou Chanoz*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 208-209.
378 *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 210-211.

des sorciers, dans le cadre d'un cannibalisme qu'on pourrait dire alimentaire, mais aussi pour des pratiques qu'on qualifierait de magiques ou rituelles : ainsi, selon Jean Nider, le bouillon d'enfant qu'absorbe l'impétrant concrétise l'entrée de ce dernier dans le groupe en lui inculquant magiquement les principes de la secte[379]. Reste que la description des différentes étapes qui mènent au repas anthropophage (choix d'un enfant, meurtre, exhumation, préparation à la consommation) laisse bien souvent une place à l'évocation d'autres emplois que les sorciers feraient de la chair de leurs victimes. Il apparaît ainsi que certaines parties du corps des enfants ne sont pas mangées, mais bien réservées pour diverses préparations.

Ce sont de loin les traités qui mettent le plus l'accent sur cet aspect, en expliquant de façon très récurrente que la chair, la graisse ou le sang des enfants entrent dans la composition de poudres ou d'onguents utilisés par les sorciers pour réaliser leurs méfaits. La mention de ces préparations est le plus souvent liée aux développements des auteurs sur le cannibalisme, tout simplement parce qu'avant de le consommer les sorciers prélèvent sur le corps de l'enfant les morceaux qui seront utilisés comme ingrédients d'un maléfice (même si certaines parties, comme on l'a vu, sont parfois délaissées pour avoir reçu l'onction). Les auteurs ressentent généralement le besoin de définir quelles parties du corps des enfants sont utilisées, et ils précisent aussi parfois la finalité de ces préparations, qui sont souvent des onguents (*unguenta*). Ainsi, dans les *Errores gazariorum*, au moment où les sorciers viennent exhumer le corps, ils ne prennent la main du cadavre que s'ils ont l'intention de faire des sortilèges[380] ; autrement, ils la laissent sur place. La graisse ou les entrailles d'enfants, mêlées à des animaux venimeux, permettent par ailleurs de concocter des poisons mortels[381]. C'est également pour préparer des poisons que, dans la sentence de Lisieux, Jean Hesbert et Jean Le Prieur ont conservé le cœur et la cervelle des enfants dont ils ont mangé la chair[382]. Les vaudois de la *Recollectio* utilisent le sang de leurs victimes pour le mélanger à d'autres substances et confectionner ainsi des onguents[383] ; la chair bouillie des enfants est employée par les sorciers de Jean Nider pour faire des pommades qui conviennent à leurs « arts, volontés et métamorphoses »[384] ; les sorcières d'Institoris s'engagent envers le diable à confectionner des

379 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 155-157.

380 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 298-299.

381 *Idem*, p. 290-293.

382 Cf Mercier F., « Le diable à Lisieux ? », *art cit.*, p. 278.

383 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 166.

384 Le latin parle de « *voluntatibus, et artibus ac transmutaccionibus ».* Nider J., *Formicarius,* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.,* p. 155-157.

onguents avec la chair et des os d'enfants baptisés, moyennant quoi il les aidera à réaliser tous leurs désirs[385]. Claude Tholosan est plus précis : dans son traité, les cadavres d'enfants, réduits en poudre ou en pâte grasse, entrent largement dans la confection des maléfices. Mais quand les sorciers tuent un enfant pour le manger, c'est sa graisse qu'ils prélèvent. Elle est en effet destinée à un usage bien précis : faire voler les ustensiles (bâtons, baguettes) que chevauchent les sorciers pour se rendre au sabbat[386]. La même idée se retrouve dans les *Errores gazariorum* où c'est encore la graisse des enfants rôtis et bouillis qui est utilisée pour un onguent doté du même pouvoir[387] ; en revanche, selon les aveux de Guillaume Girod, c'est à base de moelle enfantine mélangée avec des crapauds et des grenouilles vertes qu'est fabriqué l'onguent permettant la venue à la secte[388]. Plus prosaïquement, dans les procès de Guillaume Girod[389], Jean Poesiouz, Jaquet de Panissère et Jordana de Baulmes[390], la graisse et les boyaux des enfants mangés servent à fabriquer les chandelles qui éclairent le sabbat. Chose plus curieuse, l'utilisation de cadavres enfantins se retrouve dans des textes qui ne parlent absolument pas de cannibalisme, notamment des sources relatives à la Vauderie d'Arras qui, comme on l'a vu, n'est que peu concernée par ce motif. Ainsi, la version latine du traité de Jean Taincture (le *Tractatus contra sectam Valdensium*) et les *Mémoires* de Jacques Du Clercq font entrer le sang de jeunes enfants dans la mixture qui permet de s'envoler vers le sabbat, soit en en enduisant un ustensile, soit en se l'étalant directement sur le corps[391]. Sans relation directe avec la Vauderie d'Arras mais également dépourvue de référence au cannibalisme, la *Vauderye de Lyonois en brief* mentionne aussi un onguent que les sorciers fabriquent à partir d'enfants – les tripes semblent particulièrement indiquées – tout en prononçant des formules blasphématoires ; selon ces sorciers, affirme l'auteur, l'onguent permettrait de faire voler un bâton dans les airs sur de grandes distances[392].

385 Institoris H. et Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*, p. 254.

386 Tholosan C., *Vt magorum et maleficiorum errores*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 368-369.

387 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 290-291.

388 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 232-233.

389 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 232-233.

390 *Procès de Jean Poesiouz, Procès de Jaquet de Panissère, Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable,* p. 212-213, 310-313, 356-357.

391 On trouve plusieurs passages expurgés de la version française du traité de Jean Taincture dans un article de F. Duval : « Jean Tinctor, auteur et traducteur des *Invectives contre la secte de vauderie* », *Romania*, t. 117, 1999, p. 186-217. À propos de cet onguent, se reporter à la note infrapaginale n° 40 de cet article, p. 210. Cet extrait du *Tractatus contra sectam valdensium* (aussi nommé *Speculatio in secta Valdensium* et *Sermo de secte Vaudensium*) est traduit par F. Mercier dans *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 115.
En ce qui concerne les Mémoires de Jacques Du Clercq, voir l'édition de J.-A. Buchon (*Collection des chroniques nationales françaises*, *op. cit.),* p. 19-20.

392 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 190.

Enfin, hors des pratiques anthropophages, on trouve encore plusieurs extraits dans lesquels les sorciers offrent des enfants aux démons. Dans le *Malleus Maleficarum*, c'est essentiellement le fait des sages-femmes ; l'auteur accuse ces dernières d'offrir au diable les enfants non-baptisés. Ce serait même, en fait, une obligation pour elles que de tuer ou de donner en offrande à leur maître le plus grand nombre possible de petits enfants[393]. Plus intéressant peut-être, on voit apparaître quelques textes qui dépeignent des sorciers donnant au diable leurs propres enfants. Ainsi, en même temps que leur corps et leur âme, les sorciers de Claude Tholosan offrent également au diable l'un de leurs rejetons, très souvent le premier-né : dans un sacrifice au démon, les sorciers agenouillés immolent alors leur enfant, lequel sera ensuite exhumé et réduit en poudre pour d'autres usages[394]. De manière un peu similaire, la sentence prononcée en 1463 à Lisieux établit que l'une des accusés, une certaine Catherine, a donné son propre nouveau-né au démon – et comme pour la tecnophagie le texte insiste en ajoutant « *ex utero tuo natum* »[395]. Il est précisé que ce démon l'égorgea, et le prit presque comme un tribut et un cens (« *rapuit quasi in tributum et censum* »)[396] ; de son côté, Jordana de Baulmes avoue avoir donné à son maître un nourrisson, fruit d'un adultère, qu'elle avait tué et enterré derrière une maison, sans l'avoir baptisé[397].

Au terme de cette exploration plus poussée des pratiques sorcières concernant les enfants, on a pu voir, d'une part que le cannibalisme était un motif très fréquemment mis en avant dans l'imaginaire du sabbat et qu'il suscitait à la fois l'effroi et l'intérêt des auteurs, et d'autre part que la chair enfantine ne constitue pas seulement une nourriture pour les sorciers : elle entre largement dans la composition de poisons, de maléfices, ou même de luminaires, et peut aussi constituer une offrande pour le maître de la secte. Il arrive que des corps d'adultes entrent dans la composition des maléfices (par exemple dans les *Errores gazariorum*[398]), mais la prépondérance des enfants reste très nette. Tout ceci a pu nous entraîner un peu loin du banquet du diable à proprement parler. Revenons-y donc et envisageons un autre côté des

393 Institoris H. et Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*, p. 255.
394 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 364-365.
395 C'est-à-dire « né de ton (propre) ventre ».
396 Cf Mercier F., « Le diable à Lisieux ? », *art cit.*, p. 278.
397 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 350-351.
398 Le septième paragraphe du traité décrit ainsi la mise à mort particulièrement horrible que les sorciers infligent à un homme pour l'utiliser ensuite dans la composition d'un onguent mortel. Cf Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 290-291.

repas au sabbat. Souvent mais pas systématiquement en lien avec la nature des aliments consommés, ces repas peuvent revêtir deux aspects : soit celui d'un lieu de plaisir où l'on mange bien, soit celui d'un repas où les convives consomment des nourritures bizarres et même parfois répugnantes. À quelle(s) vision(s) du repas sabbatique nos différentes sources renvoient-elles ? Un repas anthropophage est-il forcément répugnant ? C'est ce sur quoi nous allons nous pencher maintenant.

Deux visions opposées : nourritures exquises, nourritures infâmes

L'examen des différentes sources portant sur les nourritures diaboliques fait émerger à leur propos une divergence assez remarquable : elles sont, dans plusieurs textes, supposées être agréables aux sectateurs tandis que dans d'autres le banquet sabbatique est à l'évidence un moment pénible. Il importe tout de même de souligner que cette distinction ne peut être établie dans tous les textes : en effet, seuls ceux qui attachent une certaine importance au motif alimentaire dans le sabbat prennent le soin de définir si ce repas est pensé comme plaisant. Selon quelles sources les sorciers ont-ils du plaisir à participer à ces agapes ? Les mets consommés sont-ils savoureux ? Le banquet est-il un lieu de plaisir ou plutôt de désagrément ? C'est essentiellement à ces questions que l'on s'intéressera ici, tout en gardant évidemment à l'esprit qu'il s'agit d'un fait imaginaire. On pourra ainsi s'apercevoir qu'en plusieurs occasions, les deux aspects (plaisir et désagrément) sont présents dans une même source. Mais, précisément parce que les textes présentent à ces interrogations des réponses pleines de nuances, il nous paraît fécond d'explorer un minimum ces dernières.

Du médiocre à l'immonde

Rares sont, en fin de compte, les sources qui présentent clairement la commensalité au sabbat comme un moment désagréable pour les sorciers. Dans maintes d'entre elles, le regard horrifié des auteurs fait certes surface pour condamner ces pratiques, surtout quand il s'agit de pratiques cannibales ; mais il est peu fréquent que l'appréciation supposée des sorciers à propos de ces repas, quand elle est donnée, soit définie comme négative. Cela arrive pourtant : on peut regrouper quatre sources selon ce critère. Tout d'abord, trois procès : ceux de Pierre Munier, Antonia Javeydan et Antoine de Vernex, les deux premiers ayant clairement trait au

cannibalisme. On sera bref dans le cas de Pierre Munier, qui paraît, au sujet de la nourriture, d'une simplicité déroutante. Le tout tient en quelques lignes :

> Et dixit ulterius quod in secunda sinagoga, cui interfuit, que fuit celebrata in domo reclusorii predicti, uidit per predictum Jaquetum Costumerii et alis secum assistentes dequoquere quandam carnem in domo sua quam dicebant esse unius pueri ; de qua carne dixit non comedisse cum esset nouus et hoc aborreret[399].

Il est fort surprenant de voir que les juges se contentent de l'explication de Pierre Munier (il est nouveau dans la secte et n'aime pas la viande d'enfant), d'autant plus si l'on compare ce procès avec ceux des deux autres accusés des procès de Vevey, que l'on a, pour aller vite, forcés à avouer en détail des repas cannibales[400]. Le cas d'Antonia Javeydan est plus complexe. L'extrait qui nous intéresse décrit de façon extrêmement précise un repas au cours duquel Antonia et ses complices mangent un enfant qui est préalablement frit dans la graisse. On n'a pas pris le soin de l'éviscérer, il manque le pain, le sel, et « tout ce qui est nécessaire » (« *et alia necessaria* »). Il y a bien du vin, mais qui n'est pas bon : « *habebat malum saporem ut ueriuctum uel alia turpis res* »[401]. La réponse d'Antonia, quand on lui demande si la chair d'enfant a bon goût, surprend quelque peu : elle aurait le goût de la viande de chevreau[402]. Difficile de savoir à quelle appréciation renvoie une telle affirmation, mais d'autres éléments nous semblent permettre de classer le sabbat d'Antonia Javeydan parmi ceux qui correspondent à un moment plutôt négatif : le sabbat se déroule à la lumière d'un vilain petit feu dans un cadre très fruste, et le repas est suivi pour les sorcières d'un accouplement avec le diable qui, de l'aveu d'Antonia, est horriblement douloureux[403]. Par ailleurs, la piètre qualité du vin, le manque de pain, de sel et de ces « choses nécessaires » contribuent à tirer ce récit du côté d'un repas qui, s'il n'est pas forcément ressenti comme immonde par les participants, reste à tout le moins très médiocre. On citera enfin le procès d'Antoine de Vernex, qui cite comme seule nourriture absorbée à la secte de mauvaises viandes (« *non sunt bone* ») : d'après

399 *Procès de Pierre Munier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 268-269.
Traduction de M. Ostorero. « Il dit ensuite que, à la deuxième synagogue à laquelle il avait participé et qui était célébrée dans le reclusoir, il avait vu que Jaquet Costumier et d'autres personnes qui se trouvaient avec lui dans la maison cuisinaient une viande dont ils avaient dit que c'était celle d'un enfant. Il ne goûta pas à cette viande, parce qu'il était nouveau et qu'il détestait cela. »
Martine Ostorero conclut, après l'étude de ce procès, que Pierre Munier est sans doute protégé par quelqu'un, ce qui lui permet d'être relativement épargné par la curiosité des juges. Il s'en sortira beaucoup mieux que les deux autres accusés de Vevey en mars 1448, Jaquet Durier et Catherine Quicquat.

400 La comparaison est en effet si étonnante qu'il y a beaucoup à en dire. Nous renvoyons à ce propos à l'analyse développée par Martine Ostorero, dans *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 117-138.

401 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 897.
« Il avait mauvais goût, comme du verjus ou d'autres vilaines choses ».

402 *Idem*, p. 897. « *Interrogata si caro dicti pueri erat boni saporis ? Dixit quod sicut carnis caprioli* ».

403 *Idem*, p. 897.

lui, ce serait de la chair humaine, ou bien la viande de bêtes sauvages (« *carnes humane uel siluestres* »)[404].

De la médiocrité, on bascule dans l'immonde avec le repas décrit par la *Vauderye de Lyonois en brief*. On a déjà eu l'occasion de citer ce traité et les aliments qu'il place à la table du diable. « Table » pourtant n'est pas le juste mot, car le mobilier manque absolument : les sorciers mangent à même le sol des nourritures infâmes dont la nature est franchement douteuse. Sont dépeintes des viandes « presque crues, visqueuses et immondes, comme si elles avaient été traînées dans la terre et les excréments, complètement insipides et abominables » ; du pain « noir et grossier, dépourvu de toute bonne saveur » ; et enfin un breuvage « noir, fade et abominable »[405]. C'est bien le point de vue des sorciers qui est ici présenté, du moins selon ce qu'affirme l'auteur : le traité abonde en petites incises (« *pro ut dicunt* », « *asserunt* », « *confitentur* »...) insistant sur le fait que les articles du traité s'appuient sur les dires des sorciers eux-mêmes[406]. Tout emphatique qu'il soit, ce traité représente un cas exceptionnel – et l'on peut dire la même chose, bien que le contraste soit moins flagrant, des trois procès dont on vient de parler. Si un certain nombre de nos sources se taisent sur l'appréciation que les sorciers portent sur ce repas, la majorité ne présente pas les sorciers comme prenant part à un banquet dont eux-mêmes trouvent les mets abominables (*abhominabiles*). En outre, la *Vauderye de Lyonois* ne présente pas toutes les commensalités diaboliques comme des moments désagréables ; un autre paragraphe du traité montre les sorciers faire bombance dans les gardes-manger des citadins[407]. On retrouve alors une commensalité bien plus positive, qui sera de mise dans la plupart des sources qui évoquent la question.

Un moment de plaisir : du pillage de caves au riche festin

En débutant par le plus simple, on peut d'ores et déjà constater qu'il est un lieu de commensalité diabolique qui est toujours décrit dans les sources comme un moment

404 *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 272-273.

405 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 191. « *Item ibidem super terram cateruatim accumbentes, comedunt et bibunt, et carnes, quae comedunt, prout fatentur quasi crude, uiscose et immunde sunt, ac si per terram et feces diu tracte essent, suntque omnino insipide et abhominabiles. Similiter et panem ibidem manducant sed grossum et nigrum et ab onmi bono sapore alienum. In uitro eciam seu lagena potum quemdam nigrum, insipidum et abhominabilem, prout dicunt, bibunt.* »

406 *Idem.*

407 *Idem*, p. 194.

« positif » pour les sorciers : c'est le pillage des caves ou des maisons en ville[408], que l'on vient d'effleurer en parlant de la *Vauderye de Lyonois en brief*. Présenté par quatre traités des années 1430 (c'est-à-dire, en fait, les plus précoces)[409] et par l'une des plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras[410], il est l'occasion de faire bombance. Le mauvais esprit (*böser Geist*) qui mène les sorciers de Hans Fründ prend soin de choisir les caves de ceux qui ont le meilleur vin (« *das beste win* »), et les sorciers s'en enivrent autant qu'ils le souhaitent[411]. Les *Errores gazariorum* sont plus nettes encore à ce propos, car c'est justement en misant sur l'appétit des gourmands ou des gourmets que le diable les attire dans la secte, pour les conduire dans les maisons où il sait que se trouvent les mets et vins qui satisferont les désirs des nouveaux venus[412]. La qualité du vin est également soulignée quand, comme on l'a vu plus haut, il est dérobé dans les caves à distance par les sorciers. Le traité de Claude Tholosan et la *Vauderye de Lyonois en brief*, pour leur part, mettent l'accent sur l'abondance qui caractérise ces libations[413]. Et c'est cette même abondance qui est rappelée dans l'audience du 28 février 1463 du procès en appel des Vaudois d'Arras : on apprend ainsi qu'une certaine Denisette[414] « confessa entres autres choses que [les sorciers] se trouvèrent bien trois ou quatre cens en ung celier d'ung homme d'Arras et illec burent à merveille vin »[415]. Dans ce cadre particulier de commensalité, que mettent surtout en avant les traités de la première moitié du XVe siècle, c'est donc surtout la quantité ou la qualité du vin qui est mise en avant. Pareillement, il faut

408 Se reporter si besoin au tableau récapitulatif en annexes, p. 296.

409 Il s'agit du *Rapport* de Hans Fründ, du *Vt magorum...* de Claude Tholosan, des *Errores gazariorum* et de la *Vauderye de Lyonois en brief*. Pour les trois premiers, se reporter à Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.* Pour le quatrième, cf Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 188-195.

410 Celle du 28 février 1463. Cf Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 605.

411 Fründ H., *Rapport...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 35-37.

412 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 296-297.
« *Item sunt aliqui qui deliciose uiuere consueuerunt sicque uiuendo bona sua consumpserunt, et alii qui continue deliciosa desiderant comedere. Quibus attentis, diabolus ut supra suadet aliquibus de secta, ut eum uel eos secum ducant ad synagogam, prius de cerimoniis secte desiderium eorum concernentibus informando. Quibus informatis, diabolus tempore statuto ducit eos ad domos potentum prelatorum, nobilium, burgensium et aliorum, in quorum domibus scit cibara et uinum, uoluntati et desiderio eorum conuenientia.* »

413 Cf Tholosan C., *Vt magorum et maleficiorum errores*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369 ; et *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 194.

414 Il s'agit en fait de Denise Grenière, une prostituée arrêtée à Douai et exécutée le 10 mai 1460, dans le contexte de la Vauderie d'Arras. Cf Mercier Franck, *La Vauderie d'Arras, op.cit.*

415 Cf Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469),* transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier *: L'enfer du décor, op. cit.,* p. 605.

insister sur le caractère collectif de ces beuveries. On y trouve toujours un groupe de sorciers, parfois très nombreux comme dans les aveux de Denise Grenière.

Cette représentation de la commensalité diabolique comme un moment de plaisir collectif où la chère est abondante se retrouve dans les sources narratives et littéraires. Sans s'attarder vraiment sur la nature des nourritures présentes, les deux chroniques et le poème de Martin Le Franc relèvent l'abondance alimentaire de ce repas qui, cette fois, prend place au cœur du sabbat. Dans le *Chronicon* de Corneille de Zantfliet, après que le diable a reçu les marques d'adoration des sorciers et qu'il leur a prêché une doctrine toute inverse à celle de la foi chrétienne, il fait magiquement apparaître, en frappant le sol d'un bâton, des tables couvertes de mets et de boissons de toutes sortes : « *Faciebat maleficio suo in percussione baculi, statim ibi parari mensas omni genere ferculorum et poculorum*[416]. » Dans le sabbat de Jacques Du Clercq, les sorciers se réunissent en un lieu où ils trouvent « les tables mises chargiées de vins et viandes » ; le chroniqueur arrageois indique ensuite qu'après « qu'ils avoient tous bien bu et mangié »[417] s'ensuivait une orgie sexuelle. Et Martin le Franc place de même le festin sabbatique sous le signe de l'abondance :

> La [au sabbat] faisoient choses diverses :
> Les unes du dyable aprenoyent
> Ars et sorceries perverses
> Dont pluiseurs maulx elles faisoyent.
> Aulx aultres les danses plaisoient
> Et aux pluiseurs mengier et boire.
> La en habondance trouvoient
> De tout plus qu'on ne porroit croire[418].

Fait notable, l'accent est mis, tout comme en ce qui concerne le pillage des caves, sur la dimension collective du sabbat en général et du banquet en particulier. L'aspect festif se retrouve avec les danses, un motif qui revient assez souvent. Les sorciers sont désignés au pluriel dans les deux chroniques, et Martin Le Franc parle même de « dis mille vielles »[419].

Cette insertion dans le sabbat d'un plantureux banquet est nettement moins présente dans les traités, à une notable exception près : la *Recollectio*, source originale par bien des

416 Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.
Traduction du latin dans Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.,* p. 69. « Par son maléfice, en frappant d'un bâton, il faisait dresser des tables pleines de toutes espèces de mets et de boissons ».

417 *Du Clercq J., Mémoires,* dans J.-A. Buchon (éd.), Collection des chroniques nationales françaises, *op. cit.* p. 19-20.

418 Le Franc M., Le Champion des Dames, Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 456.

419 *Idem.*

aspects, et qui est certainement celle qui donne le plus d'éléments sur les nourritures sabbatiques. L'auteur pointe du doigt les plaisirs de ceux qui participent à l'assemblée. Ce sont à la fois les réjouissances du goût et celles de la belle compagnie et, selon l'auteur, elles atteignent une dimension franchement excessive :

> Eciam sunt ibi carnes et pisces in habundancia, et sepius carnes uituline assate, uinum rubeum et album in uasis et cyphis terreis et eciam in ydriis et potis terreis. Epulantur splendide, iocundantur excessiue aliquando ac recreantur in mensa inuicem confabulando specialius quilibet cum sua qualibet[420].

Dans ce banquet-là, c'est bien à la fois l'abondance des nourritures et leur qualité qui sont soulignées. La forme verbale *epulantur* (du verbe déponent *epulor*, c'est-à-dire festoyer) est employée à plusieurs reprises et l'auteur évoque en outre des nourritures excellentes (*optima cibaria*), ainsi que parfois la présence de cuisiniers[421]. Par ailleurs, l'impression de faste est renforcée du fait de la présence de nombreux serviteurs à table, qui sont en réalité des diables et des diablesses. On peut enfin noter que, dans ce paragraphe, l'auteur accorde une place importante aux plaisirs des sens : outre l'alimentation, on retrouve la musique et la danse, mais la question du plaisir est surtout développée avec la sexualité. En effet, après le banquet vient une orgie sexuelle assez minutieusement décrite ; et quoique l'auteur marque sa désapprobation en parlant d'excès indicibles (*excessus indicibiles*), c'est explicitement cette thématique du plaisir qui est explorée ici. Cet aspect est en partie repris, quoique dans une bien moindre mesure, dans certaines audiences des plaidoiries des procès en appel des Vaudois d'Arras : des sources qui sont donc liées à la même affaire de sorcellerie que la *Recollectio*. Dans celle du 21 mai 1461, il est question d'une « belle compaignie » et les personnes assises à table soupent de « plusieurs viandes » ; un singe roux (le diable, évidemment) les accueille en leur souhaitant la bienvenue[422]. On apprend aussi, dans l'audience du 25 janvier 1462, que Robert de Vaulx, le premier inculpé de la Vauderie d'Arras, aurait participé à un repas assez riche dans le cadre de la « synagogue », comprenant pain, vins rouges et viandes rôties[423].

---

420 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.
« Là-bas il y a aussi des viandes et des poissons en abondance, et plus souvent des viandes de veau rôties, du vin rouge et blanc dans un vase et une coupe de terre, et aussi dans des cruches et des pots en terre. Ils festoient splendidement, se réjouissent excessivement, et tour à tour à table ils plaisantent en discutant, spécialement les hommes avec les femmes. »

421 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.

422 Cf Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469),* transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier *: L'enfer du décor, op. cit.,* p. 570.

423 *Idem*, p. 592.

Un certain nombre d'autres procès présente également le sabbat comme un moment festif, où l'on s'amuse et fait bonne chère – on a vu plus haut que c'était même parfois l'un des arguments utilisés par le diable pour faire venir de nouveaux sectateurs. C'est en particulier le cas pour Pierre Chavaz, Perrissone dou Molard ou encore Jeannette Barattier. Le premier décrit ainsi la « synagogue » où il s'est rendu :

> Ibidem erant plures gentes plus quam non sunt die dominico in parrochia sua, qui *galabant et ducebant bonum tempus*, comedebant carnes puerorum assatas et bibebant bonum uinum album et rubeum, et ipse inquisitus cum aliis[424].

Perrissone affirme que les affidés du diable mènent au sabbat une « bonne fête » (*bonum festum*), en mangeant et buvant à satiété[425]. Jeannette, pour sa part, décrit un lieu où les sorciers boivent, mangent et s'amusent (*bibebant et commedebant et gallabant*), et évoque comme mets des poules et des chapons[426]. Enfin, on peut citer les cas de Jaquet Durier, Catherine Quicquat et Guillaume Girod, mais il convient de les mettre un peu à part, car on y remarque de sensibles variations dans l'appréciation faite de la nourriture, selon qu'il s'agit ou non de chair humaine. Expliquons-nous. Lorsque, le 4 mars 1448, Jaquet décrit trois synagogues au cours desquelles il a participé à des banquets, il dépeint des repas savoureux : sur des tables dressées et recouvertes de nappes, les sorciers mangent du pain, du vin, et de bonnes brochettes de viande. L'accusé pense qu'il s'agit de porc ou d'agneau, et il les décrit comme bonnes et douces (*bonae, dulces*). Mais le 11 mars, après avoir été torturé, il avoue avoir mangé quatre enfants dont son propre fils, qu'un cuisinier a rôti et préparé avec des aulx blancs – notons au passage que l'apparition du cannibalisme est évidemment à mettre en lien avec les tourments subis : nous y reviendrons en temps voulu. Le 12 mars enfin, il ajoute encore que, sur des tables, les sectateurs avaient mangé de la chair d'enfant et bu du bon vin[427]. À ce moment-là, toute appréciation sur la viande disparaît : seul le vin est désigné comme bon. Catherine Quicquat, pour sa part, n'avoue sa participation au sabbat qu'après avoir été torturée : elle dit alors y avoir mangé, avec ses complices, « de la viande d'enfants aux aulx verts, du bon pain et ils avaient bu du bon vin blanc et rouge »[428]. Le pain et le vin

424 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 48-49.
Traduction de M. Ostorero. « Il y avait là plusieurs personnes, plus qu'il n'y en avait le dimanche dans sa paroisse, qui festoyaient et prenaient du bon temps, mangeaient de la viande d'enfants rôtie et buvaient du bon vin blanc et rouge, et l'accusé avec eux ».

425 *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 298-297.

426 *Procès de Jeannette Barattier,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 230-231.

427 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 230-231.

428 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 250-251.
Traduction de M. Ostorero. « *[...] carnes puerorum cum aleis uiridis, bonum panem et biberunt bonum*

sont qualifiés de bon mais aucun adjectif ne vient qualifier le plat d'enfant à l'ail. Enfin, le procès de Guillaume Girod, en 1461, présente de ce point de vue quelque similitude avec celui de Jaquet Durier. Lors de la première séance d'interrogation, le 7 octobre, Guillaume dit avoir mangé au sabbat de l'excellente viande rôtie (« *obtimas carnes assatas* ») et bu du vin blanc et rouge, sur des tables garnies de belles nappes. Mais le lendemain, quand Guillaume est sommé de dire l'entière vérité sur l'hérésie dont on l'accuse, il parle alors simplement de viandes rôties, dont celle d'un enfant, et de bon vin. La nourriture est abondante (« *cenauerunt opulenter* »), mais toute appréciation sur la viande a disparu[429]. Dans les procès des deux hommes, les mentions d'appréciation de la viande, qui sont présentes et positives lors de la première séance d'interrogatoire, disparaissent donc à partir du moment où le cannibalisme entre en scène, tandis que Catherine qualifie le pain et le vin mais pas la chair d'enfant. Cela nous amène à désigner comme un point potentiellement problématique l'appréciation supposée des repas anthropophages par les sorciers. Aussi, pour terminer cet inventaire des nourritures au sabbat, traitons à part ce problème.

Les sorciers aiment-ils vraiment la chair humaine ? L'appréciation difficile des mets anthropophages

Pour commencer, il convient de préciser que le cannibalisme des sorciers fait l'objet d'une très forte condamnation de la part des auteurs ; cette pratique, on le verra par la suite, est comprise comme abominable, bestiale, contraire à la nature. Pour le moment, néanmoins, on veut se concentrer sur l'appétence que, selon les auteurs, les sorciers sont censés avoir (ou non) pour la chair humaine. On a vu un peu plus haut qu'il existait quelques cas où les accusés disent ne pas apprécier la chair enfantine : c'est très net dans le cas de Pierre Munier, et Antoine de Vernex suppose que cette viande qu'il n'aime pas est celle d'humains ou de bêtes sauvages. Quelques accusés, sans dire qu'ils apprécient ou non la chair d'enfant, insistent ainsi sur le fait que, s'ils ont bien participé et mangé des viandes au sabbat, ils n'ont par contre pas mangé de chair humaine : c'est ce que font Jaquette Pelorinaz[430] et Jaquet de Panissère[431] – se profile ici la question de l'accusation de cannibalisme, sur laquelle il faudra revenir. De manière plus générale, il est relativement rare que les procès-verbaux des interrogatoires

uinum album et rubeum ».

429 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G., *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 222-229.

430 *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 178-179.

431 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 308-309.

prennent le temps ou la peine de consigner les éléments apportés par les accusés sur le goût de la viande d'enfant. Antonia Javeydan est sollicitée à ce propos mais on a vu que sa réponse – le goût est semblable à celui du chevreau – ne permet guère d'avancer notre réflexion. De son côté, quand Pierre Munier dit détester la viande d'enfant, c'est uniquement afin d'expliquer pourquoi il n'a pas goûté le plat servi. On a vu que des procès habituellement très précis, tels ceux de Jaquet Durier, Catherine Quicquat et Guillaume Girod cessent soudain de s'intéresser à la saveur de la chair consommée, une fois admis qu'elle est d'origine humaine, et ceci malgré le fait qu'il soit précisé, dans les cas de Jaquet et Catherine, que les enfants sont cuisinés à l'ail. Faut-il supposer que l'essentiel, pour les juges, est de savoir que la viande est en fait de la chair humaine, et qu'il n'est pas besoin d'en savoir plus ?

Quatre autres procès pourtant s'emploient à expliciter ce point et rapportent ce qui semblerait être un goût réel des sorciers pour la chair humaine. Pierre Antoine, lors de son procès en 1449, avoue ainsi que la chair humaine qu'il mangea, bouillie et rôtie, avait une douce et bonne saveur (« *bonum ac dulcem habebant saporem* »)[432] ; Claude Bochet affirme de même que la viande d'enfant qu'il consomma avait un goût doux[433]. Jaquet de Panissère, après avoir été brièvement torturé, confesse avoir mangé en compagnie d'autres sorciers un enfant qu'ils avaient tué puis exhumé, et que sa chair était bonne et douce (*bonum et dulcem*)[434] ; Jordana de Baulmes fait exactement la même réponse à ses interrogateurs[435]. Dans ces deux derniers cas, il convient de remarquer que les accusés répondent à une question explicitement posée par les juges[436] : ici, les inquisiteurs s'intéressent donc bien au goût, bon ou mauvais, que les sorciers attribuent à la chair enfantine, et c'est en l'occurrence sa douceur qui est systématiquement mise en avant. On doit donc noter, parmi les sources judiciaires, des divergences importantes à ce sujet : certains procès prêtent à la chair d'enfant un goût désagréable, d'autres une douce saveur, et d'autres encore restent bizarrement silencieux sur ce point.

432 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 116-117.
433 *Procès de Claude Bochet*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 184-185.
434 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 310-311.
435 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 350-351.
436 Dans les deux cas, la réponse est introduite par la formule « *Interrogatus quem saporem habent dicte carnes...* », c'est-à-dire « Interrogé sur le goût qu'avait cette chair... ».

Du côté des textes plus théoriques, on citera en premier lieu les *Errores gazariorum*. L'extrait suivant vient immédiatement après la description de l'hommage prêté au diable par l'impétrant :

> Hiis peractis, omnes illius secte pestifere festinantes letantur de aduentu noui heretici, commedentes que aput illos sunt, et singulariter pueros interfectos, assatos pariter et elixatos ; conuiuioque sceleratissimo sic peracto, postquam satis ad libitum tripudiauerunt, diabolus qui tunc presidet, clamat, lumen extingundo : "Mestlet, mestlet"[437].

Ce paragraphe est intéressant car il comporte le jugement de l'auteur tout en montrant le cannibalisme comme une pratique festive[438] : c'est pour célébrer l'intégration d'un nouveau membre que les sorciers festoient d'enfants rôtis. D'autres auteurs, sans affirmer explicitement le goût des sorciers pour la chair humaine, emploient des expressions ou des termes qui soulignent leur avidité à la consommer. Il en est ainsi de Martin Le Franc dans son poème : « Halas, n'esse grande pitié/ Que l'enfant ou bers alletié/Sera roty en une haste/Et puis toute d'une amistié/Le verront[439] devorer en haste ? »[440]. D'une manière un peu similaire, le traité de Jean Nider, suivi en cela par le *Malleus Maleficarum*, utilise en plus de *commedere* les verbes *uorare* et *deuorare*, qui introduisent une idée de voracité et de hâte. Notons enfin que dans les traités de Jean Nider et d'Henry Institoris, la notion d'avidité induite par ces tournures s'articule aussi à une notion d'habitude avec l'emploi du verbe *soleo*, l'habitude de manger des enfants étant présenté comme une caractéristique lupine. On trouve ainsi, chez Nider :

> Sunt igitur uel nouiter fuerunt, ut idem inquisitor et dominus Petrus mihi retulerunt, et fama communis habet, circa districtum Bernensis dominii quidam malefici utriusque sexus qui contra humane nature inclinacionem, ymmo aduersus condiciones specierum omnium bestiarum, lupina excepta tantummodo, *proprie speciei infantes uorant et comedere solent*[441].

---

437 *Anonyme, Errores gazariorum, dans* Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.,* p. 290-291.
Traduction de M. Ostorero. « Après quoi tous les membres de cette secte pestilentielle fêtent l'arrivée du nouvel hérétique, en mangeant ce qui se trouve auprès d'eux, notamment des enfants tués, rôtis et bouillis. Une fois que ce banquet, le plus infâme qui soit, est achevé, et après qu'ils ont bien assez dansé, le diable, qui préside alors l'assemblée, crie en éteignant la lumière : "Mestlet, mestlet". »

438 L'idée d'une fête au cours de laquelle on mangerait des enfants se retrouve dans le procès de Perrissone dou Molard. Cf *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 298-297.

439 « verront » correspond au futur du verbe venir, conjugué au pluriel.

440 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 454.

441 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 150-153.
Traduction de C. Chène. « Donc, il y a ou il y a eu récemment, comme me l'ont rappelé pareillement l'inquisiteur et le seigneur Pierre - et c'est l'opinion commune -, autour du territoire de la seigneurie de Berne, certains sorciers des deux sexes qui, allant à l'encontre de l'inclination de la nature humaine, bien mieux, de la

Et chez Institoris :

> Et de primo quod certe malefie contra humane nature inclinationem imi aduersus omnium bestiarum conditiones, lupina dunt axat specie excepta, *infantes deuorare et comedere solent*[442].

Ici, les auteurs semblent quasiment expliquer qu'il est commun, habituel pour les sorciers de manger des bébés.

À l'inverse, à la lecture de quelques sources, on pourrait quasiment avoir l'impression que le fait de manger des enfants est un devoir, une obligation faite au sorcier de par l'hommage qu'il a prêté au diable ; mais il ne s'agit guère de plus qu'un sentiment fugace. On a vu à propos des usages autres qu'alimentaires de la chair d'enfant que, selon le *Malleus Maleficarum*, les sages-femmes entrées dans la secte étaient dans l'obligation d'offrir au démon le plus possible de bébés et que les sorcières devaient réaliser des onguents avec la chair et les os de jeunes enfants. Ceci constitue visiblement une condition nécessaire pour que le diable les aide à réaliser leurs désirs – toutefois il n'est pas précisé que ces enfants-là sont mangés : il s'agit simplement de les tuer[443]. Le seul indice qui pourrait conduire à envisager une telle hypothèse réside dans de singulières tournures de phrase, dans les procès de Jaquet Durier et Claude Bochet. À trois reprises, Jaquet confesse avoir « aidé à manger » des enfants. La chose est consignée dans le procès-verbal de l'interrogatoire par une formule du type : « *Item magis dixit et sponte confessus est quod iuuat se comedere de quodam alio puero qui erat filius Nycodi Maston de Puesioux*[444] ». Cette « aide » que les sorciers s'apportent entre eux pour la consommation de leurs victimes, et d'autant plus que la formule est employée à répétition, pourrait faire songer à une sorte de devoir à accomplir. Claude Bochet, de son côté, est entraîné au sabbat par un certain Jean Morier, qui lui promet la solution à ses problèmes d'argent s'il rejoint la secte. Quand Jean attire Claude au sabbat pour la première fois, il aurait eu ces mots qui sont, chose rare, rapportés au style direct dans le procès-verbal : « *Opportet*

---

nature de toutes les espèces d'animaux sauvages, exceptée seulement celle du loup, dévorent et ont l'habitude de manger les enfants de leur propre espèce. »

442 Sign. 4° Jus crimin. II 2520 Inc. Und Inv. Nr. E193, f°32, 1487, Staats- un Universitätsbibliothek Göttingen pour la version latine.
Traduction dans Institoris H. et Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*, p. 255. « Quant au premier point : certaines sorcières, allant contre le penchant naturel humain, et même contre la nature de toutes les bêtes, la louve seule exceptée, ont l'habitude de dépecer et de manger les enfants .»

443 Institoris H. et Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*, p. 255.

444 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 222-223. « De même, il dit encore et avoua spontanément qu'il avait aidé à manger un autre enfant, qui était le fils de Nicod Maston de Posieux ».

quod nos bibamus et commedemus com istis »[445]. Là-dessus, c'est à un festin cannibale que se joignent les deux compères. Or, la formule commençant par « *opportet* », c'est-à-dire « il faut », semble révéler une sorte d'obligation. Mais évidemment, les informations données à ce sujet sont trop réduites pour qu'on puisse réellement en conclure quoi que ce soit : tout au plus est-il possible de relever ces curieuses expressions.

Il paraît, en définitive, bien difficile de dégager des tendances sur l'appréciation des sorciers sur le banquet du sabbat. Si l'on devait désigner un cas comme étant le plus fréquent, ce serait sans doute le banquet appétissant, qui fait de la « synagogue » un lieu de plaisir. Ce modèle souffrirait pourtant des nuances, notamment parce que quelques sources font du motif alimentaire un repas médiocre voire immonde. En outre, il faudrait dégager une place spécifique pour le cannibalisme : premièrement parce qu'il suscite grandement l'intérêt des auteurs, dans le sens où il est omniprésent et où les procès semblent fréquemment vouloir arracher aux accusés des aveux d'anthropophagie – une idée sur laquelle on reviendra ; deuxièmement parce qu'une fois avoué il suscite des degrés de curiosité assez variables : certains juges vont jusqu'à demander quel est le goût de la chair d'enfant, tandis que d'autres habituellement très pressants s'en abstiennent. On aura l'occasion de revenir sur les raisons qui valent au cannibalisme un traitement si différencié. En attendant, achevons cet inventaire des nourritures au sabbat pour nous intéresser à la place que tiennent le diable et les démons au banquet.

445 « Il faut que nous buvions et mangions avec eux ». Cf *Procès de Claude Bochet*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 184-185.

Chapitre 4.
Le diable et les démons au banquet

> « Votre espèce échappe à la vérité : ce n'est qu'en vous trompant qu'on peut vous rendre heureux. »
> Jacques Cazotte, *Le diable amoureux*, 1871[446].

Dans l'imaginaire du sabbat, le diable tient une place essentielle – et cette prééminence ne surprendra personne. En effet, n'est-ce pas autour du diable que se rassemblent, pour l'adorer, les sorciers et les sorcières ? N'est-ce pas lui, l'ennemi de Dieu et des hommes, qui œuvre à la damnation de ces derniers ? Il reste que nous ne nous sommes encore guère attardée sur les modalités de sa présence au sabbat en général et au banquet en particulier. C'est donc aux figures démoniaques qu'est consacré le présent chapitre. Nous disons « figures démoniaques » au pluriel, car il s'agira de s'intéresser à la fois au diable et aux démons : à Satan, le plus puissant des anges qui, péchant par orgueil, se rebella contre Dieu, mais aussi aux autres anges qui suivirent son exemple et qui, comme lui, furent punis[447]. Le lecteur ne tardera pas à se rendre compte que ce chapitre sera aussi largement l'occasion de se pencher sur des notions de démonologie. En effet, dans quasiment toutes nos sources, les agissements du diable correspondent au champ des possibilités qu'ont dans une très large mesure fixé les réflexions des théologiens sur la nature et les capacités des démons. Au XIIIe siècle, les théologiens scolastiques – Bonaventure et Jean Duns Scot du côté franciscain, Albert le Grand et Thomas d'Aquin du côté dominicain, pour ne citer que les principaux – développent de nouveaux postulats qui font considérablement évoluer la démonologie chrétienne. Le système démonologique qui émerge de leurs travaux devient la base de l'orthodoxie sur la question pendant plusieurs siècles ; les rapports entre hommes et démons s'en trouvent redéfinis[448]. Ce cadre intellectuel – et en particulier les idées de Thomas d'Aquin – informe largement les

446 Dans le roman de Jacques Cazotte, le diable, qui a pris la forme d'une séduisante jeune femme, s'adresse ainsi à son amant, Alvare, au moment où il lui révèle sa véritable identité. Voir la page 267 dans l'édition de 1871, chez Plon.

447 Bonino S.-T., *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2007, p. 214-214.

448 Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 219. Au cours de ces pages, on se servira beaucoup du premier chapitre de la troisième partie de cet ouvrage, intitulé « Petite synthèse en matière de démonologie », p. 205-249.

réflexions que développent les auteurs de nos traités ; les théologiens du XVe siècle qui s'interrogent sur les interactions entre hommes et démons dans le cadre du sabbat le font en utilisant ce système « scientifique », quitte à en infléchir parfois les concepts. Ce même système démonologique, par ailleurs, nous semble aussi guider dans une certaine mesure les questions que les juges posent aux inculpés. Aussi, pour saisir les enjeux des textes sur lesquels nous basons cette étude, il est nécessaire de prendre en compte ces théories élaborées par la rationalité scolastique. Au cours de ce chapitre, on prendra donc le temps d'en exposer quelques unes pour les mettre en regard des données que fournissent nos sources. Dans un premier temps, on étudiera les modalités de la présence du diable et des démons au sabbat en s'interrogeant sur les rôles qu'ils assument. On s'interrogera ensuite sur l'ambivalence des nourritures consommées au sabbat quand elles sont fournies par les démons. Pour finir, on reviendra sur le problème théologique que pose la participation des démons au repas.

La présence démoniaque aux assemblées sabbatiques

Sous quels noms, sous quelles formes les différentes créatures démoniaques se montrent-elles aux sorciers ? La présence des mauvais anges se résume-t-elle à la seule figure du diable ou les autres démons font-ils également acte de présence ? Quelle place tiennent-ils dans le sabbat ? Telles sont les questions auxquelles nous consacrerons les premiers paragraphes de ce chapitre. On mettra aussi en regard l'importance du rôle des démons dans les assemblées et la place qu'ils prennent dans le banquet, sans oublier de prendre en considération les nuances existantes entre les différentes sources.

Du « maître de la synagogue » et des autres créatures démoniaques

La présence diabolique au sabbat a en réalité de multiples visages. Souvent, le diable seul est présent : le diable, c'est-à-dire Satan, le chef des anges révoltés, que nos sources appellent parfois simplement « le démon » (*demon/daemon*), au singulier. Mais il est parfois accompagné d'autres démons, qui assurent divers rôles sur lesquels on reviendra. Pour se montrer aux hommes, le diable et les démons prennent des formes très variables, humaines ou animales : ils disposent en effet d'une grande capacité de métamorphose. À ce sujet, quelques explications paraissent nécessaires. Depuis le XIIIe siècle, il est admis que les démons, étant

des anges – de mauvais anges, mais des anges tout de même – sont des créatures entièrement spirituelles, donc incorporelles et immatérielles[449]. Ils n'ont pas, à l'instar de l'âme humaine, de corps qui leur soient naturellement unis. Cependant, il arrive que les anges et les démons *assument* un corps : à partir des éléments, et notamment d'air condensé et de vapeurs, ils fabriquent une forme à travers laquelle ils agissent, celle-ci leur permettant d'entrer en interaction avec les humains. On parle alors de corps assumés (*corpora assumpta*). Le démon (ou l'ange) endosse cette créature de synthèse un peu comme on le ferait d'un vêtement ; cependant, elle est mue par lui de l'extérieur, et non de l'intérieur. Bien que le démon puisse, à travers elle, simuler des opérations vitales ou corporelles, elle n'est pas dotée de vie. Cette capacité des démons à former un corps explique que nos sources montrent assez souvent le diable se métamorphoser : ainsi, plusieurs accusés, tel Aymonet Maugetaz[450], Pierre dou Chanoz[451], Perrissone Gappit[452] ou encore Jeannette Barattier[453], rencontrent d'abord le diable en forme humaine (il est le plus souvent vêtu de noir), mais celui-ci se transforme en animal au moment où, en signe d'hommage, les nouveaux adeptes doivent lui poser un baiser sur l'anus. En effet, c'est presque toujours sur le démon en forme de bête que s'accomplit le geste rituel de l'*osculum infame*[454]. Il est pourtant très fréquent aussi que le démon prenne une forme animale tout au long de la rencontre avec ses affidés. En ce domaine, il s'avère très inventif : on le voit souvent adopter un corps de chat (noir ou plus rarement gris) ou de bouc, mais il ne rechigne pas à se montrer en renard, en chien, en ours, en mouton ou en bélier, en loup, en lièvre, en taureau et même en singe – pour la plupart, notons-le, des animaux dont les bestiaires médiévaux soulignent surtout les aspects négatifs[455]. Cependant, les corps assumés comportent parfois des singularités qui laissent deviner aux sorciers qu'ils n'ont pas affaire à un homme ou à un animal comme les autres. Il faut en effet préciser que le corps assumé par un ange représente cet ange, signifie quelque chose de lui : pour reprendre la formule de Maaike Van der Lugt, « le corps assumé est une similitude corporelle et visible congrue à la

449 Cet élément doctrinal est affirmé dans le canon *Firmiter* du concile de Latran IV, en 1215. Cf Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 214-215.

450 Procès d'Aymonet Maugetaz, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 346-347.

451 *Procès de Pierre dou Chanoz*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 204-205.

452 *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 308-309.

453 *Procès de Jeannette Barattier,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 230-231.

454 Ce qui, comme le relève Pierrette Paravy, constitue une forme de négation de l'ordre du monde : selon la Bible, l'homme est créé par Dieu pour que les bêtes lui soient soumises, et non l'inverse. Cf Paravy P., « Faire Croire », *op. cit.*, p. 127.

455 Voir Pastoureau M., *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2011 ; et Voisenet J., *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2000.

réalité spirituelle de l'ange »[456]. Aussi ne doit-on pas s'étonner de ce que le diable revête souvent des apparences étranges ou inquiétantes. Pour Catherine Quicquat, le diable a la forme d'un renard mais doté de cornes[457], tout comme le chat auquel Antoine de Vernex a rendu hommage[458]. Belzébuth, le maître de la synagogue à laquelle se rend Pierre Antoine, est un chat dont les yeux flamboient comme du feu dans un visage quasiment humain[459]. Quand le diable adopte une forme humaine, celle-ci est souvent imparfaite, voire effrayante : dans un long paragraphe qui constitue l'un des plus beaux portraits du diable, la *Vauderye de Lyonois en brief*[460] le décrit comme un homme très noir, difforme au point d'en être terrifiant, avec de gros yeux excessivement brillants ; les *Errores gazariorum* évoque aussi la bizarrerie, l'inachèvement du démon quand il adopte un corps d'homme[461] ; le diable décrit par Claude Tholosan ne fait pas d'ombre devant le soleil[462]. Selon la *Recollectio* enfin, les Vaudois d'Arras reconnaissent aisément leur maître, car son corps est noir, semble manquer de substance, et comporte souvent des membres surnuméraires[463].

À de très rares exceptions près, le sabbat est toujours dirigé par un démon principal. Les sources le désignent souvent comme étant le diable (*diabolus*, orthographié aussi *dyabolus*) ; elles en parlent aussi comme du maître de la synagogue (*magister sinagoge*) ou de celui qui la préside (*presidens*). Il est parfois nommé : on trouve les appellations classiques de Satan (*Sathanas*, de loin le plus fréquent) et Lucifer, deux noms que la tradition donne au chef des anges rebelles, ou encore celle de Belzébuth, du nom d'un démon haut placé dans la hiérarchie des mauvais anges. Mais les procès élargissent le stock anthroponymique des démons en attribuant tour à tour à celui qui dirige la synagogue les noms de Rabiel, Sarat, Mamiet, Bochar, Figuret, Perrot[464]. On constate des variations considérables dans la manière

456 Voir Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 238 ; ou dans un second temps Bonino S.-T., *Les anges et les démons, op. cit.,* p. 126.

457 Procès d'Aymonet Maugetaz, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 250-251.

458 *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 264-265.

459 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 104-105.

460 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 189.

461 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 188-189.

462 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 370-371.

463 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 175.

464 Respectivement dans les procès de Catherine Quicquat, Pierre Munier, Pierre dou Chanoz, Guillaume Girod, Jeannette Anyo. À propos des noms donnés au diable, et de la relative confusion qui règne dans la façon dont

dont est présidé le sabbat. En effet, le maître de la synagogue (le diable lui-même ou un autre démon – la différence n'est pas toujours aisée à faire) peut selon les sources être extrêmement présent et autoritaire ou disparaître quasiment. Dans les textes où il est le plus présent, il procède souvent à la cérémonie qui marque l'entrée dans la secte de sa nouvelle recrue – parfois, c'est même lui a profité d'un moment de détresse pour la persuader de venir au sabbat. Il reçoit alors l'hommage du nouveau membre et lui demande un tribut, lui fait prêter un serment de fidélité et lui donne les consignes relatives à la secte. Parfois, c'est un véritable sermon qu'il délivre à ses sectateurs, qui l'adorent avec dévotion. Après le repas, c'est encore lui qui ordonne le début de l'orgie sexuelle et il lui arrive d'y participer. Il fournit aussi à l'impétrant les moyens du déplacement vers le sabbat, en général un bâton et un onguent qui permet de le faire voler. Enfin, dans les cas où il est le plus despotique, il bat ceux de ses membres qui ont manqué aux recommandations faites.

Parmi les textes qui font une belle place au diable, il faut citer plusieurs textes « théoriques » de la fin des années 1430. Les *Errores gazariorum* lui donnent un rôle prééminent, et ce d'autant plus que le diable règne ici sans partage sur les sorciers : aucun autre démon n'est cité[465]. Si, dans la *Vauderye de Lyonois en brief*, l'auteur affirme que les démons sont parfois plusieurs à présider l'assemblée, il tient à préciser que tous sont soumis à l'un d'entre eux ; les scènes d'adoration de ce démon et de profanation des symboles chrétiens tiennent dans la source une place considérable[466]. De la même façon, dans le traité de Claude Tholosan, si plusieurs démons sont présents, le diable ressort au milieu de tous : au sabbat qui, dans ce traité, se tient en rêve ou en illusion, il siège sur un trône pendant que les sorciers lui rendent hommage et font rapport des méfaits commis[467]. Cette place éminente est enfin celle du diable de Martin Le Franc qui reçoit les marques d'obéissance des sorcières, enseigne des maléfices et distribue des onguents empoisonnés, bat celles qui se veulent repentir et récompense celles qui agissent « bien » (c'est-à-dire mal), écoute leurs requêtes, promet d'exaucer leurs désirs[468]. Toutefois, il ne faudrait pas croire que seuls les textes à but descriptif

les démonologues se réfèrent à lui, voir Levack B., *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes, op. cit.*, p. 41.

465 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 288-299.

466 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 188-195.

467 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.

468 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 454.

font la part belle aux créatures démoniaques : c'est également le cas dans certains procès, notamment ceux de la première moitié du XVe siècle. Pour donner quelques exemples, tant dans les procès d'Aymonet Maugetaz (1438)[469] que de Jaquet Durier (1448)[470] et de Pierre Antoine (1449)[471], le diable assume pleinement son rôle de maître de la synagogue : il reçoit les hommages, distribue des « salaires » aux sorciers, donne des consignes quant au comportement à avoir par rapport à la secte et à la foi chrétienne, commande le déroulement du sabbat. Par ailleurs, on doit faire une place spécifiques aux sources de la Vauderie d'Arras, du moins à celles qui décrivent intégralement le déroulement du sabbat, à savoir la *Recollectio* et les chroniques de Jacques Du Clercq et de Corneille de Zantfliet, qui mettent largement en valeur la présence démoniaque. Dans le *Chronicon* de Zantfliet, le diable trône au milieu de ses sectateurs. Dans la *Recollectio* d'Arras, le chef des démons qui préside la cérémonie – il ne s'agit visiblement pas du diable lui-même, mais de son représentant[472] – joue un rôle important : lors de l'intégration dans la secte d'une nouvelle impétrante, ce démon lui fait renier la foi chrétienne et prêter hommage, lui enseigne les principes de la secte, et finit par sodomiser la nouvelle venue. Mais il faut en outre ajouter un point particulièrement intéressant pour nous et sur lequel nous reviendrons : dans ces deux derniers textes, le maître de la synagogue font jaillir – de nulle part, semble-t-il au premier abord – les nourritures consommées au banquet[473]. En revanche et comme on l'a rapidement dit au cours de la présentation de nos sources, dans les procès des décennies 1470 et 1480, ceux qui composent ce que l'on a appelé notre dossier de sources tardives, le diable est beaucoup moins impliqué dans les événements. Il demeure certes à la tête de la secte comme maître des sorciers, mais cette supériorité hiérarchique ne se traduit plus en actes : il ne commande plus le déroulement du sabbat. Il demeure présent pour recevoir les hommages des nouveaux membres, et intervient à un moment pour recommander de faire le plus de mal possible, mais son rôle ne va guère plus loin[474] ; aussi les éléments exposés dans ce chapitre concernent-ils davantage les sources plus précoces.

469 Procès d'Aymonet Maugetaz, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 344-353.

470 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 194-235.

471 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 100-125.

472 Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 83.

473 Cf De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502 ; et Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.

474 Voir les procès édités dans Maier E. dans *Trente ans avec le diable, op. cit.,* et l'analyse qu'en fait l'auteur, notamment p. 153-154.

Comme on l'a déjà suggéré, le diable n'est pas la seule créature démoniaque à être présente au sabbat. On note aussi fréquemment la présence d'autres démons qui, bien souvent, paraissent subordonnés à celui qui dirige le sabbat, que celui-ci soit explicitement désigné comme étant Satan ou non. Saint Augustin, repris ensuite par Thomas d'Aquin, développe en effet l'idée d'une hiérarchie démoniaque : les mauvais anges ayant adhéré à la révolte de Satan et ayant suivi son exemple, ils se trouvent soumis à lui comme à leur chef[475]. La multiplicité des démons au sabbat n'est pas le cas le plus fréquent, mais elle est tout de même de mise dans un tiers des sources rassemblées. Même si leur rôle n'est pas toujours précisé, on repère essentiellement deux fonctions dans lesquelles ils se manifestent régulièrement. Tout d'abord, on les voit parfois participer à l'orgie sexuelle. Dans les procès de femmes, l'accusée est généralement poussée par les juges – qui montrent dans ce cas une curiosité bien plus aiguë sur la sexualité au sabbat – à avouer un accouplement avec le diable ; mais c'est alors uniquement du maître de la synagogue qu'il s'agit[476]. Les textes plus théoriques, néanmoins, montrent à l'occasion des orgies sexuelles où hommes, femmes et démons s'unissent au hasard, dans l'obscurité qui s'est faite au moment où le diable a ordonné le début des ébats. C'est par exemple ce qui a lieu dans le sabbat illusoire décrit par Claude Tholosan[477]. Martin Le Franc, pour sa part, s'offusque de ce « qu'en la despartie/Chascun sa chascune prenoit/Et s'aucune n'estoit lotie/D'omme, ung dyable [c'est-à-dire un démon] lui survenoit »[478] ; la même chose est rapportée par Corneille de Zantfliet à propos des sabbats arrageois, qui s'en horrifie tout autant[479]. Dans l'orgie qui clôt la réunion décrite par le *Recollectio* d'Arras, on voit non seulement des femmes s'unirent avec des démons mais aussi des hommes copuler avec des démones (*dyabolae*)[480], ce qui est nettement plus rare.

L'autre fonction assumée par les mauvais anges est celle de démon familier. Comme l'explique Jean-Patrice Boudet, le concept, très récurrent dans la magie savante, n'a joué dans

475 Bonino S.-T., *Les anges et les démons, op. cit.,* p. 214.
476 Voir, à titre d'exemple, les procès de Catherine Quicquat, Antonia Javeydan, Perrissone Gappit et Jaquette Pelorinaz.
477 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.
478 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 457.
479 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.
480 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 163.

le stéréotype du sabbat qu'un rôle secondaire[481]. On le voit pourtant apparaître à plusieurs reprises. Martin Le Franc mentionne ainsi que les sorcières s'en vont à la synagogue « veoir leurs dyables familiers ». Les deux procès de Pierre Chavaz et de Pierre Antoine, à la fin des années 1440, se rapprochent par une commune singularité : chacun d'entre eux, après l'hommage prêté au diable, se voit attribuer un démon particulier, en forme de rossignol. Usart, le démon de Pierre Antoine, est désigné comme son conseiller (*consul*) et tous deux sont soumis au maître de la synagogue : Usart aide Pierre à gagner de l'argent, mais lui signale aussi quand il doit aller au sabbat et comment il doit se comporter envers le diable[482]. Raphiel, le démon-rossignol de Pierre Chavaz, est son maître (*magister*) et le transporte vers le sabbat. Pierre explique que chaque sorcier a ainsi un maître, et que certains en ont même deux[483] ; un concept qui trouve un écho dans le procès, beaucoup plus tardif, de Jacquet de Panissère[484]. Mais c'est surtout dans la *Recollectio* d'Arras que semble s'agiter tout un peuple de démons. On y trouve les démons familiers, qui donnent à « leurs » sorciers le signal du départ et qui, parfois aussi, s'accouplent avec[485]. Plus intéressant pour nous, dans ce traité, des démons et des démones en grand nombre (« *dyaboli et dyabole in magno numero* ») servent les sorciers à table et il arrive que ce soit eux qui fournissent la nourriture du banquet[486]. Après avoir fait un tour d'horizon général du rôle du diable et des démons dans le sabbat, concentrons-nous donc sur celui qu'ils jouent dans le banquet.

Un rôle restreint dans le banquet ?

L'étude jusqu'ici menée de la présence des démons et du diable au sabbat nous a permis de montrer que cette présence – surtout celle du diable – prenait, dans la plupart des sources, une importance prépondérante. Or, lorsqu'on se penche sur cette étape du sabbat que constitue le banquet, force est de constater que le rôle des figures démoniaques s'y trouve très

481 Boudet J.-P., « Démons familiers et anges gardiens dans la magie médiévale », dans Boudet J.-P., Faure P., Renoux C. (dir.), *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 119-134.

482 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 100-125.

483 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 40-65. Martine Ostorero explique, à propos de ce démon, qu'il constitue une version noire de la figure de l'ange gardien. Son nom, Raphiel, constitue une « invention pseudo-savante probablement dérivée des noms d'anges, tel Raphaël, rappelant que les démons sont des anges déchus » mais surtout, il est le maître du sorcier alors qu'un ange gardien est au service de la personne à qui il est attaché (*idem*, p. 82).

484 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 287-332.

485 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 158 et 164.

486 *Idem*, p. 162.

réduit. La *Recollectio* se range en fait du côté des exceptions. Comparons rapidement le rôle du diable dans les différentes étapes du sabbat. Admettons qu'il faille laisser de côté le moment de l'hommage et du pacte, parce qu'il paraît évident que celui qui reçoit cet hommage ou qui passe ce pacte y ait un rôle à jouer. On pourrait encore trouver qu'en tant que maître de la synagogue, le diable soit logiquement celui qui – pas toujours mais bien souvent – enseigne à ses sectateurs la manière dont il faut se conduire vis-à-vis de lui, des complices de la secte, des chrétiens et de la foi chrétienne. En fait, c'est surtout par rapport à l'orgie sexuelle que le décalage est flagrant car le diable (et parfois les démons, on l'a vu) joue un rôle significatif dans cette dernière étape du sabbat. Dans un certain nombre de textes qui décrivent le sabbat, notamment des traités des années 1430, le diable donne le signal de départ des rapports sexuels entre participants. C'est par exemple ce qui se passe dans les *Errores gazariorum* : au cri de « *Mestlet, mestlet* », le diable ordonne le début des ébats[487]. Le même procédé se retrouve dans le *Vt magorum*[488], la *Vauderye de Lyonois en Brief*[489], la *Recollectio* d'Arras[490] et la chronique de Zantfliet[491], ainsi que dans les procès de Jaquet Durier[492] et Pierre Antoine[493]. À chaque fois, un geste ou un ordre du diable (ou de son héraut, selon Corneille de Zantfliet) sonne l'heure de l'orgie. Orgie à laquelle on le voit aussi prendre part : surtout dans des procès et en particulier dans ceux des femmes[494], mais aussi dans les deux chroniques en lien avec la Vauderie d'Arras[495] ou encore dans un texte théorique comme la *Vauderye de Lyonois*[496]. Or, si l'on considère que le banquet et l'orgie sexuelle (et on pourrait ajouter les danses qui apparaissent parfois) participent de la partie du sabbat consacrée à l'exaltation des sens et des plaisirs de la chair, il faut constater que le diable est loin de s'y investir de manière égale. À aucun moment il ne donne l'ordre de commencer le banquet ; seules quelques sources le montrent président ce repas, et il est extrêmement rare qu'il y participe. Seul Jaquet Durier,

487 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 291.

488 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.

489 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 191.

490 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.

491 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.

492 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 206-207.

493 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 110-111 et 116-117.

494 Sur cinq procès montrant le maître de la synagogue participer à l'orgie, quatre concernent des sorcières (Catherine Quicquat, Jaquette Pelorinaz, Antonia Javeydan et Perrisonne Gappit), le cinquième étant Jaquet Durier.

495 Cf Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 19 et De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.

496 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 191.

jugé en 1448, affirme que c'est le cas[497], et la *Recollectio* rapporte que les démons font quelquefois semblant de manger[498]. De sorte que, si l'on met de côté cette dernière source, particulière par bien des aspects, on aurait presque l'impression que le banquet, au sein du sabbat, constitue une étape qui ne concerne que les sorciers. Cela pourtant ne serait pas tout à fait exact. Si le rôle du diable et des démons, au banquet, semble plus discret que ceux qu'ils assurent par ailleurs et notamment dans l'orgie sexuelle, il ne faudrait pas les considérer comme absents.

On peut dire qu'à travers nos différentes sources, plusieurs types de rôle sont dévolus au démon dans les repas sabbatiques. Il y a, tout d'abord, une fonction d'occultation, mise en avant dans la *Vauderye de Lyonois en brief*. En effet, selon l'auteur, le diable prend sur lui de dissimuler les activités de la secte aux yeux extérieurs, et notamment les moments où les sorciers mangent. Ainsi, le quinzième item de ce petit traité, dédié au repas pris lors du sabbat, précise que « les nourritures et la boisson [qu'ils consomment] ne sont découverts que par le ministère et l'art du démon »[499]. De la même façon, lors du pillage de cave rapporté dans le vingt-septième item, le diable fait en sorte de rendre les sorciers invisibles et inaudibles par des personnes n'appartenant pas à la secte, tandis que, malgré la pénombre, les sectateurs sont capables de se voir entre eux :

> Asseruntque, se inuicem ibidem sub pauco lumine a demone ministrato uidere, quamuis ipsi ab aliis imperceptibiles sint neque uideri possint aut etiam audiri[500].

Le pillage de caves, par ailleurs, est aussi un moment où le diable peut assumer pleinement le rôle de chef de la secte. Si, selon Hans Fründ, le rôle du démon se limite à enseigner à ses affidés la manière de fabriquer des onguents qui font voler des chaises et leur permettent ainsi d'aller de château en château piller les réserves de vin, Claude Tholosan affirme que les diables (*dyaboli*, il s'agit ici d'un pluriel) ouvrent les portes des maisons aux sorciers qui y festoient et y commettent tous les méfaits possibles[501]. La figure du diable comme maître et guide des sorciers est plus nette encore dans les *Errores gazariorum* :

497 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 222-223.
498 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.
499 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 191. « *Affirmant eciam et dicunt, quod predicte epule similiter et poculum solo demonis ministerio et artificio ibidem reperiuntur* ».
500 *Idem*, p. 194.
501 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.

> […] diabolus tempore statuto ducit eos ad domos potentum prelatorum, nobilium, burgensium et aliorum, in quorum domibus scit cibara et uinum, uoluntati et desiderio eorum conuenientia, cellaria predictorum potentum eis circa tertiam horam noctis aperiendo et ipsos introducendo, persistentesque in illis usque ad medium noctis uel circa, et non ultra, quia hec hora eorum et potestas tenebrarum.[502]

On l'y voit conduire ses affidés vers les maisons et caves où il sait que se trouve les meilleures nourritures, et en ouvrir les portes. La même idée se retrouve de manière quasiment identique dans la *Vauderye de Lyonois en brief*[503].

Dans ces traités, on peut peut-être penser que, via le motif du pillage de cave, le diable accède à une position de pouvoir en pourvoyant ses affidés en nourriture[504], même si ce rôle nourricier se réalise à travers un larcin. L'hypothèse nous paraît plus particulièrement valable quand, au milieu de cette cave, le diable siège au milieu des sorciers, visiblement à la place d'honneur. C'est surtout le cas dans la description de Claude Tholosan. Dans la maison, ouverte par les démons, où le sabbat se tient de manière onirique, le diable siège sur un trône :

> […] in domibus quas dyaboli apperiunt, oppinantes comedere et bibere, omniaque mala peragere [...] ; oppinantur eciam tales infideles ibidem comedere et bibere sine diminucione aliquando ; et ibidem est maior dyabolus et princeps prouincie cui, sedenti in cathedra, impendunt reuerenciam et reddunt racionem de peractis malis et deliberant peiora facere[505].

Qualifié de « *princeps prouincie* », le diable accède dans ce traité à une sorte de majesté. Cette position de pouvoir se retrouve dans les sources de la Vauderie d'Arras. C'est particulièrement vrai dans le sabbat décrit par Corneille de Zantfliet où le diable, distingué par sa grande taille et « siégeant comme un roi sur son trône »[506], prêche à ses adeptes une doctrine contraire à celle de la foi chrétienne puis fait surgir, comme par magie, une table

502 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 296-297.
Traduction de M. Ostorero. « […] le diable, au temps fixé, les conduit dans les maisons de puissants dignitaires, nobles, bourgeois et autres, dans les maisons desquels il sait que se trouvent les nourritures et le vin qui vont satisfaire leur volonté et leur désir ; vers la troisième heure de la nuit, il leur ouvre les caves des puissants et les introduit dans celles-ci ; ils y restent jusqu'au milieu de la nuit environ – et pas au-delà, parce que c'est leur heure et le règne des ténèbres. »

503 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 194.

504 Flandrin J.-L., Montanari M. (dir.), *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, p. 311-314.

505 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.
Traduction de M. Ostorero. « […] ils croient manger, boire et accomplir tous les maux possibles dans les maisons que les diables leur ouvrent [...]. Ces infidèles pensent qu'ils boivent et mangent là sans que les vivres et les boissons diminuent ; c'est à cet endroit que se trouve le plus grand des diables, chef du pays, assis sur son trône, à qui ils manifestent leur déférence et rendent compte des méfaits commis, tout en projetant d'en faire de pires. »

506 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 19. « *Sedebat ibidem uelut rex in throno diabolus procerae staturae* ».

chargée de nourriture. Cette étrange apparition des nourritures est également consignée dans la *Recollectio* ; le démon y est d'ailleurs le seul à disposer d'un siège, ce qui le place en position de supériorité par rapport à ses adeptes, assis par terre[507]. Enfin, dans la plaidoirie du 21 mai 1461 pour la cause de Colard de Beaufort, on apprend que, dans le sabbat où se serait rendu ce dernier, le diable présidait à table et accueillait les nouveaux venus[508]. Ces nourritures de la *Recollectio* et du *Chronicon*, surgies d'on ne sait où, méritent que l'on y revienne plus longuement, ce que l'on fera dans un instant. Terminons d'abord avec les fonctions qu'occupe le diable dans le banquet : on a vu qu'il pouvait se charger de le cacher aux yeux des indésirables, et qu'il pourvoyait ses affidés en nourriture, notamment en les guidant dans des caves. Selon quelques (rares) sources, il joue enfin un rôle dans l'alimentation cannibale des sorciers. Pour Jean Nider, c'est le diable qui enseigne aux sorciers à manger des enfants[509] ; par ailleurs, il peut parfois prêter main-forte aux sorciers pour ravitailler la secte en chair humaine. Dans les *Errores gazariorum*, il aide les sorciers à s'introduire dans les maisons pour aller étouffer des bébés[510] ; de même, Jaquet de Panissère raconte comment son maître le diable l'a accompagné pour aller tuer un enfant, le déterrer puis l'emmener au sabbat afin qu'il soit ensuite mangé[511].

En définitive, la plupart des sources évoquant le rôle joué par le diable – le lecteur aura constaté qu'il s'agit essentiellement de traités du premier XVe siècle, très rarement de procès – lui accorde des fonctions relativement marginales en ce qui concerne le banquet : de manière générale, alors qu'on a vu les sorciers tuer et cuisiner des enfants, le diable et les démons n'accomplissent pas ces actions. Il est pourtant quelques textes – notamment la chronique de Zantfliet et la *Recollectio* qu'on a rapidement abordées, mais aussi le traité de Tholosan – où la présence diabolique s'étoffe dans le repas sabbatique. On les a laissées de côté jusqu'ici dans la mesure où elles nous semblent constituer des exceptions, ou plutôt des cas-limites. Il est temps maintenant d'y revenir.

507 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.
508 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 570.
509 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 154-155.
510 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 298-299.
511 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 320-321.

La cuisine des démons

Dans notre corpus, l'origine des aliments consommés au banquet, en dehors du pillage des caves, n'est quasiment jamais donnée. Sauf quand il s'agit de chair d'enfant – dans ce cas, on voit souvent les sorciers tuer, exhumer et parfois même cuisiner le bambin – on ignore généralement qui a amené les plats. Du côté des procès, seul Jean Gallot dit qu'un autre Jean Gallot (son frère) a amené du pain et de la viande dont il pense que c'est du veau[512]. On peut aussi faire une exception pour le vin dont l'origine est parfois mentionnée, notamment dans les procès ; elle suscite du moins la curiosité des juges[513]. Mais on n'en peut dire autant pour les autres mets : de fait, la *Recollectio* est le seul traité à expliquer les nourritures que le diable fait surgir, toutes disposées sur une table, ont parfois été apportées auparavant soit par les sorciers, soit par les démons, avant le banquet[514]. Corneille de Zantfliet, dans son *Chronicon,* ne précise rien quant à l'origine de ces nourritures, mais note aussi leur étrange apparition : une apparition qui nous fait nous interroger sur leur qualité et de leur nature.

Des nourritures illusoires ?

À la fois dans la *Recollectio* et le *Chronicon*, c'est un geste du diable qui fait que la table dressée pour le banquet surgit de terre. On remarque, dans les deux cas, une grande similarité de ce geste. Dans la *Recollectio*, le démon, qui tient un bâton, en touche le sol ou un arbre pour que s'élève la table chargée de mets ; dans le *Chronicon*, c'est également sur un coup de bâton qu'apparaît le festin sabbatique – qui d'ailleurs disparaît dès que les présents ont fini de manger. Si Zantfliet, dans sa chronique, n'en parle pas davantage et ne nous permet pas de savoir ce que sont finalement ces aliments, l'auteur anonyme d'Arras, pour sa part, revient assez longuement dessus. Il a d'ailleurs, à ce propos, un avis bien tranché. Pour lui, les nourritures apparaissant de cette façon au sabbat sont de trois sortes : il fait entre elles des distinctions qui ne sont pas très faciles à saisir, mais ce que l'on peut résumer comme suit. Premièrement, ce peuvent être les adeptes du diable qui, dans leurs maisons, ont auparavant donné ces nourritures aux démons pour qu'ils les amènent au sabbat, et elles sont dans ce cas décrites comme excellentes ; deuxièmement, les démons peuvent se procurer eux-mêmes de

512 *Procès de Jean Gallot*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 374-375.
513 Voir par exemple les procès de Jaquet Durier, Pierre Chavaz, Guillaume Girod, Jeannette Anyo.
514 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.
« *Tacte itaque baculi ad terram uel ad arborem per presidentem, interdum mappe super terram ibi existunt ; aliquando uero sunt prius allate per homines transseuntes ad congregacionem uel demones* ».

vraies nourritures pour le sabbat et il semblerait que, dans ce cas, ce soient les sorciers qui les y emmènent ; troisièmement, il peut également s'agir de nourritures qui font illusion au regard en ce sens qu'elles apparaissent autres qu'elles sont. Ainsi, explique l'Arrageois, de la cervoise ou de l'eau peuvent apparaître comme du vin[515]. Pour l'auteur, s'opposent donc de « vraies » nourritures dont l'apparence correspond à l'essence, et des nourritures sur lesquelles le diable ou les démons ont agi pour faire en sorte que leur apparence ne reflète pas ce qu'elles sont réellement. C'est ce qu'il ressort également d'un autre passage du traité, dans lequel il affirme que les accusés ont avoué que, dans les assemblées, les nourritures pouvaient ou bien être différentes de ce dont elles ont l'aspect, ou bien être telles qu'elles apparaissent et avoir une excellente saveur ; le premier cas semble néanmoins plus fréquent[516]. De telles conceptions ne doivent pas étonner le lecteur : les démons sont en effet des maîtres de l'illusion. D'une part, ils sont capables de créer des images dans l'esprit des individus et de manipuler leurs sens de sorte que ces personnes croient voir des choses qui n'existent pas. D'autre part, ils peuvent de créer avec les éléments existants de « faux » objets ou corps, qui apparaissent aux yeux de tous bien qu'il ne s'agisse que de simulacres (c'est ce qui leur permet de fabriquer les corps assumés) ; cette même capacité leur confère la possibilité de transformer l'apparence d'une chose déjà existante en condensant les éléments autour (l'air notamment) et en lui donnant les formes et couleurs souhaitées[517]. C'est sans doute à ce second type d'illusion que pense l'auteur de la *Recollectio* en donnant cette description. Encore que, comme le note Maaike Van der Lugt, en ce qui concerne les apparitions démoniaques, « la qualification d'illusoire n'a souvent qu'une valeur morale : un phénomène provenant du démon ne peut être que tromperie »[518] ; il en serait différemment s'il s'agissait de bons anges.

La notion de nourritures illusoires a des antécédents dans la tradition hérésiologique. On la voit apparaître, par exemple, dans une chronique du XIIe siècle, l'*Historia rerum*

515 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 163.
Les explications que nous venons de donner correspondent à ce que nous avons cru comprendre de ce passage en latin, à vrai dire assez obscur à nos yeux : « *Et nota lector, quod sunt ibi triplicia cibaria aut talia qualia apparent, et idem de potu est dicendum : seu optima sunt ibi cibaria comportata per demones eis data a Valdensibus in domibus suis, aut furtim a demonibus permissu dei undecumque allata et sublata, uel cibaria uera, qualia apparent lata a Valdensibus in transsitu ad congregacionem, aut tercio cibaria alia quam appareant ex oculorum prestigiis, quemadmodum aliquando dant demones ueram pecuniam, aliquando aliam quam appareat, dum demones faciunt, quod cereuisa aut aqua uinum appareat, et ita de carnibus et piscibus. »*

516 *Idem*, p. 154.

517 Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 226 ; les capacités d'illusion des démons selon la théologie thomiste sont également très bien expliquées dans le traité de Jean Taicture. Cf Tinctor J., *Invectives contre la secte de Vauderie*, *op. cit.*, p 100-101.

518 Van der Lugt M., *Le ver, le démon et la vierge, op. cit.,* p. 232.

anglicarum de Guillaume de Newburgh. Y est relatée l'histoire d'un hérétique et hérésiarque breton, un certain Eudes dit Éon de l'Étoile. L'auteur raconte que cet individu et ses adeptes festoyaient somptueusement en des lieux déserts, mais qu'en réalité c'était des démons qui nourrissaient cette foule, non de vraies nourritures mais bien plutôt de vent. Tous les mets que désiraient ces hérétiques, y compris les plus luxueux, étaient aussitôt à leur disposition, mais ces aliments ne satisfaisaient pas la faim, car ils étaient en fait constitués d'air. Et même, dès que les banqueteurs éructaient, ils se sentaient tout à coup affamés, le ventre vide, si bien qu'ils devaient à nouveau manger[519]. Contrairement à ce que l'on a vu dans la *Recollectio*, la supercherie repose ici sur la tangibilité des nourritures : ce que les hérétiques consomment ne les nourrit pas, car il ne s'agit pas d'aliments réels, mais d'air condensé en forme de mets somptueux. Il faut noter pourtant que le thème des aliments qui ne rassasient pas réapparaît à propos de la sorcellerie démonolâtre, notamment dans le traité de Jean Taincture. Dans le petit traité qu'il écrit au printemps 1460 dans le but de stimuler la répression à l'encontre des sectateurs du diable, le chanoine de Tournai s'interroge sur la réalité du sabbat. Une sorte de « test par l'appétit » lui sert ainsi à déterminer si l'assemblée s'est tenue réellement ou de manière illusoire. Pour lui, si les sorciers sont repus en revenant du sabbat, c'est que ce sabbat était réel ; mais s'ils ont le ventre vide, il s'agissait d'une illusion[520]. Ce cas de figure nous apparaît pourtant comme quelque peu différent. En effet, il ne s'agit pas ici de mettre en avant les pouvoirs du diable en montrant qu'il trompe ses affidés en leur fournissant de « fausses » nourritures au sein d'une réunion qui se veut par ailleurs bien réelle ; ce qu'induit le chanoine de Tournai, c'est l'utilisation de l'appétit (ou du manque d'appétit) des sorciers comme indice pour confirmer ou infirmer la réalité du sabbat tout entier – une idée qui semble aussi ressurgir dans deux procès tardifs, ceux de Jaquet de Panissère et Jordana de Baulmes. Gardons donc cette idée pour plus tard, car elle nous emmènerait faire un trop grand détour vers la problématique de la réalité du sabbat, sur laquelle on reviendra largement un peu plus tard. Hormis la question de leur caractère potentiellement trompeur, les nourritures au sabbat, du moins selon l'anonyme d'Arras, recèlent parfois d'autres étrangetés.

519 De Newburgh G., *Historia rerum anglicarum*, édition Arnold, dans Rolls Series, t. LXXV, p. 60-65 ; repris et traduit dans Carozzi C. et Taviani-Carozzi H., *La fin des temps, terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1999, p. 159-164. Pour le passage concerné, voir p. 162.

520 Tinctor J., *Invectives contre la secte de Vauderie*, *op. cit.*, p 104-105.

La Recollectio *d'Arras : des aliments aux effets subversifs*

Selon cette source, le diable utilise dans une large mesure la nourriture afin de produire des effets de plusieurs sortes dans les corps de ses sectateurs : une idée qui, en soi, n'a rien de vraiment original. Un petit détour par les principes médicaux en vigueur à la fin du Moyen Âge s'impose ici. La médecine de l'époque, dans la lignée des théories antiques et surtout grecques, considère que le régime alimentaire suivi a d'importantes répercussions sur la santé physique et psychologique des individus : une conception qui participe de la théorie des humeurs. Cette dernière postule que chaque individu est particularisé par une certaine proportion de ses humeurs, c'est-à-dire des liquides organiques (le sang, le phlegme, la bile et l'atrabile) qui se trouvent dans son corps. Chaque humeur est définie par deux propriétés primaires : chaude ou froide, sèche ou humide. Chacune est associée à l'un des quatre éléments qui composent l'univers ou, pour le dire autrement, les quatre éléments composent le corps humain sous la forme des humeurs. De la même manière, les aliments sont classés selon qu'ils sont secs ou humides, chauds ou froids, et ils influent de diverses manières sur la santé d'un individu donné selon sa complexion, c'est-à-dire l'équilibre humoral propre à cet individu. La maladie, quant à elle, découle d'un déséquilibre des humeurs ; ainsi, si une personne souffre par exemple d'une maladie que l'on attribue à un excès d'humidité dans le corps, une manière de recouvrer la santé peut consister en l'ingestion d'aliments considérés comme secs[521]. Revenons au diable : à l'instar de tous les anges, c'est un être purement intellectuel. Il a donc une compréhension totale et immédiate des situations qu'il rencontre, et sa connaissance est bien supérieure à celle des êtres humains[522]. De ce fait, il est possible que l'auteur de la *Recollectio* d'Arras fasse référence à ces conceptions médicales quand il affirme que le diable, en échange des services que le nouvel adepte s'engage à lui rendre lorsqu'est passé un pacte, peut lui offrir comme faveur la santé ou guérison ; l'auteur précise que le diable peut, pour cela, utiliser la nourriture et la boisson[523]. Il semble que le diable se préoccupe beaucoup du bien-être (physique, évidemment) de ses sectateurs : bien que les sorciers n'apprécient pas la froidure, les sabbats continuent à se tenir pendant l'hiver, car le

521 On ne fait ici que résumer rapidement les grands principes de la théorie humorale et de ses rapports avec l'alimentation. Pour plus de détails, voir par exemple Laurioux B., *Manger au Moyen Âge. Pratiques et discours alimentaires en Europe au XIVe et XVe siècles*, Paris, Hachette, 2002, p. 137-141. Pour une étude beaucoup plus précise sur le lien entre alimentation et médecine, cf Nicoud M., « Médecine et alimentation au Moyen Âge », dans Depecker T., Lhuissier A., Maurice A., *La juste mesure. Une sociologie historique des normes alimentaires*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Presses Universitaires François-Rabelais, 2013, p. 41-62.

522 Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 224.

523 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 160.

démon prend soin de réchauffer ses adeptes. Pour cela, il peut faire en sorte d'attiédir l'air, mais il peut aussi utiliser la nourriture afin de réchauffer – l'auteur parle même « d'enflammer » (*inflammare*) – leurs corps. Bref, « par l'art et le ministère du démon », les sorciers n'ont pas à craindre le froid[524]. Ledit démon utilise-t-il simplement les propriétés naturelles que la médecine médiévale prête aux aliments, ou y ajoute-t-il des substances actives ? L'auteur ne le précise pas, mais la formule employée laisse tout de même supposer de suspectes manipulations.

L'impression se renforce avec un autre passage du traité, dans lequel se repère le même champ lexical du feu (s*uccendere, inflammare*). C'est le moment où, décrivant le sabbat, l'Arrageois nous apprend que les démons ajoutent dans la nourriture des poudres et autres ingrédients mystérieux qui ont pour effet d'aviver l'appétit sexuel des sorciers :

> Habita uero comestione, si ibi candele fuerint, extinguuntur et iussu presidentis imperantis, quod quilibet suum debitum faciat, quisque suam ad partem trahit et carnaliter cognoscit ; nonnumquam uero excessus indicibiles committuntur in commutacionibus mulierum iussu presidentis in transsitu de muliere in mulierem et de uiro in uirum, de abusu contra naturam mulierem inuicem et similiter uirorum inter se, aut mulieris cum uiro extra uas debitum et ad partem aliam. Et ferunt Valdenses, eque ymmo plus delectari ibi et plus posse et maiore ardore libidinis, quam in mundo, ex incensione corporis opere demonis et apposicione puluerum et aliquorum incentiuorum in cibo et potus per demones ad inflammandum et succendendum faces ardoris concupiscencie carnalis, ut magis alliciantur et inclinentur ad continuandum congregaciones, quanto uoluptuose magis ac licencius inibi commiscentur[525].

Ce champ lexical (plus ample ici avec *fax* et *ardor*) désigne le désir sexuel des sorciers qu'ont décuplé les substances introduites par les démons dans les plats[526]. Celles-ci ont également la

524 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 154. « *Neque tempore frigido ut in hyeme cessant congregaciones, quin pocius celebrantur ut in tempora calido etiam absque igne, quoniam demon in aëre circumstante aliqua calefaciencia celeriter applicat, ut congregati non preferant magnum frigus et eorum copora aliqualiter per cibaria et per succensionem sanguinis inflammat et calefacit, licet interdum etiam ispsi congregati ignem habeant, quo calefiant artificio et ministerio demonis* ».

525 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162-163. Traduction de F. Mercier, dans *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 81. « Sitôt le repas consommé, les cierges éventuels sont éteints, puis sur l'ordre du démon qui préside (l'assemblée) – ce dernier ayant ordonné que tous fassent leur devoir – chacun entraîne sa partenaire de son côté et la connaît charnellement. Parfois, sur l'ordre du démon, d'indicibles excès sont commis dans l'échange des femmes, dans le passage d'une femme à l'autre et d'un homme à l'autre ainsi que dans l'usage contre-nature des femmes. Il en va réciproquement de même pour les hommes entre eux ou bien pour une femme avec un homme lorsque cela se fait en dehors du vase conçu à cet usage ou encore dans une autre partie. Les vaudois rapportent même qu'ils éprouvent là-bas davantage de plaisir et une plus grande ardeur du désir que dans le monde. Cela en raison de l'embrasement de leur corps par l'action du démon et l'application, par les démons, de poudres et de certains excitants dans la nourriture et la boisson dans le but d'enflammer et d'allumer les brandons de la passion et de la concupiscence charnelle. De sorte qu'ils sont très grandement attirés et poussés à faire se succéder les réunions, tant les plus grands plaisirs y sont mêlés avec les débordements ».

526 Lesdites substances ne sont évidemment pas décrites plus précisément dans la *Recollectio*. Il est intéressant toutefois de noter que, dans les principes médicaux et culinaires médiévales, il existe bien des substances

faculté de multiplier le plaisir que les convives retirent de leurs ébats, ce qui poussent les affidés du diable à se livrer à toutes sortes de pratiques désignées comme contre-nature et à faire se succéder les réunions. La nourriture et les effets qu'elle produit chez ses consommateurs contribue ici à rendre encore plus scandaleuse l'étape du sabbat qui, aux yeux de bien des auteurs, relève déjà de l'indicible.

Quoique la *Recollectio* soit le seul texte à prêter aux mets diaboliques des propriétés qu'on pourrait dire aphrodisiaques, on doit tout de même souligner que l'enchaînement qui a lieu dans de très nombreuses sources entre le banquet et l'orgie sexuelle n'est peut-être pas dû au hasard. En effet, les clercs médiévaux conçoivent un lien fort entre appétit alimentaire et appétit sexuel, la satisfaction du premier avivant le désir de satisfaire le second. La proximité anatomique entre le ventre (c'est-à-dire les organes digestifs) comme siège du désir alimentaire d'une part, et les organes génitaux comme siège du désir sexuel d'autre part, contribue à relier fermement les péchés de gloutonnerie et de luxure. La chose est encore plus vraie du fait que les affidés du diable, comme on l'a vu, sont surtout dépeints consommant de la viande, c'est-à-dire de la chair (*carnes*). Le mot qui désigne la viande a une très forte connotation sexuelle : c'est un aliment dont doivent s'abstenir les moines, notamment parce qu'il est supposé favoriser la luxure. On retrouve ici la théorie des humeurs car les vices sont également définis par les propriétés primaires que sont le froid, le chaud, l'humide et le sec ; la viande et la luxure étant toutes deux chaudes et humides, consommer la première pousse à assouvir la seconde[527]. De ce fait, et même si la *Recollectio* exacerbe ce lien en mentionnant la présence d'excitants dans la nourriture, on ne saurait trop s'étonner que les sorciers, après s'être gavés de chair, se livrent sans retenue aucune au péché du même nom. Et on peut encore ajouter que, quoique dans une bien moindre mesure, le vin – dont on a vu qu'il était la principal boisson consommé au sabbat – est également réputé pour augmenter l'ardeur charnelle[528].

---

considérées comme excitantes : les épices notamment, comprises comme des aliments très « chauds », détiennent une place de premier plan dans la pharmacopée aphrodisiaques. Cf Roy Bruno, « Trois regard sur les aphrodisiaques », dans Lambert Carole (dir.), *Du manuscrit à la table. Essai sur la cuisine au Moyen Âge et répertoire des manuscrits médiévaux contenant des recettes culinaires*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 287. On ne s'étonne guère, de ce fait, que de tels effets produits passent par la nourriture.

527 À ce propos, voir Rosé I., « Le moine glouton et son corps dans les discours cénobitiques réformateurs (début du IXe-début du XIIIe siècle) » dans Karila-Cohen K., Quellier F. (dir.), *Le corps du gourmand, d'Héraclès à Alexandre le Bienheureux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Presses Universitaires François-Rabelais, 2012, p. 191-219.

528 Verdon J., *Boire au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2002, p. 280.

La tendance du démon de la *Recollectio* à mettre dans les aliments des substances actives se retrouve dans le long paragraphe dédié aux biens et capacités que le maître de la synagogue donne à ses adeptes au moment où ils entrent dans la secte et passent avec lui un pacte. On y apprend que l'un des dons que le démon peut accorder au nouveau membre consiste à lui donner des poudres qui, si ce sorcier en met dans la nourriture de princes ou d'hommes puissants, auront pour effet de stimuler l'affection de ces grands pour le sorcier. Ce dernier pourra alors obtenir des charges d'importance et même avoir part à l'exercice du pouvoir princier[529]. Il ne s'agit plus donc, ici, des nourritures que les sorciers consomment au sabbat, mais nous évoquons tout de même cet extrait car, via la nourriture, le diable et grâce à lui les sorciers exercent des activités véritablement subversives : ils sont en effet capables de s'attirer les faveurs des puissants et d'accéder par ce biais au pouvoir politique, ce qui est proprement effarant si l'on se rend compte qu'ils pourraient alors bien détenir le moyen de compromettre le salut d'un nombre exponentiel d'âmes. Il faut sans doute mettre cet élément en relation avec l'une des particularités les plus notables de la Vauderie d'Arras : l'extension de la persécution en direction de personnages que leur position sociale aurait dû protéger des poursuites, à l'instar de Jean Taquet, un éminent bourgeois, Pierre du Carieulx, un financier enrichi au service du duc de Bourgogne, et plus encore le chevalier Colard de Beaufort[530]. Mais ce paragraphe n'est pas le seul du traité qui insiste sur la volonté satanique de s'emparer du pouvoir : en décrivant la cérémonie d'intégration dans la secte, l'auteur ressent le besoin d'expliquer que le démon accueille avec bien plus d'honneur les puissants que les humbles. C'est bien la prise du pouvoir que vise la secte démonolâtre[531] ; et, aussi curieux que cela puisse paraître, cela peut passer par d'étranges substances introduites par les sorciers et à l'instigation de leur maître dans la nourriture des puissants. Par ailleurs, le but de la secte consistant en la destruction de la société chrétienne, les meurtres ou les maladies représentent l'un des plus élémentaires moyens de nuire dont disposent les sorciers ; simple mais efficace, la méthode consistant à glisser des poudres empoisonnées dans la nourriture – ou plus souvent

529 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 161. « *Aut pollicetur facultatem persistendi in gracia magnatum et principum aut magnorum uirorum per pulueres amatorios, quos hominibus tribuit, aut pocula amatoria ad finem obtinendi a principibus quecumque postulata et regendi, aut ad alios fines, de quibus inferius. Inclinat enim demon in eo casu indirecte et consecutiue animos dominorum, commouendo sanguinem et humores et applicando incentiua in cibariis, aut per modos superius tactos prouocancia partem sensitiuam et ingerencia in ardorem amoris eorum hominum, pro quibus operatur, aut dat quamcumque similem graciam* ».

530 Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 139-141.

531 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 159 ; et Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 73.

le vin[532] – des individus se retrouve dans quelques sources[533], et rappelle encore que l'alimentation fournit au diable et à ses adeptes une voie d'action. Revenons toutefois à un propos plus central pour notre sujet, et sur le comportement qu'adopte à table le maître de la synagogue.

Le diable à table : un problème théologique

Quoique cela soit assez rare, quelques textes évoquent le diable partageant le repas avec ses affidés. La chose pose tout de même un problème théologique : le lecteur se souviendra qu'étant des anges, le diable et les démons ne possèdent pas de corps mais peuvent, s'il est besoin, assumer une forme corporelle qui demeure toutefois dénuée de vie propre. Qu'en est-il alors des fonctions digestives ? Dans un premier temps, on se penchera sur les sources qui évoquent la participation du diable au banquet, avant de s'étendre plus largement sur des considérations angélologiques.

Le diable mange-t-il avec les sorciers ?

On a déjà eu l'occasion d'expliquer, au cours de ce chapitre, que l'implication du diable dans le banquet était, dans l'ensemble, relativement réduite. Aussi le lecteur ne s'étonnera-t-il pas de constater avec nous que les sources montrant le diable ou les démons en train de manger sont fort rares. Sur vingt procès-verbaux d'interrogatoire, seuls deux témoignent de ce que la question a été posée aux accusés. Tout se passe comme si les juges ne ressentaient ni le besoin ni l'envie de savoir si le diable avait dîné avec ses affidés. Jaquet Durier seul affirma à ses juges que le maître de la synagogue avait mangé avec les sorciers de l'enfant rôti et cuisiné à l'ail[534] ; quand on lui demanda si le diable mangeait avec ses adeptes, Jordana de Baulmes répondit que ce n'était pas le cas[535]. C'est encore vers les sources de la Vauderie d'Arras qu'il faut se tourner pour avoir un peu plus de détails à ce sujet ; mais là encore, les informations restent maigres. Dans la plaidoirie du 21 mai 1461, pour la cause de Colard de Beaufort,

532 Ammann C. et H.-R., « Vin et sorcellerie : de la vigne au pressoir. Vendanges dans les archives valaisannes (XVe-XVIIIe siècle) », *Vallesia*, n°60, 2005, p. 347-398.

533 Essentiellement dans la *Vauderye de Lyonois en brief,* les procès de Perrissone Gappit et d'Antoine de Vernex. On doit cependant noter que l'alimentation n'est pas le moyen le plus fréquemment utilisé par les sorciers pour empoisonner leurs congénères. Ce sont davantage des produits dont le seul contact suffit à tuer ou à causer des infirmités qu'emploient les sorciers.

534 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 222-223.

535 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 356-357.

celui-ci relate qu'une fois, il s'était rendu au sabbat en compagnie d'une prostituée nommée la Pigneresse :

> Ladite Pigneresse oygnit un baston d'oing noir sur lequel ils montèrent et tantost après se trouvèrent au bois de Moflaines où se trouvèrent plusieurs personnes assises à table dont le premier estoit en espèce de cinge roux et avoient de plusieurs viandes. Dit qu'il confesse qu'ils furent présentés devant celui qui estoit en espèce de cinge qui dit : « vous soyez le bien venu ! ». Et en demandant par lesdits officiers à Beaufort que s'estoit, répondit que, à son advis, s'estoit le diable en figure de cinge[536].

Dans ce tableau dépeint par le chevalier, le diable, sous la forme d'un singe roux doué de parole, est assis à table à la place d'honneur : mais une fois de plus, personne ne cherche à savoir s'il a dîné avec la compagnie. Les deux chroniques, si elles montrent bien un banquet, se taisent absolument sur cette question. Il faut donc s'intéresser à d'autres sources. La *Recollectio* d'Arras est une fois de plus le document le plus bavard, mais elle donne malheureusement peu de précisions à propos du moment du banquet proprement dit :

> Epulantur splendide, iocundantur excessiue aliquando ac recreatur in mensa inuicem confabulando specialius quilibet cum sua qualibet. Et similiter demones, licet raro, fingunt et uidentur comedere, licet satis cognoscatur ab assuetis presentibus, quo pacto comedant[537].

Quelques éléments importants ressortent toutefois : quand les démons mangent au sabbat, ce qui est plutôt rare, il s'agit d'une supercherie, et elle est connue de ceux qui ont l'habitude de venir au sabbat. Plus de détails sont donnés à ce sujet dans un autre paragraphe du traité, expliquant que les sorciers fréquentant les assemblées peuvent sans difficulté reconnaître le démon, par divers moyens : à sa difformité quand il assume une forme humaine, comme on l'a dit plus haut, à la façon dont il parle mais aussi par son comportement au banquet. En effet, explique l'auteur, le plus souvent il s'abstient de manger ; mais parfois il simule la manducation, quoiqu'il soit incapable de consommer de la nourriture et d'accomplir les opérations vitales comme le font les hommes vivants et réels (« *uiui et ueri homines* »)[538]. Et c'est aussi exactement ce que rapporte Jean Taincture dans ses *Invectives contre la secte de*

536 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 570.

537 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162. « Ils [les sorciers] festoient splendidement, se réjouissent excessivement, et tour à tour à table ils plaisantent en discutant, spécialement les hommes avec les femmes. Et de même les démons, bien que ce soit rare, feignent et semblent manger, bien que les habitués sachent tout à fait de quelle façon ils mangent ».

538 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 175. « *Ex communicacione eciam seu conuersasione et modo extraneo, ex non edendo sepius uel aliquando ex fictione et simulacione edendi, quamuis non uere neque proprie comedat, sicut neque proprie exercet opera uite animalis, quemadmodum exercent uiui et ueri homines [...]* ».

vauderie. Dans la seconde partie de son traité, consacrée aux pouvoirs du diable, il explique que les anges, bons ou mauvais, peuvent seulement faire semblant de manger :

> Ainsi toutes les euvres et operacions semblans estre euvres de vie qu'ilz [les anges ou les démons] font es corps qu'ilz ont prins ne sont pas vrayes, mais seulement apparans. Les angelez doncquez, quant parlent es corps dont ils usent, ne produisent pas vraye voix humaine […] mais par rompre l'air en diversez manierez, ilz forment aucuns sons semblables a la voix humaine […]. Et semblablement ilz ne mengent ne boivent a la verité, car mengier et boire sont euvres de l'ame appartenans a la partie vegetative [...]. Ja soit ce donquez que les bons angelez et les mauvais usent en telles chosez de dissimulacion fainte, ilz le font toutesfois a bien diverse intencion, car ce qui se fait des bons a saincte fin et pour aucun salutaire mistere ne se fait des mauvais que par mensongez perverse et pour quelque grant mal procurer[539].

Jean Taincture et l'auteur de la *Recollectio* sont donc d'accord pour dire que, quand le diable ou les démons mangent, il s'agit d'une feinte ; à part les procès de Jaquet Durier et Jordana de Baulmes, les autres sources se désintéressent absolument du sujet, et s'abstiennent de dire si le diable participe ou pas. De tels constats impliquent quelques remarques, pour lesquelles nous nous tournons à nouveau vers la théorie des corps assumés.

Corps assumés et opera uitae

La théorie des corps assumés a fait l'objet de nombreux débats parmi les théologiens au cours du XIIe siècle, et en particulier sur la distinction entre les corps assumés et les corps vivants[540]. Comme l'explique Maaike Van der Lugt, « dans le discours théologique, le concept du corps assumé suppose et s'oppose à une notion de la vie et de la personne humaine »[541]. C'est en s'interrogeant sur les activités des anges et des démons lors de leurs apparitions que les auteurs précisent cette distinction, et notamment en se demandant à quel point les anges peuvent se servir des corps qu'ils assument. Sont-ils en mesure d'exercer, à travers eux, ce que Thomas d'Aquin appelle les *opera uitae*, c'est à dire les opérations vitales et corporelles telles que la parole, la manducation ou l'engendrement ? S'impose peu à peu la notion que, si les anges peuvent simuler ces opérations vitales, ils ne peuvent les exercer réellement, car ils ne rendent pas vivantes les formes qu'ils empruntent ; ils ne font que les animer comme un moteur fait bouger un objet mobile. La manducation pose un problème particulier : si les anges mangeaient, ils digéreraient et donc déféqueraient, ce qui est impensable. En outre, les corps aériens assumés par les anges sont des enveloppes vides dépourvues de système

539 Tinctor J., *Invectives contre la secte de Vauderie*, Tournai et Louvain-La-Neuve, éd. É. Van Balberghe et F. Duval, 1999, p. 98-99.
540 Van der Lugt M., *Le ver, le démon et la vierge, op. cit.*, p. 230-239.
541 *Idem*, p. 238.

digestif. Pourtant, l'existence d'épisodes bibliques montrant des anges consommer de la nourriture[542] mène les théologiens à débattre de cette possibilité. Finalement s'impose une théorie de la manducation simulée des anges, développée par Robert de Melun autour de 1150 et reprise ensuite par tous les auteurs postérieurs. Dans cette théorie, les anges peuvent « manger » mais d'une façon différente de l'homme, sans digestion et sans défécation car ceci est le propre des corps vivants : ils consomment de la nourriture sans l'incorporer, comme le feu qui brûle un combustible sans laisser de trace, ou le soleil qui évapore l'eau. C'est ainsi que l'on peut voir un ange mâcher et avaler la nourriture, mais sans la digérer ou l'expulser par voie naturelle[543]. C'est probablement à cette théorie de la manducation simulée que se rapportent l'Anonyme d'Arras et Jean Taincture. Il est curieux cependant de voir que certaines sources, alors même qu'elles ne montrent pas le diable en train de manger, lui confèrent visiblement la capacité d'uriner. C'est ce qui se passe dans le *Vt magorum* et dans la *Vauderye de Lyonois en brief*. Dans le premier, lors de la cérémonie d'admission dans la secte du nouveau disciple, le diable urine dans un vase, auquel boit ensuite l'impétrant[544]. Dans la seconde, on voit à deux reprises le mauvais ange déverser son urine dans des contenants, et il est ensuite imité par ses affidés[545] ; il faut noter que cela correspond aux deux items du traité (les quinzième et vingt-septième) où les sorciers consomment de la nourriture et de la boisson. Or, comme le lecteur attentif l'aura compris, si les démons ne peuvent manger au sens propre du terme, ils ne devraient pas non plus être capables d'uriner, puisque cette dernière fonction découle de la digestion des aliments. Qu'en conclure ? Soit les auteurs prennent en compte la théorie des corps assumés mais supposent que le diable peut, d'une manière ou d'une autre, simuler la miction ; soit ils l'ignorent et pensent le diable capable d'uriner réellement. Or, si cette hypothèse est éventuellement envisageable pour Claude Tholosan, juge laïque, elle nous paraît l'être beaucoup moins pour l'auteur anonyme et probablement ecclésiastique de la *Vauderye de Lyonois*. De ce fait, peut-être faut-il voir dans cette capacité d'uriner attribuée au diable un reflet de l'association faite entre le diable et ce que Bakhtine a appelé le « bas corporel »[546] ; ou encore, on pourrait supposer que les auteurs confèrent au démon cette

542 Notamment l'histoire de Tobie : Tobie, un jeune homme, voyage avec un compagnon qui en réalité n'est autre que l'ange Raphaël. Les deux mangent ensemble un poisson pêché et préparé par Tobie (Tob, 6, 6).

543 Van der Lugt M., *Le ver, le démon et la vierge, op. cit.,* p. 239-243.

544 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 364-365.

545 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p.191 et 194.

546 Bakhtine M., *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970 (pour la traduction française) : voir notamment le chapitre VI.

capacité d'uriner dans la mesure où elle leur permet de décrire des scènes de profanation qui, on y reviendra, semblent opposer l'urine du diable au sang du Christ[547].

De manière générale, si l'on compare nos sources, tant les traités que les procès semblent bien avoir intégré la théorie des corps assumés et ce même quand ils n'abordent pas le problème de la manducation démoniaque. On y retrouve en effet plusieurs éléments qui laissent penser que les auteurs conçoivent effectivement la présence diabolique par le biais de cette théorie. Outre les métamorphoses dont on a parlé plus haut, d'autres indices montrent que les corps empruntés par les démons pour se manifester aux hommes ne sont pas des corps vivants mais bien des créatures de synthèse. Il y a, par exemple, la précision récurrente de ce que le diable a une voix très forte, effrayante, rauque et qu'il est difficile de le comprendre, comme s'il ne savait pas bien parler. C'est ce que rapporte la *Vauderye de Lyonois*[548], mais aussi de nombreux procès comme ceux de Pierre Antoine[549], Perrissone Gappit[550], Jean Poesiouz[551], Jeannette Barattier[552], Guillaume Girod[553], Claude Bochet[554], Jaquet de Panissère[555] ou encore Jordana de Baulmes[556]. Dans les quatre derniers cas, on voit les juges s'intéresser explicitement à la façon dont le diable parle, car ils interrogent les accusés à ce propos. Or, pour entrer en communication avec les humains, les démons ne peuvent parler à travers le corps assumé comme nous le faisons avec nos corps vivants, car un corps assumé ne respire pas, pas plus qu'il ne possède les organes nécessaires à la phonation. Mais en manipulant l'air, ils peuvent former des sons qui ressemblent à la voix humaine – néanmoins, il semblerait que selon nos sources, ils ne parviennent pas à l'imiter parfaitement, à moins qu'à l'instar du corps assumé, la « voix » des démons ne représente leur réalité spirituelle. Par ailleurs, plusieurs textes donnent des éléments sur la froideur du corps du diable, notamment quand il est question de l'orgie sexuelle. Selon l'aveu de Catherine Quicquat, le diable n'éjacule pas mais son sexe est si froid que c'en est douloureux[557] ; cette froideur est également

547 On développera ce sujet au cours du chapitre 6.
548 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 189.
549 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 104-105.
550 *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 304-305.
551 *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 206-207.
552 *Procès de Jeannette Barattier,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 230-231.
553 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 222-223.
554 *Procès de Claude Bochet*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 194-195.
555 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 308-309.
556 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 348-349.
557 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 252-253..

perçue par Jaquette Pelorinaz[558] et rapportée par Corneille de Zantfliet dans sa chronique[559]. Perrissone Gappit en parle aussi et ajoute, comme Jordana de Baulmes, que la semence du diable est glacée[560]. Que le lecteur ne se laisse pas abuser : en réalité, les démons ne sont pas à même d'engendrer. Pour les théologiens médiévaux du XIIIe siècle, l'incapacité d'engendrement des anges découle directement de leur incapacité à manger : en effet, la théorie aristotélicienne que se sont appropriée les théologiens considère le sperme comme un résidu de nourriture à son dernier degré d'élaboration. La génération présuppose donc la digestion, et comme les démons ne peuvent manger au sens propre du terme, ils ne peuvent pas non plus émettre de semence. C'est pour cette raison qu'après bien des débats, sur lesquels nous passons[561], l'idée s'impose – notamment avec Thomas d'Aquin – que les démons peuvent féconder des femmes mais avec du sperme qu'ils ont subtilisé aux hommes. Pour cela, le démon peut soit récolter du sperme auprès d'hommes se masturbant, soit se faire successivement succube et incube : succube – c'est-à-dire en forme femelle – pour s'accoupler avec un homme et lui dérober sa semence, et incube – en forme mâle – pour inséminer une femme avec[562]. Reste que la froideur du membre du diable et de la semence qu'il éjacule nous semble renvoyer à la théorie des corps assumés : en effet, il paraît logique que le corps du diable, formé d'air condensé, non vivant et non chauffé par une activité sanguine, soit complètement froid – et qu'il en soit de même pour la semence qu'il recèle. Enfin, les sentences d'Antoine de Vernex et de Jeannette Barattier font même explicitement référence au fait que le corps diabolique n'est pas un « vrai » corps vivant : les deux sont accusés d'avoir « placé un baiser sur le postérieur de son corps feint » (« *confecti corporis* »)[563]. De la même manière, les corps assumés des démons sont évoqués dans le *Malleus Maleficarum,* ce qui ne saurait surprendre quand on sait que son auteur suit de près les théories thomistes[564].

558 *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 178-179.

559 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.

560 Cf *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 304-305 et 308-309 ; et *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 352-353.

561 Voir à ce sujet Van der Lugt M., *Le ver, le démon et la vierge, op. cit.,* p. 239-243.

562 Van der Lugt M., *Le ver, le démon et la vierge, op. cit.,* p. 273-285.

563 *Procès de Jeannette Barattier* et *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 248-249 et 282-283. *Confecti* est le participe passé du verbe *confingo*, qui signifie fabriquer ou feindre.

564 Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières*, *op. cit.* ; voir aussi Kappler C., « Le diable, la sorcière et l'inquisiteur d'après le *Malleus Maleficarum* », dans *Le diable au Moyen Âge. Doctrine, problèmes moraux, représentations,* Aix-en-Provence, CUERMA, 1979, p. 288.

In fine, ce que nous semblent montrer ces exemples, c'est que nos sources, dans l'ensemble, ne rechignent pas à mettre en scène les possibilités d'action que la théorie des corps assumés confère aux démons : on voit apparaître ces derniers, se transformer, parler et même s'accoupler avec des humains. Pourtant, on ne les voit pas manger, ou très peu, alors que le concept de manducation simulée rendrait cela possible. Tout se passe comme si, alors que les auteurs de nos sources ressentent de manière générale le besoin d'intégrer un repas dans le stéréotype du sabbat (puisque ce repas est si souvent présent dans leurs descriptions), ils ne trouvaient pas nécessaire de faire en sorte que le diable y participe. Comme si, pour une quelconque raison, il était important que les sorciers mangent, mais que ce n'était pas le cas pour le diable. À moins qu'il ne faille renverser la proposition, et supposer qu'il importe que le diable soit mis à l'écart (et donc en valeur) en ne partageant pas ce repas ? On a vu que le chef des anges rebelles n'était certes pas complètement absent, car il assume certains rôles. Cette relative mise à l'écart, toutefois, soulève donc question : une question qui s'ajoute à toutes celles que nous avons soulevées jusqu'à présent, et auxquelles il va désormais falloir tenter de répondre.

Deuxième partie

Sabbat, sorciers et sorcellerie

au prisme des nourritures diaboliques

Un « ingrédient » du sabbat qui tient souvent dans nos sources une place discrète mais bien réelle, et parfois considérablement plus développée ; une commensalité diabolique qui peut prendre place dans différents cadres ; un repas qui peut être riche aussi bien que très fruste, excellent ou immonde, mais avec des aliments qui reviennent fréquemment et dont l'un, la viande, retient davantage l'attention des auteurs et fait même l'objet d'une grande curiosité de la part des juges. Des nourritures parfois trompeuses et aux effets subversifs. Enfin, un maître de la synagogue bien présent dans l'assemblée, dont le rôle paraît moindre dans le banquet, mais qui dans certaines sources semble tout de même regagner le devant de la scène. La complexité qu'il faut introduire pour résumer rapidement ce que nous avons pu constater au cours de ce travail témoigne des nombreuses variations, voire divergences, que recèlent les sources de notre corpus à propos des nourritures diaboliques. Il va désormais falloir se pencher sur des points précis pour voir à quoi elles peuvent renvoyer.

Comme on a pu le montrer, le banquet sabbatique ne relève pas d'une vision unique que révèlerait la juxtaposition de toutes nos sources ; les pistes de réflexion que nous proposerons ici, bien que chacune soit étayée par plusieurs textes, ne sont donc pas toutes valables pour l'ensemble des sources de notre corpus. Beaucoup de questionnements ont surgi au cours de la première partie de cette étude. Nous chercherons ici à revenir dessus – du moins sur certains d'entre eux, car cette étude soulève peut-être davantage de problèmes qu'elle n'en résout. De ce fait, cette partie se conçoit dans le prolongement de la précédente : que le lecteur s'attende à ce que d'assez nombreux renvois y soient faits.

On veut donc avec cette partie avancer des hypothèses à la problématique posée en introduction générale : pourquoi les auteurs ou les juges ressentent-ils le besoin d'insérer un banquet dans le sabbat ? Que veulent-ils dire (ou faire dire) sur les sorciers en les mettant en scène en train de manger ? Pour proposer des éléments de réponse, on a prévu trois chapitres, qui, pour aller vite, correspondent à trois points de vue ou, si l'on veut, trois facettes du prisme au travers duquel on se propose d'examiner notre objet d'étude. Le premier envisagera le banquet sabbatique sous l'angle des données de l'anthropologie historique sur l'alimentation ; le second aura des résonances plus théologiques ; le troisième enfin s'intéressera à la potentielle criminalité de ces pratiques alimentaires.

Chapitre 5.
Nourriture et inversion :
le banquet sabbatique comme monde alimentaire perverti

« Hey Mama,
Look at me !
I'm on my way to the promised land,
I'm on the highway to hell ! »
AC/DC, *Highway to Hell*, 1979.

C'est un fait bien connu que l'imaginaire du sabbat et notamment les rites que les sorciers sont supposés y pratiquer fonctionnent par un jeu de références à la doctrine chrétienne et aux normes de comportement que conçoivent, d'une part, les auteurs qui décrivent le déroulement stéréotypé des réunions diaboliques et, d'autre part, les juges qui travaillent à faire dire ce stéréotype ; la chose a été mise en évidence il y a déjà quelques décennies[1]. Le sorcier renie la foi chrétienne et adopte l'Ennemi, c'est-à-dire le diable, pour son seigneur et maître ; il est l'opposé d'un bon chrétien, ses croyances et ses pratiques prennent le contre-pied de l'orthodoxie et des comportements prescrits notamment par l'institution ecclésiale. Comme l'affirme Pierrette Paravy, « il faut se livrer à une lecture inversée des éléments du stéréotype caractérisant l'adepte de la sorcellerie »[2].

On veut ici s'interroger sur la façon dont le banquet et les pratiques alimentaires des sorciers peuvent à leur tour constituer le support de ces jeux (si l'on peut dire) de références et d'inversion qui s'élaborent dans l'imaginaire du sabbat. Pour le moment, nous mettrons de côté les éléments qui, à notre sens, renvoient à des parodies visant spécifiquement la doctrine et les rites chrétiens, car l'importance de ces éléments est telle qu'ils feront l'objet d'un chapitre à part entière. Notre volonté est donc de nous pencher sur des aliments, pratiques et discours qui, pour être plus discrets, n'en contribuent pas moins à indiquer que les sorciers se situent en dehors de l'ordre du monde tel qu'il a été créé par Dieu ; des aliments, pratiques et discours qui, malgré une apparence parfois très séduisante, laissent pourtant deviner, la plupart du

1 Voir notamment Paravy P., « Faire Croire », *art. cit.*, en particulier p. 126-128. Voir aussi Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 129-133 ; et dans un dernier temps Levack B., *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes, op. cit.*, p. 48-51.
2 Paravy P., « Faire Croire », *art. cit.,* p. 126.

temps, que leur nature ne relève pas de l'humain ni du divin, mais bien de l'infernal. On procédera ici en deux temps, pour mettre en œuvre deux approches que nous pensons complémentaires. Nous nous intéresserons d'abord à la façon dont les sorciers, par leurs comportements alimentaires, prennent le contre-pied des mœurs qui signent l'humanité, avant de nous pencher sur la manière dont le repas sabbatique peut être compris comme un banquet princier en mauvaise part, voire comme un paradis alimentaire perverti.

Les sorciers entre humanité et sauvagerie

Comment les sorciers se situent-ils dans l'ordre du monde, et en quoi l'alimentation permet-elle de définir cette situation ? La question paraît pertinente, quand on voit qu'un certain nombre de nos sources ont en commun de comparer les sorciers à des animaux malfaisants, en particulier à propos de leurs comportements alimentaires. En effet, à travers la nourriture, les sorciers sont montrés comme dérogeant à l'ordre naturel et à leur statut d'humain. Leur participation aux agapes diaboliques les assimilent, non pas aux êtres humains créés par Dieu à son image, mais aux bêtes, ces dernières étant bien souvent considérées comme des créatures « soumises et imparfaites, sinon impures »[3]. Dans un premier temps, on s'intéressera donc aux pratiques sorcières que les sources elles-mêmes envisagent en les faisant relever de l'animalité. On verra ensuite que ce rapprochement paraît, dans certaines sources, implicitement prolongé à travers les comportements de table et les modes de consommation des nourritures.

Des pratiques bestiales

Les auteurs assimilent fréquemment à une attitude animale la pratique sorcière du cannibalisme. À cet égard, c'est presque toujours le loup qui est choisi pour exprimer l'ignominie des sectateurs du diable, car il s'agit évidemment pour les auteurs de manifester leur réprobation. En effet, comme l'explique Michel Pastoureau, la culture médiévale est curieuse de l'animal mais le courant de pensée dominant à ce sujet oppose la bête à l'homme, en fait « une créature inférieure, un repoussoir, le lieu privilégié de métaphores et de comparaisons. Il conduit à réprimer sévèrement tout comportement qui pourrait entretenir la

3 Pastoureau M., « L'animal et l'historien du Moyen Âge », dans Berlioz J. et Polo de Beaulieu M. A. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge, v^e^-xve siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 15.

confusion entre l'humain et l'animal. D'où les interdictions souvent répétées de se déguiser en animaux, d'imiter le comportement animal, de le fêter, et plus encore d'entretenir avec lui des relations coupables »[4]. Cette fonction de repoussoir est encore exacerbée quand l'animal choisi pour la comparaison est le loup. Ce dernier constitue en effet dans les bestiaires médiévaux une sorte d'exception. Dans le discours sur le monde animal, la plupart des bêtes sont parées à la fois de qualités et de défauts ; or le loup est l'une des seules à ne concentrer que des aspects négatifs. Rusé, violent, cruel, vorace, perfide, il est toujours pris en mauvaise part[5]. En outre, il est réputé anthropophage et cannibale[6], ce que mettent évidemment en avant les auteurs qui comparent les sorciers aux loups. C'est par exemple ce que fait Jean Nider :

> Sunt igitur uel nouiter fuerunt, ut idem inquisitor et dominus Petrus mihi retulerunt, et fama communis habet, circa districtum Bernensis dominii quidam malefici utriusque sexus qui contra humane nature inclinacionem, ymmo aduersus condiciones specierum omnium bestiarum, lupina excepta tantummodo, proprie speciei infantes uorant et comedere solent[7].

Ici, c'est bien le fait de manger des individus de sa propre espèce – le cannibalisme ou allélophagie, *strico sensu* – qui est défini comme un trait propre au loup. Nider insiste, par ailleurs, sur le fait que cette pratique est contraire non seulement à la nature humaine, mais aussi à la nature de toutes les animaux à l'exception du loup, sans conteste l'une des plus mauvaises bêtes qui soient. En revanche, dans les articles d'interrogatoire qui sont utilisés dans le procès de Jaquet Durier (celui-ci doit répondre par oui ou non), c'est plutôt le fait de manger de la chair humaine qui est définit comme un comportement lupin :

> VIII. Item de et super eo quod ipse Jaquetus inquisitus in ipsa sinagoga et congregatione hereticorum pluries more lupino comedit et deuorauit carnem humanam sufficauitque et interfecti pueros innocentes, quod fuit et est uerum[8].

---

4 *Idem*.

5 Berlioz J. et Polo de Beaulieu M. A. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge, op. cit.,* p.178 ; Voisenet J., *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval, op. cit.* p. 75-77 ; Pastoureau M.*, Bestiaires du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 71-72.

6 Pastoureau M.*, Bestiaires du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 71-72.

7 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K.., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 151-153.
Traduction de C. Chène : « Donc, il y a ou il y a eu récemment, comme me l'ont rappelé pareillement l'inquisiteur et le seigneur Pierre - et c'est l'opinion commune -, autour du territoire de la seigneurie de Berne, certains sorciers des deux sexes qui, allant à l'encontre de l'inclination de la nature humaine, bien mieux, de la nature de toutes les espèces d'animaux sauvages, exceptée seulement celle du loup, dévorent et ont l'habitude de manger les enfants de leur propre espèce ».

8 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 217.
Traduction de M. Ostorer : « VIII. De même, s'il est vrai que Jaquet a mangé à plusieurs reprises dans cette synagogue et assemblée d'hérétiques, qu'il a, à la manière du loup, dévoré de la chair humaine et qu'il a étranglé et tué des enfants innocents ».

Et une formule aux termes très proches impute ce crime à Pierre Chavaz dans sa sentence de condamnation[9]. Le rapprochement avec le loup permet de résumer la gravité de cette pratique sorcière, qui se décline, en quelque sorte, sur trois niveaux. Premièrement, les sorciers sont anthropophages, puisqu'ils mangent de la chair humaine, tout comme le loup dont c'est, semble-t-il, la nourriture préférée. Deuxièmement, chose contraire à la nature de toutes les espèces à l'exception du loup, les sorciers dévorent des individus de leur propre espèce : ils sont donc cannibales. Troisièmement, les sorciers sont parfois tecnophages, puisqu'ils mangent leurs propres fils ou filles. La tecnophagie est également un trait que les bestiaires prêtent au loup[10], même si nos sources – et c'est d'une certaine manière assez curieux – ne se saisissent pas de la tecnophagie sorcière pour faire un rapprochement avec l'animal. Cela ne veut pas dire que cette forme spécifique de cannibalisme ne soulève pas l'effroi ou la condamnation : ainsi, pour Hans Fründ, les sorciers sont « à ce point mauvais » (*als boeß*) qu'ils attaquent de nuit leurs enfants ou ceux des autres, pour les manger ensuite[11]. La réprobation des auteurs prend certes différentes formes, mais la métaphore bestiale demeure la plus courante. Dans la sentence rendue à Lisieux en 1463, c'est en « assumant la férocité des pires bêtes sauvages »[12] que Jean Hesbert et Jean Le Prieur ont tué des enfants. La formule utilisée pour dire qu'ils les ont mangés, « *carnes eorumdem edere non formidastis* »[13] est intéressante : à l'évidence, ils auraient dû redouter de manger de la chair enfantine, car la chose constitue, on y reviendra, un acte particulièrement abominable[14].

Le banquet n'est pas la seule étape du sabbat où les sorciers se trouvent ainsi comparés à des bêtes. L'orgie sexuelle est très souvent le lieu de ce processus d'animalisation des sorciers, et les procès surtout abondent de mentions à ce sujet. Ceux de Jaquet Durier, Jeannette Anyo, Jean Poesiouz et Jordana de Baulmes emploient la formule « *more*

9 « *carnemque humanam more lupino deuorando* », cf *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande,* op. cit., p. 62-63.

10 Pastoureau M., *Bestiaires du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 71-72.

11 Fründ H., *Rapport...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 37-39.

12 Dans le texte latin, « *assumpta belluarum pessimarum ferocitate* ». Cf Mercier F., « Le diable à Lisieux ? Fragments retrouvés d'un sabbat sous l'épiscopat de Thomas Basin (1463) », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes,* n° 22, 2011, p. 277-278.

13 C'est-à-dire : « vous n'avez pas craint de manger leur chair ». Cf Mercier F., « Le diable à Lisieux ? », *art cit.*, p. 277-278.

14 Voir à ce sujet l'article de Jacques Chiffoleau : « *Contra Naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », *Micrologus*, n°4, 1996, p. 265-312.

brutorum »[15] et Jaquet de Panissère l'expression « *sicut bestie* »[16], c'est-à-dire « comme les bêtes, à la manière des bêtes », pour évoquer la façon dont les sorciers s'accouplent après le repas. Aymonet Maugetaz donne l'image du chien – un animal bien souvent décrit comme impur – avec « *sicut canes* »[17] ; Pierre Antoine, lui, évoque les bêtes de somme (*more iumentorum*)[18]. La comparaison avec les bêtes désigne – et condamne – essentiellement la position sexuelle employée par les sorciers lors des orgies sabbatiques : copuler « comme les bêtes », c'est-à-dire par derrière (*per retro* comme le précisent Jaquet Durier, Pierre Antoine ou Jean Poesiouz), brouille la nécessaire frontière entre humanité et animalité, rabaisse l'homme au rang de la bête. C'est un lieu commun que rappellent fréquemment canons et pénitentiels[19], et le procès de Jaquette Pelorinaz ne dit pas autre chose : décrivant ses rapports sexuels avec le diable, elle ajoute que ce dernier « subvertit l'ordre de la nature humaine en se comportant à la manière des animaux »[20]. Dans le cadre du sabbat cependant, c'est peut-être aussi la façon dont les sorciers, la plupart du temps, prennent pour partenaire sexuel le premier venu, sans se soucier des liens du mariage ou des interdits de l'inceste, qui relève aux yeux des auteurs de mœurs animales. Toutefois, peu de textes vont jusqu'à prêter aux sorciers des rapports sexuels avec des bêtes : seules les *Errores gazariorum* incluent un cheval parmi les participants aux ébats[21], sachant aussi que, selon la sentence rendue le 7 juillet 1460, plusieurs accusées de la Vauderie d'Arras auraient connu charnellement le diable ayant adopté pour l'occasion une forme animale – lièvre, renard ou taureau[22].

Ces manières d'animaliser les sorciers, notamment via le banquet et l'orgie sabbatique, peuvent sans doute être mises en lien avec des *topoï* beaucoup plus anciens. En effet, des lieux communs persistants, élaborés dès l'époque des Pères de l'Église, tendent à placer les

15 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 206-207 ; *Procès de Jeannette Anyo*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 272-273 ; *Procès de Jordana de Baulmes* et *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 350-351 et 212-213.

16 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 320-321.

17 Procès d'Aymonet Maugetaz, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 346-347.

18 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 110-111.

19 Ribémont B., *Sexe et amour au Moyen Âge*, Paris, Klincksieck, 2007, p. 120. Cette position est également condamnée car on considère qu'elle ne permet pas une bonne réception de la semence dans la matrice, et qu'elle rendrait donc plus difficile la procréation.

20 « *habitat ad modum bestiarum brutarum subuertendo ordinem nature hominis* ». Cf *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 178-179.

21 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 290-291.

22 Wignacourt C. de, *Observations sur l'échevinage d'Arras*, Arras, 1865, p. 388-391.

hérétiques dans la sphère de l'animalité, à les assimiler à des bêtes féroces et avides (loup, renard, panthère...)[23]. Le champ lexical employé par les textes patristiques et les nombreuses occurrences renvoyant aux animaux opposent les hérétiques aux humains en les plaçant du côté de la sauvagerie, de la cruauté, de la déraison. Une dichotomie se dessine entre, d'un côté, l'humanité et le spirituel et, de l'autre, l'animalité et le charnel. Or ce *topos* nous semble trouver un certain écho dans nos sources. Le vocabulaire de la sphère animale y est présent avec des noms d'animaux (*lupus*, *canes*), les *bestie* et *bruti*, mais également des verbes comme *uorare* et *deuorare* – en encore « dévorer », en français dans le *Champion des Dames*[24] – qui dénotent l'appétit avide, bestial des sorciers pour la chair humaine. Ce n'est sans doute pas non plus un hasard si la présence de ce champ lexical se renforce aux moments du sabbat qui mettent en exergue l'avidité charnelle des sorciers, dans son double sens alimentaire et sexuel. Les sectateurs du diable, en « subvertissant l'ordre de la nature humaine », pour reprendre la formule du procès de Jaquette Pelorinaz[25], y sont présentés comme des animaux avides de chair, l'animalité et la carnalité étant intimement liées. On sait d'ailleurs que la *gula* (la gourmandise, au sens d'avidité alimentaire), qui pousse certains sorciers à se rendre au sabbat, comme on l'a vu plus haut, constitue aux yeux des théologiens et des moralistes un péché qui renvoie à l'animalité et éloigne l'homme de la raison, en en faisant l'esclave de son ventre[26]. Le rapprochement entre les sorciers et les animaux est donc explicite à travers les comparaisons que suscitent le cannibalisme et l'orgie sexuelle ; mais on peut se demander s'il ne lui arrive pas de se prolonger, implicitement cette fois-ci, dans les descriptions des comportements de table des sorciers.

Modes de consommation et postures de table

Ce lien entre le sorcier et l'animal semble particulièrement renforcé dans les cas où le repas sabbatique est le plus fruste et se rapproche de l'immonde. On a déjà signalé plus haut[27] les sources qui présentaient ces caractéristiques, à savoir la *Vauderye de Lyonois en brief* et le

23 Les éléments que nous avançons ici sont tirés des communications de Valentina Toneatto et d'Emmanuel Bain, respectivement intitulées *Les fondements lexicaux patristiques des stéréotypes sur les hérétiques* et *Images de l'hérésie et des hérétiques dans l'exégèse antérieure au XIIIe siècle : la transmission de topoï,* toutes deux prononcées lors de la deuxième journée d'étude consacrée aux *Marges de l'hérésie*, le 16 novembre 2012 à l'université Rennes 2.

24 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 454.

25 Cf *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 178-179.

26 Voir Quellier F., *Gourmandise. Histoire d'un péché capital*, Paris, Armand Colin, 2010, notamment p. 35.

27 Se reporter si besoin au chapitre 3.

procès d'Antonia Javeydan. Revenons-y plus précisément. La première de ces sources se distingue par l'insipidité et l'aspect très peu appétissant des nourritures, le fait que la viande soit presque crue (*quasi crude*), et l'absence de tout mobilier :

> Item ibidem super terram cateruatim accumbentes, comedunt et bibunt, et carnes, quae comedunt, prout fatentur quasi crude, uiscose et immunde sunt, ac si per terram et feces diu tracte essent, suntque omnino insipide et abhominabiles. Similiter et panem ibidem manducant sed grossum et nigrum et ab omni bono sapore alienum. In uitro eciam seu lagena potum quemdam nigrum, insipidum et abhominabilem, prout dicunt, bibunt[28].

Dans la seconde, Antonia Javeydan livre les conditions dans lesquelles fut cuit et mangé un jeune garçon :

> Interrogata an ipsum frigerunt ad oleum uel cum grasa ? Respondit quod dicta Georgia habebat grasam cum qua ipsum frigerunt.
>
> Interrogata an ipsum integrum frigerunt uel per partes ? Dixit quod integrum. An anmouerunt intestina ? Dixit quod nihil remouerunt sed totum integrum eum frigerunt.
>
> Interrogata si habebant cultellum, dixit quod non, sed eum lacerebant.
>
> Interrogata an esset mensa et discus in quo esset dictus filius frigifficatus ? Dixit quod non sed solum super terram sine disco.
>
> Interrogata an haberent panem et uinum et sal et alia necessaria, dixit quod non habebant, nec panem, nec sal, nec alia necessaria excepto uino.
>
> Interrogata quem saporem habebat dictum uinum ? Dixit quod habebat malum saporem ut uerjuctum uel alia turpis res.
>
> Interrogata si caro dicti pueri erat boni saporis ? Dixit quod sicut carnis caprioli.
>
> Interrogata an totum comederunt dictum puerum dixit quod sic, taliter quod non remansit nec caro nec ossa nec aliquid aliud[29].

---

28 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 191. « Pareillement, au même endroit, se couchant en bandes sur la terre, ils mangent et boivent ; et les viandes qu'ils mangent, selon ce qu'ils avouent, sont presque crues, visqueuses et immondes, comme si elles avaient été tirées pendant longtemps à travers la terre et les ordures, et elles sont complètement insipides et abominables. Ils mangent également du pain, mais grossier, noir et dépourvu de toute saveur agréable. Dans un verre ou encore une bouteille, ils boivent, selon ce qu'ils disent, un breuvage noir, fade et abominable. »

29 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 896-897.

« Interrogée <pour savoir> s'ils l'avaient frit dans de l'huile ou avec de la graisse, elle répondit que ladite Georgia avait de la graisse dans laquelle ils l'avaient frit.

Interrogée <pour savoir> s'ils l'avaient frit en entier ou par morceaux, elle dit <que c'était> en entier. S'ils avaient ôté les entrailles ? Elle dit qu'ils n'avaient rien enlevé et qu'ils l'avaient frit tout entier.

Interrogée <pour savoir> s'ils avaient un couteau, elle dit que non et qu'ils l'avaient déchiré.

Interrogée <pour savoir> s'il y avait une table et un plat dans lequel était ledit enfant frit, elle dit que non, qu'il était seulement par terre, sans plat.

Interrogée <pour savoir> s'ils avaient du pain, du vin, du sel et tout le nécessaire, elle dit qu'ils n'avaient ni pain, ni sel, ni rien de ce qui est nécessaire à l'exception du vin.

Interrogée <pour savoir> quel goût avait le vin, elle dit qu'il avait mauvais goût, comme du verjus ou d'autres choses honteuses.

Dans la *Vauderye de Lyonois*, c'est principalement le fait que les sorciers mangent à même le sol de la viande presque crue qui les rapprochent des animaux. En effet, les principes diététiques médiévaux considèrent que la consommation d'aliments crus – surtout quand il s'agit de viande – est l'apanage des bêtes ou des sauvages[30]. Le traité lyonnais précise en outre qu'ils sont couchés en bandes par terre (alors que l'usage de l'époque est de manger assis[31]), ce qui pourrait fort bien renvoyer à l'image d'une meute de carnassiers. Il est très peu fréquent que nos sources évoquent de la viande mangée crue ; outre les vaudois lyonnais, seuls les sorciers de Hans Fründ dévorent crus les moutons, agneaux et chèvres qu'ils chassent quand ils sont sous la forme de loups. Le *Rapport* de Fründ mentionne en effet que les sorciers sont lycanthropes[32] ; le motif est plutôt rare et semble se cantonner à la première génération de sources sur le sabbat, puisque dans le corpus que nous avons réuni, seul le *Champion des Dames* s'en fait l'écho[33]. Le fait que la lycanthropie des sorciers ait probablement, comme on l'a dit plus haut, une origine plutôt populaire[34], n'en souligne pas moins dans ces textes l'ambivalence de la nature des sorciers, entre humanité et animalité.

Quant au jeune garçon dont parle Antonia Javeydan, plusieurs éléments, dans la manière dont il est préparé et mangé, nous semblent opérer un certain rapprochement entre les sectateurs du diable et des animaux. À l'instar des sorciers de Lyon, Antonia et ses comparses mangent à même le sol, puisque l'enfant frit est posé directement par terre. Le corps du garçon est certes cuit, mais il n'a aucunement été apprêté de la façon dont les humains préparent

---

Interrogée <pour savoir> si la chair de cet enfant avait bon goût, elle dit que c'était comme de la viande de chevreau.

Interrogée pour savoir s'ils avait mangé ledit enfant en entier, elle dit que c'était bien le cas, de telle manière qu'il ne restait ni chair, ni os, ni quoi que ce soit d'autre. »

30 Le goût pour la viande saignante est en effet un phénomène récent : la cuisine médiévale aime les aliments cuits, voire très cuits. Seuls mangent cru les bêtes, les hommes non civilisés, ou encore les ermites qui se nourrissent de végétaux crus. La nécessité de cuire les aliments correspond aussi à un souci diététique : la digestion étant comprise comme une seconde cuisson, on sollicite beaucoup moins l'estomac en se nourrissant d'aliments cuits, tandis que celui qui mange cru risque une mauvaise digestion : cf Gautier A., *Alimentations médiévales (Ve-XVIe siècle)*, Paris, Ellipses, 2009, p. 153-154. On peut également mettre ceci en lien avec les travaux des anthropologues. Ainsi Claude Lévi-Strauss, dans son triangle culinaire, place le cru du côté de la nature tandis que le cuit relève de la culture. Cf Lévi-Strauss C., « Le triangle culinaire », *L'Arc,* n°26, 1965, p. 19-29.

31 Gautier A., *Alimentations médiévales (Ve-XVIe siècle)*, *op. cit.*, p. 134. Voir dans un second temps Quellier F., *La Table des Français. Une histoire culturelle (XVe-début XIXe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 103 et suivantes.

32 Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 35-37.

33 Le Franc M., *Le Champion des Dames*, Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 451.

34 Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 28 ; voir aussi Lecouteux C., *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*, Éditions Imago, Paris, 1992, p. 121-144.

ordinairement les viandes qu'ils consomment. Il est en effet frit tout entier, sans que les entrailles aient été ôtées. Comme les mangeurs ne possèdent pas de couteau, l'enfant a été déchiré en morceaux ; il a ensuite été englouti avec tant d'avidité qu'il n'en reste plus rien, pas même les os. Autant de caractéristiques qui éloignent ce repas sabbatique d'une commensalité humaine et l'assimilent à la dévoration d'une proie par des bêtes carnassières. On peut même avancer l'hypothèse que ce prisme est celui avec lequel il faut envisager l'étrange réponse consignée par le procès-verbal quand les juges demandent à Antonia si ce garçon avait bon goût : si elle compare la chair d'un enfant à celle d'un chevreau, c'est peut-être que la sorcière est suffisamment animalisée, transformée en bête brute pour ne plus faire nettement la différence entre un humain et un animal ; pour être capable, « à la manière des loups », de dévorer de la chair humaine aussi bien que celle d'une quelconque pièce de bétail.

Enfin, on veut souligner entre l'interrogatoire d'Antonia et la *Vauderye de Lyonois en brief* un point commun qui n'est pas dénué d'intérêt : c'est dans les deux cas la notion de fadeur, de manque de sel. Dans le traité lyonnais, la viande et le breuvage noir sont tous deux qualifiés d'insipide (*insipidus*) tandis que le pain est décrit comme « *ab omni bono sapore alienum* », c'est-à-dire, littéralement, étranger à de toute bonne saveur[35]. Antonia Javeydan, pour sa part, rapporte qu'à son repas sabbatique il n'y avait ni pain, ni sel, ni rien de ce qui est nécessaire (« *nec panem, nec sal, nec alia necessaria* »)[36]. Or le sel est bien souvent compris compris comme un élément du sacré : souvent présent dans les rituels chrétiens, il y symbolise la pureté et l'alliance avec Dieu[37]. En outre, Giacomo Todeschini montre comment, dans le Nouveau Testament, la notion de manque de sel et d'insipidité, appliquée à Judas, est une métaphore pour désigner la stupidité animale qui l'empêche de comprendre la valeur des choses et de prendre part à la logique économique du salut[38]. De même, dans les écrits des Pères de l'Église, le sel comme métaphore de la foi et du charisme apostolique s'oppose à l'insipidité des hérétiques et des hommes impies, cette notion désignant la sottise de ceux qui sont entièrement charnels, aucunement spirituels, et qui de ce fait relèvent davantage de l'animalité que de l'humanité[39]. Sachant que les écrits sur le sabbat puisent largement dans une

35 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 191.
36 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 896-897.
37 Viallet L., *Sorcières ! La Grande Chasse*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 56. Les festins sabbatiques sans sel, précise l'auteur, se retrouvent dans des procès plus tardifs.
38 Todeschini G., *Come Giuda. La gente comune et i giochi dell'economica all'inizio dell'epoca moderna,* Il Mulino, Bologne, 2011, p. 33-34.
39 Éléments tirés de la communication de Valentina Toneatto (*Les fondements lexicaux patristiques des stéréotypes sur les hérétiques)* lors de la deuxième journée d'étude consacrée aux *Marges de l'hérésie*, le 16 novembre 2012 à l'université Rennes 2.

tradition hérésiologique beaucoup plus ancienne, on pourrait supposer que ces aliments insipides reflètent en quelque sorte la nature des sorciers : dénués de l'intelligence spirituelle des chrétiens, entièrement du côté de la chair, ils sont dans un état de bêtise brute qui les rabaisse au rang des animaux. Et c'est aussi probablement dans le sens d'une animalisation qu'il faut comprendre l'absence de pain dans le procès d'Antonia : outre sa symbolique chrétienne évidente, c'est par excellence l'aliment « élaboré » qui signe l'humanité et la civilisation[40].

Si, comme on l'a montré plus haut, de nombreuses sources font ce rapprochement entre sorciers et bêtes via le cannibalisme et l'orgie sexuelle, c'est toutefois une minorité qui prolonge cette assimilation par le moyen d'un repas fruste, avec des viandes crues, insipides ou immondes. La plupart montrent les sorciers festoyant de bonnes viandes rôties, mentionnant même parfois des tables dressées et chargées de mets. C'est donc vers d'autres types de références qu'il faut peut-être se tourner. Toutefois, il n'est pas dit que le procédé consistant en l'inversion de codes et de normes alimentaires ne fonctionne pas également dans ces « beaux sabbats ». Si les repas frustes dont nous avons parlé peuvent être envisagés comme le moyen d'une assimilation des sorciers à des bêtes dévorant des proies, les banquets plantureux au sabbat constituent peut-être le reflet en mauvaise part d'autres types de festin.

Entre Paradis, Terre et Enfer : d'un banquet à un autre

Le repas sabbatique, quand il adopte la forme d'un lieu où se concentrent les réjouissances – notamment les plaisirs du goût, de l'abondance alimentaire ou d'une joyeuse compagnie – invite à s'interroger sur la possibilité d'établir quelques liens avec d'autres cadres où l'on peut trouver ou imaginer des tables richement garnies. Dans une approche que nous envisageons, non comme opposée, mais complémentaire à celle que nous venons juste de mener, on abordera successivement les rapprochements possibles entre le repas sabbatique et les banquets princiers, puis le sabbat en lien avec le thème du paradis alimentaire.

40 Laurioux B., *Manger au Moyen Âge, op. cit.,* p. 125.

Banquet sabbatique et banquet princier

Plusieurs éléments permettent de relier le banquet du sabbat aux banquets aristocratiques et notamment princiers. Les dimensions les plus évidentes sont sans doute, d'une part, l'abondance qui revient très souvent dans nos descriptions, que ce soit dans le cadre du pillage de caves ou dans le banquet sabbatique lui-même ; et, d'autre part, l'aspect festif et l'accent mis sur les plaisirs avec la bonne chère (qu'ont pu préparer des cuisiniers)[41], la musique, la danse, et une joyeuse compagnie. On a déjà largement développé cet aspect du sabbat au cours de notre troisième chapitre[42], aussi nous dispensons-nous de revenir dessus. Il suffira de rappeler que ces « beaux » aspects du sabbat se retrouvent – de manière plus ou moins développée – dans tous les types de sources dépeignant le sabbat : traités aussi bien que procès-verbaux, chroniques aussi bien que poème, et ceci sur toute la période que nous étudions. On rappelle aussi que dans notre corpus, les sources concevant le banquet sabbatique de manière « positive », avec tous les guillemets qui s'imposent, sont majoritaires par rapport à celles qui le décrivent négativement.

L'abondance et l'atmosphère festive ne sont certes pas l'apanage des festins des grands : tout repas de réjouissances tend en effet à réunir ces caractéristiques – même si la présence de cuisiniers dénote un contexte au minimum un milieu social aisé. D'autres caractéristiques, cependant, semblent davantage tirer le repas sabbatique du côté des fêtes princières. Parmi elles, il y a évidemment la présence du personnage qui fait office de prince, et donc ici le diable, que quelques textes montrent trônant au milieu de ses adeptes au moment du repas. Là encore, nous abrégeons notre propos puisque nous avons déjà évoqué ceci au chapitre précédent[43]. Rappelons simplement que le diable siège sur un trône et est explicitement désigné comme *princeps* dans le traité de Claude Tholosan[44] ; en outre, il est également doté d'un trône et même comparé à un roi, par l'expression « *uelut rex* », dans le *Chronicon* de Zantfliet[45]. Cette position de suprématie se retrouve dans une moindre mesure avec la *Recollectio* d'Arras, où le démon qui dirige le sabbat occupe un « siège élevé […] à la tête de l'assemblée »[46] ; et dans la plaidoirie du 21 mai 1461, pour la cause de Colard de

41 Voir le tableau sur le cadre matériel du banquet, en annexes p. 296.
42 Voir chapitre 3, p. 132 et suivantes.
43 Voir chapitre 4, p. 153.
44 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.
45 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.
46 *« sede eleuata […] in capite congregacionis situata ».* Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.

Beaufort[47] où le diable préside à table. Par ailleurs, dans toutes ces sources, il reçoit l'hommage des présents avant ou après le banquet. De fait, ce n'est sans doute pas un hasard si le dossier de la Vauderie d'Arras est celui dans lequel cet aspect prend le plus d'importance. Cette affaire est l'une de celles dans lesquelles la secte des sorciers est le plus nettement perçue comme visant à conquérir le pouvoir, ce qui est clairement à mettre en lien avec les enjeux politiques de l'affaire[48]. Or la table est bien le lieu d'un langage du pouvoir : le prince qui donne un banquet montre sa puissance et sa richesse ; et il assume aussi de cette manière le rôle nourricier très anciennement attribué au souverain[49]. Par ailleurs, manger à la table d'un seigneur engage également les individus[50] : de ce fait, il ne paraît pas absurde de supposer que, dans l'esprit des auteurs et des juges, la participation des sorciers au banquet sabbatique contribue à concrétiser, outre l'hommage au diable et le don d'un tribut, l'entrée des impétrants dans la secte – une idée sur laquelle on sera amenée à revenir plus longuement[51].

Mais on souhaite surtout s'intéresser ici au menu des banquets sabbatiques, qui peut sans doute nous permettre de souligner ce lien avec le modèle du banquet princier. Le lecteur se souviendra qu'au cours du troisième chapitre, on avait relevé, d'une part, une très nette prépondérance du vin et de la viande, et d'autre part, une dizaine de mentions de pain, surtout dans les procès et quasiment toujours avec le pain et la viande[52]. Ceci établi, il devient difficile de ne pas songer à ce qu'Alban Gautier appelle le « triangle alimentaire médiéval pain/vin/viande qui, s'il représente l'idéal de toute une société, appartient à l'alimentation seigneuriale plus qu'à toute autre catégorie sociale »[53]. Si le pain constitue la base céréalière de l'alimentation de toute la société (les différences sociales s'exprimant à travers les céréales utilisées pour le fabriquer), la viande continue à la fin du Moyen Âge à symboliser la richesse, la puissance, le prestige : c'est symboliquement la nourriture de la noblesse guerrière. C'est aussi l'aliment qui fait rêver et saliver les moins riches, notamment parce qu'il est gras, dans un monde souvent marqué par la pénurie de graisse et un régime maigre[54]. Les derniers siècles

47 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 570.
48 Voir à ce sujet Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*
49 Laurioux B., *Manger au Moyen Âge, op. cit.,* p. 129-130.
50 Voir aussi Albert J.-M., *Aux tables du pouvoir. Des banquets grecs à l'Élysée*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 67-70.
51 Nous aborderons ce sujet au cours du chapitre 7.
52 Le lecteur peut également se reporter au tableau récapitulatif des aliments dans nos sources, p. 296.
53 Gautier A., *Alimentations médiévales (Ve-XVIe siècle)*, Paris, Ellipses, 2009, p. 78. Voir aussi Albert J.-M., *Aux tables du pouvoir, op. cit,* p. 72-73.
54 Quellier F., *Gourmandise*, *op. cit.*, p. 56.

médiévaux voient probablement s'élargir le cercle des catégories sociales y ayant accès, mais dans l'alimentation des pauvres les végétaux tiennent toujours la plus grande place[55], tandis qu'au contraire les nobles consomment toujours beaucoup plus de viande que les autres[56]. Le vin, enfin, est la boisson par excellence, que boivent tous ceux qui peuvent s'en procurer régulièrement – à des coûts et des qualités évidemment extrêmement variables. On se méfie de l'eau, à cause du problème de sa propreté bien sûr, mais surtout parce qu'elle ne nourrit pas le corps. C'est aussi la boisson de la modération et de la pénitence : au triangle pain/vin/viande s'oppose le triangle pénitentiel pain/eau/végétaux[57]. On en boit évidemment, mais coupée de vin, dans la soupe ou dans la bière, cette dernière étant surtout considérée comme un pis-aller et réservée aux tables populaires[58].

Outre cette relative coïncidence entre les aliments que l'on trouve respectivement sur les tables sorcières et nobiliaires, on doit faire remarquer qu'un autre paramètre tend à tirer symboliquement le repas sabbatique dans le sens d'un banquet seigneurial perverti : c'est le mode de cuisson des viandes. Dans notre troisième chapitre, on avait rapidement mené l'enquête à ce sujet, aboutissant à des résultats que nous rappelons de manière synthétique au moyen de ce petit tableau :

Mode de cuisson des viandes	Nombre de sources
Rôti	11
Bouilli	4
Brochettes	2
Grillé	1
Friture à l'huile	1

Tableau 7: Modes de cuisson des viandes consommées au sabbat

La prépondérance du rôti est donc nette, et plus nette encore quand on lui associe les viandes grillées ou en brochette. Le grillé, en effet, ne se différencie du rôti que par un moindre éloignement de la viande et du feu[59] ; quant à la préparation en brochette – que l'on a mentionnée telle quelle dans le tableau car la source ne donne pas plus de détails –, on doit

55 Flandrin J.-L. et Lambert C., *Fêtes gourmandes au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1998, p. 14.
56 Gautier A., *Alimentations médiévales (Ve-XVIe siècle)*, *op. cit.*, p. 94-95.
57 *Idem*, p. 78.
58 Verdon J., *Boire au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2002, p. 69 ; dans un second temps, voir Gautier A., *Alimentations médiévales (Ve-XVIe siècle)*, *op. cit.*, p.79.
59 Lévi-Strauss C., « Le triangle culinaire », *L'Arc,* n°26, 1965, p. 19-29.

supposer qu'elle signifie en réalité une cuisson rôtie ou plus probablement grillée. Or, la cuisson rôtie est représentative des alimentations seigneuriales. Non que l'on ne trouve que des « rôts » sur les tables princières : bien sûr, il y a aussi des potages (c'est-à-dire des mets constitués d'aliments bouillis et dont la consistance va de nos soupes à nos viandes en sauces), des pâtés ou encore des tourtes[60]. Toutefois, à la fin du Moyen Âge, le rôtissage devient la préparation favorite dans les cuisines des grands d'Occident : la présence de rôts sur les tables signale la puissance et le prestige de celui qui donne le banquet[61]. Elle symbolise donc aussi l'alimentation des nobles, tandis que le bouilli est le mode de cuisson des moins riches, qui visent à l'économie : la cuisson à l'eau dans un pot permet en effet de conserver entièrement les sucs de la viande et de n'en pas perdre la graisse, un souci que les plus fortunés ne connaissent pas. Comme l'a montré Claude Lévi-Strauss, rôti et bouilli s'opposent, le premier étant notamment associé aux mœurs aristocratiques, à leur nécessaire prodigalité, à l'exo-cuisine (destinée aux invités), tandis que le second est populaire, économe et renvoie à l'endo-cuisine (destinée à la famille)[62].

Ce jeu de références avec le modèle du banquet princier fonctionne évidemment plus ou moins bien selon les sources. En particulier, les textes relatifs à la Vauderie d'Arras donnent des éléments qui s'insèrent bien dans ce cadre. Non seulement parce que, comme on l'a vu, la *Recollectio*, la plaidoirie du 21 mai 1461 et surtout le *Chronicon* donnent au diable une position éminente voire royale ; mais aussi à cause des nourritures mentionnés dans les sources de ce dossier. La *Recollectio* mentionne en particulier du veau rôti, un type de viande que l'on trouve surtout sur les tables seigneuriales[63]. On se rappelle que, dans la plaidoirie du 25 janvier 1462, où sont rappelés les aveux fait par Robert de Vaux, ce dernier affirmait avoir « mengé beouf et mouton roty, bu vin vermeil et mengé pain »[64], ce qui correspond tout à fait au triangle alimentaire aristocratique évoqué ci-dessus. En outre, l'audience du 26 février 1463 rapporte que Jean Taquet – encore l'un des « Vaudois d'Arras » – avait avoué sa

60 Ravoire F. et Dietrich A. (dir), *La cuisine et la table dans la France de la fin du Moyen Âge,* Caen, Publications du CRAHM, 2009, p. 29-30.

61 Albert J.-M., *Aux tables du pouvoir, op. cit,* p. 73.

62 Lévi-Strauss C., « Le triangle culinaire », *art. cit.*, p. 22-23.

63 Audoin-Rouzeau F., « L'alimentation carnée dans l'Occident antique, médiéval et moderne. Identités culturelles, sociales et régionales à travers le temps », dans Bruegel Martin, Laurioux Bruno (dir.), *Histoire et identités alimentaires en Europe*, Paris, Hachette, 2002, p. 77-100.

64 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 592.

participation à un repas sabbatique tenu dans un bois, où il y avait de la vaisselle d'argent[65]. Or l'utilisation de métaux précieux pour les objets de table constitue, on s'en doute, une caractéristique des milieux très aisés, si ce n'est seigneuriaux voire princiers[66]. Les sources de la Vauderie d'Arras restent cependant les seules pour lesquelles on peut établir aussi loin la comparaison. Le *Vt magorum* de Claude Tholosan, parce qu'il montre le diable trônant dans la cave pillée au milieu de ses sectateurs[67], atteint aussi cette dimension, mais il y a trop peu de détails sur les aliments pour que l'on puisse aller plus loin dans l'interprétation. D'autres procès présentent un cadre matériel assez riche et des mets *a priori* appétissants, mais l'aspect aristocratique ne va guère au-delà du type de mets présentés : c'est notamment le cas des procès de Guillaume Girod et de Jaquet Durier. Le premier évoque « de jolies nappes et tables, comme on en a coutume dans ce monde », sur lesquelles les sorciers mangent de l'excellente viande rôtie et boivent du vin blanc et rouge[68]. Le second mentionne une table dressée sur des tréteaux – comme c'était alors toujours le cas – couverte d'une nappe, sur laquelle se trouvent du pain, du vin et de bonnes brochettes de porc et d'agneau[69]. Dans les deux cas, il s'agit des premiers aveux des accusés, avant qu'on ne les pousse à confesser le cannibalisme, mettant ainsi en avant la nature immonde, pervertie de ce banquet.

Par ailleurs, on doit s'interroger sur la raison qui fait qu'à une exception près (la *Vauderye de Lyonois en brief*), seuls les procès-verbaux d'interrogatoires mentionnent le pain, de sorte que cet aliment, pourtant le plus commun qui soit, n'apparaît que dans moins d'un tiers de nos sources. On peut assez raisonnablement penser, comme on l'a suggéré plus haut, que le pain est un aliment que les accusés citent facilement quand ils sont interrogés sur la nature des nourritures consommées au banquet du diable. Tous, pourtant, ne le font pas : huit seulement sur vingt procès-verbaux. En revanche et à l'instar des textes plus théoriques, tous mentionnent la viande et onze citent le vin. Faut-il alors penser que les interrogés répondent aux attentes des juges en parlant surtout de viande ? Ou encore qu'ils évoquent d'abord et le plus souvent l'aliment qui leur semble le plus devoir prendre place à la table de celui dont on l'assemblée est décrite comme un lieu de faste et de plaisir ? La viande, aliment gras, aliment de riche auquel tous sont loin d'avoir quotidiennement accès, occuperait aisément ce rôle. On

65 *Idem*, p. 603.
66 Albert J.-M., *Aux tables du pouvoir, op. cit.,* p. 78-79.
67 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.
68 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 220-223.
69 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 210-211.

remarque en effet que d'assez nombreuses sources, surtout les textes « doctrinaux » mais aussi dans une moindre mesure les sources judiciaires, ont tendance à faire du sabbat une sorte de paradis (du moins à première vue) où, du côté de l'alimentation, les nourritures carnées prennent une place de premier ordre, et où le pain se fait beaucoup moins présent.

Le sabbat, un « paradis terrestre » ?

Le thème du paradis alimentaire, à la fin du Moyen Âge, est notamment représenté par le mythe du pays de Cocagne, lequel a tout récemment fait l'objet d'une étude très complète de Hilário Franco Júnior[70]. À partir du milieu du XIIIe siècle avec le *Fabliau de Cocagne*, texte français qui constitue la plus ancienne apparition connue de cet imaginaire dans la littérature, les descriptions de cette contrée utopique répètent une série de motifs stéréotypés qui s'organisent pour l'essentiel, justement, autour de l'idée d'un lieu où la nourriture se trouve en quantité illimitée, où l'on peut boire et manger gratuitement à satiété[71]. Or, certains éléments du sabbat et surtout du banquet entrent en résonance avec les merveilles de la Cocagne, ce qui nous pousse à nous pencher un peu plus longuement sur les rapprochements possibles entre les deux. On a déjà esquissé des liens entre l'abondance sabbatique et celle qui est nécessairement de mise dans les banquets des grands. La profusion alimentaire au sabbat peut aussi être rapprochée de celle qui règne en Cocagne, en ce sens qu'elle est parfois dépeinte comme ce qu'on serait tenté d'appeler une abondance « magique ». Par exemple, si le vin qui jaillit d'un tronc ou d'un rocher dans les procès de Pierre Chavaz et Jaquet Durier semble bien être le résultat d'un pillage de cave à distance[72], il n'en rappelle pas moins les sources et rivières de vin qu'évoquent plusieurs textes consacrés à cette contrée mythique[73]. Comme en Cocagne, la nourriture au sabbat est parfois figurée comme inépuisable : on pense au pillage de caves décrit par Tholosan, où les sorciers pensent qu'ils boivent et mangent sans que les

70 Franco Júnior H., *Cocagne. Histoire d'un pays imaginaire*, Paris, Les Éditions Arkhê, 2013.

71 Delpech F., « Aspects des pays de Cocagne. Programme pour une recherche », dans Lafond J. et Redondo A., *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe au milieu du XVIIe. Colloque international tenu à Tours, 17-19 novembre 1977*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1979, p. 35-48.

72 *Procès de Jaquet Durier,* dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 230-231 ; *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 48-49.

73 Delumeau J. (dir.), *La mort des pays de Cocagne. Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976, p. 12-13. Le rapprochement entre ces procès et la Cocagne est d'ailleurs esquissé par Martine Ostorero (*Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 78).

vivres et le vin ne diminuent[74]. De la même façon, le *Fabliau de Cocagne* décrit des tables dressées dans les rues, où chacun peut se servir tant qu'il veut[75], sans que visiblement personne les ait installées puisque là-bas personne ne travaille[76] : on pense alors aux tables qui apparaissent magiquement sur un geste du diable dans la *Recollectio*[77] et le *Chronicon* de Zantfliet[78], ou encore à celles que trouvent, toutes prêtes et chargées de mets, les Vaudois d'Arras dans la description de Jacques Du Clercq[79]. On a déjà évoqué l'aspect festif du sabbat, aussi n'y revenons-nous pas plus longuement, mais il faut préciser que cet élément peut également servir de base à un rapprochement avec la Cocagne, pays de fête perpétuelle[80].

Il faut surtout insister sur un lien à faire entre le sabbat et le pays de Cocagne dans leur rapport avec la norme et l'interdit. Dans le *Fabliau de Cocagne*, l'auteur explique que rien n'est interdit : il n'est pas de norme ni de loi à outrepasser. En particulier, chacun peut manger ce qu'il trouve là-bas autant qu'il le souhaite, aussi souvent qu'il le désire, et chacun peut satisfaire ses désirs charnels avec qui bon lui semble. Comme l'explique Hilário Franco Júnior, une sexualité animale y est valorisée ; l'interdit de l'inceste n'existe pas, tous y font l'amour pour le plaisir et seules les relations homosexuelles demeurent tabou[81]. Le lecteur aura bien compris que les domaines qui sont explicitement désignés comme absolument libres de toutes restrictions en Cocagne sont justement ceux sur lesquels l'Église fait peser de lourdes contraintes : le calendrier chrétien des jeûnes (compris à la fois comme privation alimentaire et abstinence sexuelle) restreint fortement les pratiques alimentaires et sexuelles, sans même parler pour ces dernières des interdits permanents qui réduisent drastiquement le choix des partenaires et des positions[82]. Le sabbat, de son côté, se caractérise par la violation quasiment systématique des normes et des lois qui doivent régler la vie des chrétiens, surtout dans le

74 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.
75 Franco Júnior H., *Cocagne. op. cit.,* p. 33.
76 *Idem*, p. 121.
77 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.
78 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502.
79 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 19.
80 Franco Júnior H., *Cocagne*, *op. cit.,* p. 130.
81 *Idem*, p. 225-232.
82 À ce sujet, se reporter à Flandrin J.-L., *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle),* Paris, Éditions du Seuil, 1983. Voir aussi Laurioux B., *Manger au Moyen Âge, op. cit.,* p. 101-112. En réaction à une certaine insécurité alimentaire qui caractérise l'époque, à ces nombreuses restrictions d'ordre religieux, l'imaginaire du pays de Cocagne se comprend comme un rêve compensatoire, de la même façon que la fête de Carnaval est un moment compensatoire du jeûne et en particulier du long jeûne de Carême. Le Carnaval, en raison aussi de son aspect exutoire, donne lieu à un des rituels d'inversion et à des excès alimentaires, par ailleurs combattus par l'Église.

domaine du plaisir et en particulier en ce qui concerne les plaisirs charnels. Les normes tant alimentaires que sexuelles y sont allègrement transgressées par les sorciers, fréquemment sur ordre du diable, mais les sources laissent entendre que cela correspond aussi, le plus souvent, à leurs désirs. Les plaisirs charnels, cependant, ne sont pas les seuls à être visés par ce processus d'inversion, même s'ils en forment la composante essentielle. Ainsi, Pierre Chavaz rapporte que les sorciers jouent aux dés[83] dans la « synagogue », ce qui est à mettre en lien avec, d'une part, les motifs qui auraient conduit Pierre à prêter allégeance au diable (il est criblé de dettes, ayant perdu son argent au jeu) et, d'autre part, l'interdiction des jeux de cartes et de hasard, maintes fois formulée par les autorités civiles et religieuses[84]. Tout se passe donc comme si, au sabbat, espace et temps où, dans leur folie, les sorciers acceptent le commandement du diable, les normes et les valeurs se trouvaient inversées. De ce fait, le sabbat peut adopter à l'instar du pays de Cocagne la figure d'un paradis des plaisirs du corps qui est aussi en quelque sorte un monde à l'envers. Entre les deux réside pourtant une différence fondamentale : les Cocagniens en leur pays ne violent aucune loi car il n'en existe aucune. L'imaginaire du sabbat, au contraire, postule que les sorciers, en délaissant sciemment Dieu pour devenir sujets du diable, savent pertinemment offenser par leurs pratiques la majesté divine.

Revenons à un sujet plus proprement alimentaire et penchons-nous maintenant sur ce que mangent les Cocagniens. Car il est particulièrement intéressant de noter que la présence et l'absence de certains aliments dans la plus ancienne description du pays de Cocagne coïncident dans une large mesure avec ce que l'on a constaté plus haut[85] en ce qui concerne le sabbat. Les analyses menées par Hilário Franco Júnior sur le *Fabliau de Cocagne*[86] nous paraissent très à même de stimuler les nôtres. Car, à première vue, le menu cocagnien semble relativement proche du menu sabbatique ; ou plutôt, *l'absence* notable de certains aliments en Cocagne fait dans une large mesure écho avec ce que l'on a pu voir dans le sabbat. Le *Fabliau de Cocagne,* en effet, ne mentionne ni pain, ni végétaux (plantes, fruits et légumes), ni fromage ; les épices et condiments manquent absolument, à l'exception de l'ail[87]. On n'y boit

83 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 48-49 et 54-55.

84 Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 80-82.

85 Se reporter si besoin au chapitre 3.

86 Franco Júnior H., *Cocagne. Histoire d'un pays imaginaire*, *op. cit.,* p. 87-110.

87 La présence de l'ail comme seul aromate cité à la fois dans nos sources sur le sabbat et dans le *Fabliau de Cocagne* nous laisse perplexe. S'agit-il ou non d'une coïncidence ? Si non, quelle explication avancer pour cette exceptionnalité de l'ail ? Voilà des questions auxquelles il nous reste très difficile de répondre.

ni lait, ni eau, ni bière, mais seulement du vin. Les seuls aliments présents sont la viande (essentiellement le porc mais sont aussi cités l'oie, le cerf, les oiseaux sauvages), le poisson et une sorte de dessert, le flan. On mettra cependant à part ce dernier car il n'est pas disponible toute l'année : il tombe du ciel en pluie, mais seulement en période de Carême. Hilário Franco Júnior avance, pour expliquer l'absence du pain, des végétaux et du fromage, qu'il s'agit sans doute d'aliments trop communs, trop ordinaires pour figurer dans un pays aussi extraordinaire que la Cocagne ; ils seraient aussi symboliques d'une alimentation plutôt paysanne, pauvre, monotone. La même hypothèse est avancée pour expliquer l'absence de lait, d'eau et de bière : ces breuvages, seuls les consomment ceux qui ne peuvent régulièrement s'approvisionner en vin à la fin du Moyen Âge. Pour Hilário Franco Júnior, l'absence du pain pourrait aussi s'expliquer par une critique envers la cléricalisation de la société : depuis le concile de Latran IV, les laïcs communient au pain (absent du pays de Cocagne) et pas au vin (qui y est abondant). Ces hypothèses, à dire vrai, nous semblent aussi pouvoir s'appliquer en partie au sabbat. Si celui-ci prend à l'occasion les traits d'un paradis alimentaire, il semble logique que des aliments trop communs n'apparaissent pas, ou du moins qu'ils n'apparaissent qu'assez rarement comme c'est le cas pour le pain, l'eau, la bière. Et le conventicule diabolique se conçoit suffisamment comme un lieu de négation des rites chrétiens[88] pour contribuer à expliquer que le pain y apparaisse peu, et presque exclusivement dans les sources moins « doctrinales » que sont les procès. La *Vauderye de Lyonois en brief* est le seul traité à mentionner le pain, mais celui-ci est dit noir, grossier et de mauvaise saveur[89] ; en outre, l'utilisation de *manducare* (mâcher, mastiquer) pour désigner sa consommation par les sorciers renvoie sans doute aussi à un processus d'inversion, car ce verbe est celui qu'on utilise généralement pour évoquer la consommation de l'hostie, or il est ici appliqué à un pain peu ragoûtant et très suspect.

En ce qui concerne les aliments présents dans les menus sabbatique et cocagnien, si le vin et la viande font l'unanimité, le poisson constitue une différence majeure. En effet, il est très présent en Cocagne[90] – surtout, semble-t-il, des poissons de luxe tels que l'esturgeon, le saumon ou l'alose, ce qui explique sa présence parmi les délices de Cocagne – alors qu'une

88 On reviendra beaucoup plus longuement sur ce sujet dans le chapitre suivant.
89 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 190.
90 Franco Júnior H., *Cocagne op. cit.,* p. 102 ; et Delumeau J. (dir.), *La mort des pays de Cocagne, op. cit.,* p. 12-13.

seule des sources de notre corpus le mentionne. Hilário Franco Júnior explique cette présence en Cocagne par le fait que la consommation de poisson, perçu comme « un symbole christologique, était une forme de communion laïque et quotidienne avec la Divinité »[91] ; malgré ce qui ressemble fort, dans le fabliau, à un certain anticléricalisme, les Cocagniens ne rejettent aucunement le Dieu chrétien. C'est sans doute la différence majeure entre la Cocagne et le sabbat : les gens de Cocagne sont bons et courtois, leur pays est véritablement heureux et présenté comme béni de Dieu[92]. Tout le contraire des sorciers, donc, qui, pour leur part, ne sauraient consommer dans une large mesure la chair d'un animal symbolisant le Christ qu'ils ont renié pour rejoindre le camp du diable. En fait, si le poisson apparaît dans la *Recollectio*[93], c'est sans doute parce qu'il fait ici figure d'un mets raffiné, d'un plat de luxe. Car, de manière plus générale, le poisson est avant tout l'aliment du jeûne, l'aliment « maigre » par excellence : en particulier le hareng qui, pour beaucoup, remplaçait la viande pendant les nombreux jours où le calendrier chrétien interdisait la consommation de viande (au moins une centaine par an, selon les calculs de Bruno Laurioux[94]). Or, le sabbat est fondamentalement un anti-jeûne. D'abord, évidemment, parce qu'on y consomme en particulier l'aliment que vise spécifiquement la pratique du jeûne. En effet, à la fin du Moyen Âge, jeûner signifie surtout s'abstenir de manger de la viande – même si, en temps de Carême, l'on se prive également des autres aliments produits par les animaux à viande : graisses animales, laitages et œufs. La viande, on l'a vu, est supposée provoquer la luxure, contrairement au poisson considéré comme un aliment « froid » et qui donc doit attiédir les désirs charnels. Car au fond, c'est bien de cela qu'il s'agit : on jeûne pour se purifier et expier ses péchés, pour maîtriser sa chair et préparer son âme au service de Dieu[95]. De fait, en temps de jeûne, on doit aussi se passer de relations sexuelles[96]. En définitive, jeûner c'est s'abstenir de consommer de la chair, que ce soit sur le plan alimentaire ou sexuel. Or au sabbat, c'est tout le contraire qui se produit. Les sorciers consomment en abondance des aliments qui embrasent leurs désirs – l'auteur de la *Recollectio* évoque même une promiscuité de table entre hommes et femmes dont on devine qu'elle lui déplaît[97] – et copulent ensuite sans ordre apparent, en transgressant allègrement les

91 Franco Júnior H., *Cocagne*, *op. cit.,* p. 112.
92 *Idem*, p. 31.
93 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.
94 Laurioux B., *Manger au Moyen Âge, op. cit.*, p. 108-109.
95 Flandrin J.-L., *Un temps pour embrasser, op. cit.,* p. 106 *;* au sujet du jeûne, voir aussi Bynum C., *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 59-73.
96 Flandrin J.-L., *Un temps pour embrasser, op. cit.,* p. 8-9.
97 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.

règles qui doivent régir la sexualité des fidèles : le sabbat, c'est l'excès, le désordre, la démesure, ce que l'Anonyme d'Arras met bien en avant dans sa *Recollectio*, en soulignant qu'au sabbat les sorciers plaisantent et se réjouissent excessivement (*excessive*)[98]. C'est bien l'excès des plaisirs charnels et terrestres qui est atteint au sabbat.

De la même façon que la Cocagne, à cause de l'abondance (notamment alimentaire) qui y règne et de la liberté dont on y jouit, est désigné comme un pays merveilleux, jusqu'à même être comparé – rarement, il est vrai – au paradis terrestre[99], le sabbat est désigné dans la *Recollectio* comme une sorte de vision du paradis[100]. Hâtons-nous de préciser, toutefois, que c'est le démon qui établit cette comparaison ; cette dernière ne saurait donc n'être que fausse, trompeuse. Ce n'est pas un hasard si c'est dans ce texte qu'est ainsi évoqué le conventicule diabolique : c'est probablement celle de nos sources qui pousse le plus loin l'aspect subversif du sabbat, et qui met le plus l'accent sur les jouissances qu'offre le sabbat, jusqu'à montrer le plaisir sexuel des sorciers décuplé par des substances excitantes. De ce fait, le banquet rend alors plus tangible le « paradis » du diable. Comme on le voit dans une sorte de prêche que le démon présidant le sabbat délivre à ses sectateurs, le repas fait partie des plaisirs procurés par l'Ennemi à ses sectateurs, de sorte que « rien de nécessaire ne leur manque ». L'idée prend place dans un saisissant paragraphe où sont rejetés la suprématie de Dieu – Lucifer prenant sa place –, l'immortalité de l'âme et donc son devenir après la mort :

> Subinde predicacionis formam obseruans uel quasi, persuadet recepte et ceteris presentibus in qualibet congregacione, quod quicquid, ut dicit, menciantur et falso predicent doctores in predicatores in mundo, non est deus alius preter suum principem Luciferum, qui summus est deus, et ipsi omnes dii sunt et immortales, anima uero hominis interit cum corpore, quemadmodum canis et cuiuslibet bruti, neque post mortem restat calidum aut frigidum, uel delicie aut afflictiones, paradisus aut infernus, sed sola illa est paradisus, quam in suis congregacionibus ostendit, ut dicit, ubi omnes uoluptates pro nutu habentur, et transsitus uoluptuosus est uiris eciam in eadem congregacione de muliere in mulierem et suo modo mulieribus, ubi epulantur et locundantur, qui intersunt in congregacionibus, et nichil necessarium eis deest[101].

98 *Idem.*

99 Delumeau J. (dir.), *La mort des pays de Cocagne, op. cit.,* p. 12-13.

100 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 160.

101 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 160.

« Souvent, en observant la forme des prédications ou presque, il persuade l'impétrante et le reste des présents dans cette congrégation que, comme il le dit, les docteurs et les prédicateurs dans le monde mentent et prêchent faussement ; qu'il n'y a pas d'autre dieu que son prince Lucifer, qui est le dieu suprême, que ceux-ci sont tous dieux et immortels, qu'en réalité l'âme de l'homme meurt avec le corps comme celle du chien et de n'importe quelle bête ; qu'après la mort il ne reste ni chaleur ni froidure, ni délices ni affliction, ni paradis ni enfer ; mais que ce monde est le paradis, qu'il leur montre dans ses assemblées, comme il dit, où tous les

D'ailleurs, dans la *Recollectio*, le diable (le « prince Lucifer ») se pose d'autant plus en rival de Dieu – il en est presque le double inversé – qu'il n'intervient pas dans le sabbat. Comme le souligne Franck Mercier, toute la cérémonie dans ce sabbat est dirigée par ce démon principal, qui n'est que le représentant autorisé de l'Ennemi : « si le "prince des Ténèbres", dans sa transcendance, son autorité absolue, est bien le seul référent auquel s'accroche la fidélité des sorciers, celui-ci reste invisible, comme retiré dans le silence inquiétant et impénétrable d'une majesté maléfique »[102]. Le discours du démon, qu'il délivre en imitant la manière des prédicateurs, articule donc le sabbat à l'opinion hétérodoxe. La notion qu'il n'y a aucune vie après la mort et qu'il faudrait donc profiter sur terre des plaisirs qu'on y peut trouver constitue évidemment une croyance hérétique : on voit ici que l'hérésie, si elle se traduit désormais aussi en actes, continue à s'exprimer sous la forme de pensées déviantes. Ce fait prend une certaine importance dans le dossier de sources de la Vauderie d'Arras. On a vu que la *Recollectio* le mentionnait, mais c'est aussi le cas de Corneille de Zantfliet :

> Sedebat ibidem uelut rex in throno diabolus procerae staturae, tum omnes cum adoratione inclinabant ; asserens omnia uana esse et mendacia quae dicebantur a clericis et praedicatoribus, nec esse aliam uitam nisi istam praesentem, in qua debebant uti deliciis et uoluptatibus corporis, et hujusmodi multa docebat eos in detestationem Christianae fidei et promotionem suarum errorum[103].

Et le moine liégeois d'enchaîner sur la description du banquet et de l'orgie sabbatique. On trouve enfin une ébauche de la même idée dans la chronique de Jacques Du Clercq : « [Le diable] leur disoit qu'il n'estoit point d'autre vie que celle où nous sommes, et qu'ils n'avoient point d'âme »[104]. Dans les trois cas, quoique Du Clercq ne développe pas ce thème aussi loin que les deux autres, l'affirmation de ce qu'il n'y a aucune vie après la mort pousse les sorciers à jouir sur terre des plaisirs des sens, plaisirs qui leur sont offerts au sabbat. De cette façon, l'assemblée du diable se substitue en quelque sorte au paradis attendu et espéré par les chrétiens dans l'au-delà : dans la croyance (erronée, cela va de soi) des sorciers, le seul paradis existant serait terrestre. En réalité, toutefois, il est patent que ce « paradis diabolique »

plaisirs se trouvent à volonté, où le passage de femme en femme est voluptueux aux hommes et réciproquement, où ceux qui sont dans ces assemblées festoient et se réjouissent, et rien de nécessaire ne leur manque. »

102 Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 83.

103 De Zantfliet C., *Chronicon*, dans Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum..., op. cit.*, p. 501-502. Traduction dans Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 69. « Il affirmait que tout ce que disaient les clercs et les prédicateurs étaient choses vaines et mensongères, qu'il n'y avait pas d'autre vie que la vie présente, au cours de laquelle ils devaient user de leurs corps pour les jouissances et les voluptés, et il leur enseignait beaucoup de choses de ce genre pour exécrer la foi chrétienne et faire progresser leur erreur. »

104 Du Clercq J., *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises, op. cit.*, p. 20.

constitue une abominable supercherie. Il n'est aucunement paradisiaque et, si le banquet peut par certains aspects être comparé à un festin princier, c'est celui du prince de l'Enfer, et donc d'un seigneur perfide, méchant, menteur. Même les plaisirs charnels, dont on a vu que leur place était prégnante au sabbat, laissent souvent l'impression d'une tromperie. Ainsi, dans la *Recollectio* d'Arras, le vin consommé est en réalité de l'eau ou de la cervoise, donc des boissons qui ne constituent que des pis-allers ; les nourritures ne sont pas ce qu'elles semblent être[105]. Si les sorciers, lors de l'orgie sexuelle qui clôt le sabbat, voient leur plaisir démultiplié par les substances mises dans la nourriture, il n'en reste pas moins qu'ils doivent parfois aussi consentir à copuler avec des démons, ce qu'ils ne font que par crainte et soumission, car cela ne leur est nullement agréable[106].

Sans même parler des cas où l'assemblée est totalement illusoire (chez Claude Tholosan par exemple[107]), les jouissances des sorciers au sabbat semblent donc toujours receler en leur sein le signe de leur corruption. L'absence du divin et du sacré se manifeste à travers les mets insipides, l'absence de sel ou de pain. La consommation de chair d'enfant, que les sorciers semblent parfois véritablement apprécier et qui peut même constituer une pratique festive, renvoie à un crime terrible. Quant aux nourritures carnées non-identifiables (dans la *Vauderye de Lyonois en brief*[108], les procès d'Aymonet Maugetaz[109] et d'Antoine de Vernex[110]), elles ne valent guère mieux : si parfois, et notamment dans la *Vauderye de Lyonois*, elles peuvent éventuellement constituer une référence à un jeu alimentaire qui, dans les milieux suffisamment riches et plus encore dans les banquets princiers, consistait à « déguiser » un aliment en un autre[111], l'impossibilité de déterminer finalement leur nature les tire du côté d'un occulte qui, on le devine, relève bien davantage du diabolique que du divin[112]. Les plaisirs liés à la sexualité, eux, sont toujours obtenus via des pratiques qui violent les lois naturelles...du moins quand il est possible de parler de plaisir, car on a vu à travers plusieurs procès de femmes que celles-ci ne goûtaient guère leurs accouplements sabbatiques avec le diable[113]. On

105 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p.162.
106 *Idem*, p. 163.
107 Tholosan C., *Vt magorum...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 368-369.
108 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 191.
109 Procès d'Aymonet Maugetaz, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 346-347.
110 *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 272-273.
111 Voir par exemple Gautier A., *Alimentations médiévales (Ve-XVIe siècle)*, *op. cit.*, p. 154-155.
112 Chiffoleau J., « "*Ecclesia de occultis non iudicat*" ?. L'Église, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle », *Micrologus*, n°14, 2006, p. 359-481.
113 Cf supra chapitre 2, p. 84.

est bien tenté d'écrire que, si le sabbat semble parfois donner aux sorciers l'occasion d'une « bonne fête », comme peut l'affirmer Perrissone Gappit[114], voire même d'un avant goût du paradis, il n'y a guère qu'eux qui puissent s'y tromper.

Au fond, ce que tend à nous montrer cette exploration des pratiques alimentaires des sorciers, c'est que, quelle que soit la forme prise par le festin sabbatique, ce dernier semble toujours potentiellement constituer un moyen de montrer les sorciers comme prenant le contre-pied de l'ordre moral, social ou politico-religieux en vigueur. Un souper macabre, où les sorciers se partageront une viande suspecte ou cadavre d'enfant grossièrement préparé, dans un cadre matériel très dépouillé, pourra ainsi laisser supposer un processus d'animalisation des adeptes du diable, ce que confirme la manière dont ils s'accouplent dès la fin de ce repas. Un festin abondant, où les sorciers festoient de vin et de bonnes viandes rôties sur des tables couvertes de nappes présente *a priori* les caractères opposés ; il pourra néanmoins permettre de montrer les sorciers délaissant leur foi pour se rassembler autour d'un prince en mauvaise part – celui qu'on désigne même comme le Prince de ce monde. Notons que ces deux aspects peuvent même être combinés, et montrer une sorte de festin seigneurial détourné, où la chair rôtie est en fait celle de jeunes enfants. Enfin, certaines sources attribuent même au sabbat des traits qui évoquent l'idée d'un paradis terrestre où règnent l'abondance et le plaisir... Pourtant, les indices s'accumulent pour faire de ce « paradis » un lieu de transgression, de désordre, d'attaques contre l'ordre des hommes et de Dieu. Les juges et les auteurs des traités savent bien nous faire sentir que le sabbat n'est pas un paradis terrestre, mais bien un enfer, ou du moins le chemin qui y mène le plus directement. Et c'est d'autant plus vrai quand on constate que ces assemblées sont aussi l'occasion, pour les malheureux qui ont rejoint la secte, d'outrager les sacrements chrétiens.

114 *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 296-297.

Chapitre 6.
Profaner les espèces sacramentelles, parodier le christianisme : la nourriture et la boisson comme lieux de subversion sacrilège

« Puis, on le vit, étrange rite,
Qui baptisait les marguerites
Avec l'eau de son bénitier
Et qui prodiguait les hosties,
Le pain bénit, l'Eucharistie,
Aux petits oiseaux du moutier. »
Georges Brassens, *La Messe au Pendu*, 1976.

Au cours du chapitre précédent, on a vu comment les pratiques alimentaires des sorciers permettaient de les montrer inversant ou subvertissant les codes et normes qui régissent la société chrétienne. C'est à un autre type d'inversions et de subversions que nous proposons de consacrer ce chapitre : celui qui touche aux rites chrétiens, et en particulier à celui qui, à la fin du Moyen Âge, du fait de son importance grandissante au cours du temps, se trouve investi d'une très forte charge symbolique : le sacrement eucharistique, qui réitère le mystère du sacrifice du Christ tout en commérant la Cène par le partage rituel du pain et du vin[115]. Depuis l'Antiquité tardive et le symbolisme d'Augustin, la nature de l'eucharistie avait fait l'objet de longues controverses. C'est notamment celle soulevée au XIe siècle par Bérenger de Tours qui amène les théologiens et l'Église à définir très précisément la « présence réelle » du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin[116]. Cette doctrine de la Présence réelle explique que l'eucharistie apparaisse, à partir du XIe siècle, comme le moment privilégié d'une rencontre avec Dieu ; en 1215, le concile de Latran IV fait de la transsubstantiation un article de foi et rend obligatoire de communier au moins une fois par an. À partir des XIIe-XIIIe siècles se développe une dévotion particulière à l'eucharistie, considérée certes comme le banquet autour duquel se retrouvent tous les chrétiens, mais aussi comme un objet d'adoration à part entière[117], à tel point qu'en 1264 le pape Urbain IV

115 Schmitt J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 330-355.
116 Voir Rubin M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge, Cambridge University Press, 1991,* p. 12-35 ; et Chélini J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 1991, p. 392-394.
117 Chélini J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 392-394.

officialise pour toute la Chrétienté la fête du *Corpus Christi*[118]. En outre, la présence réelle et entière du Christ sous la forme du pain et du vin induit la nécessité de protéger les espèces sacramentelles : c'est ainsi qu'à partir de 1215, les fidèles ne communient plus que sous l'espèce du pain, pour éviter que ne soit renversée la coupe contenant le sang du Christ[119]. Et à la fin du Moyen Âge, la communion pour les simples fidèles tend à se raréfier, la consommation de l'eucharistie se réalisant presque davantage par le regard au moment où le prêtre élève entre ses mains l'hostie consacrée[120].

Autant d'éléments qu'il faut sans doute avoir à l'esprit lorsque l'on constate la récurrence dans nos sources de passages qui glosent sur le comportement des sorciers envers le pain et le vin. En quoi ces comportements et les opérations rituelles qui, à la synagogue, passent par l'alimentation en parodiant le christianisme contribuent-elles à peindre l'assemblée des sorciers comme une société opposée à l'*ecclesia* chrétienne ? Si les espèces eucharistiques sont loin d'être, évidemment, des « aliments » comme les autres, leur consommation (ou leur non-consommation) n'en demeure pas moins très significative. On commencera donc par étudier les pratiques sorcières autour de l'hostie, avant de voir comment le vin peut constituer à la synagogue un lieu de parodie et de profanation. On poursuivra en s'interrogeant sur la manière dont l'entrée dans la secte peut passer par l'absorption de nourritures, et ce sera aussi l'occasion de voir que l'alimentation peut être le lieu de construction d'un parallélisme entre les mauvais anges et le Christ ; enfin, on se demandera s'il n'est pas possible de voir dans le cannibalisme infantile une sorte de communion subvertie.

To eat or not to eat (the host) : that is the question

Nous voulons ici mettre en avant une piste qu'il nous paraît intéressant de creuser : sans doute cela vaut-il aussi la peine de se pencher sur les nourritures que, selon certaines sources, les sorciers ne mangent pas – ou plutôt, comme on le verra, sur celles qu'ils sont censés ne pas manger. Non que des recommandations de ce type, en réalité, concernent une

118 Schmitt J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 353. Aux XIIe-XIIIe siècles, c'est donc essentiellement l'hostie qui retient l'attention des fidèles. Il faut attendre la fin du Moyen Âge et l'époque moderne pour que se développe réellement une dévotion au sang du Christ.
119 Chélini J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 392-394.
120 *Idem*. Voir aussi Mercier F., « Une Parodie de la présence réelle... » *art. cit.*

grande variété d'aliments. En fait, elles n'en concernent qu'un, et encore est-ce un aliment d'un type tout à fait particulier : l'hostie.

Que faire de l'hostie à la communion ? Les recommandations diaboliques

Tout fidèle doit communier au moins une fois par an, à Pâques, après s'être confessé : c'est ce que prescrit le quatrième concile du Latran. À propos de ce sacrement, nos sources donnent du comportement des sorciers deux versions contradictoires. D'un côté se tiennent, minoritaires, le traité de Claude Tholosan et les *Errores gazariorum.* Dans le traité du juge dauphinois, il n'est pas explicitement fait référence à la conduite à tenir envers l'hostie, mais le diable persuade ses adeptes « de feindre d'être dévots sans avoir la foi, en fréquentant les églises comme ils le font la plupart du temps »[121]. Et l'on peut rapprocher, nous semble-t-il, cette attitude de celle qu'adoptent les sorciers des *Errores gazariorum*, qui passent pour des fidèles particulièrement pieux. En effet, ces perfides feignent la dévotion afin de mieux tromper les vrais chrétiens :

> [18] Item ex confessione combustorum constat quod illi de secta inter ceteros fideles uidentur esse meliores et communiter audiunt missam, sepe in anno confidentes ; et multotiens capiunt sacram eukaristiam ad instar Iude, qui de manu domini etc., et hoc ne, si se retraherent a sacramentorum perceptione, deprehendentur aut detegeretur eorum error, etc[122].

Il s'agit explicitement, dans les *Errores*, de protéger la secte en donnant le change ; on est en droit de supposer que c'est également dans ce but que le diable de Tholosan recommande à ses affidés d'aller à l'église, car par ailleurs le traité précise que « le diable défend à ces gens toute foi ainsi que la croyance aux cérémonies de l'Église, qu'il redoute »[123]. Il faut probablement aussi y voir la reprise d'un *topos* sur l'hérésie : les hérétiques – et, faut-il le rappeler, les sorciers sont considérés comme tels – passent depuis les Pères de l'Église pour des êtres faux,

121 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 366-367 : « *[...] persuadendo eis quod fingant se deuotos sine fide, conuersantes in ecclesiis sicut ut plurimum faciunt [...]* ».

122 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 298-299.
Traduction de K. Utz Tremp et M. Ostorero. : « [18] De même, il résulte de la confession de gens brûlés que ceux de la secte passent pour meilleurs catholiques que les autres fidèles, qu'ils entendent généralement la messe, et qu'ils se confessent souvent dans l'année ; ils prennent fréquemment la sainte eucharistie comme Judas, qui de la main du seigneur etc. et cela de peur que, s'ils se retirent de l'administration des sacrements, ils ne soient surpris ou que leur erreur soit démasquée ».

123 *Idem*, p. 366-367 : « *Deffendit eis omnem fidem et credenciam eciam circa ceremonalia ecclesie, que dyabolus formidat* ».

hypocrites, menteurs[124]. Dans le passage susmentionné des *Errores gazariorum*, la comparaison avec Judas, le traître par excellence, ne fait que renforcer cette hypothèse.

Cependant, quand dans nos sources le diable donne des consignes en ce qui concerne l'hostie, c'est le plus souvent pour recommander de ne pas l'absorber. C'est par exemple très net dans le procès-verbal de l'interrogatoire d'Aymonet Maugetaz :

> Interrogatus quid eis dyabolus precipiebat de corpore Christi, dixit quod precepit quod quando ipse caperet a sacerdote, quod ipse non comederet, sed poneret manum sinistram ad os cum mappa et reseruaret, et quod postea sibi dyabolo portaret.
>
> Interrogatus quantis uicibus recepti corpus Christi, dixit quos duabus.
>
> Interrogatus si ita fecerit sicut dixit, dixit quod non, sed fecit sicut precipiebat curatus, qui precipiebat quod non tangeretur corpus Christi cum dentibus, sed solum cum lingua ; et idea quando uenit in festo Pasche, quando ipse receperat corpus Christi et pater dicti deponentis ei dixit quid ipse fecerat de corpore Christi, ipse respondit quod ipse comederat [...].
>
> Item interrogatus quid preciperet dyabolus de pane benedicto, qui dixit quod precepit quod bene caparetur a presbitero, sed quod non manducetur, sed quod conculcetur pedibus et postea quod detur cani[125].

Au prix peut-être d'une légère incohérence dans les dires d'Aymonet (les sorciers doivent-ils amener l'hostie au sabbat ou la piétiner et la jeter aux chiens ?), il faut tout de même remarquer l'adéquation quasi-parfaite entre les aveux du jeune homme et ceux que l'on trouve dans le procès de Catherine Quicquat, qui relate également que le diable « lui enseignait à ne pas recevoir le Corps du Christ à Pâques ; si elle le recevait, elle devait le lui apporter à la synagogue, ou au moins le donner à manger aux chiens »[126]. Comme sur bien d'autres points,

124 L'idée a notamment été développée dans la communication de Valentina Toneatto (*Les fondements lexicaux patristiques des stéréotypes sur les hérétiques*) et dans celle d'Emmanuel Bain (*Image de l'hérésie et des hérétiques dans l'exégèse antérieure au XIIIe siècle : la transmission de* topoï), lors lors de la seconde journée d'étude sur les *Marges de l'hérésie*, tenue à l'université Rennes 2 le 16 novembre 2012. Sur les liens entre sorcellerie et hérésie, voir aussi Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.*, p. 53-57.

125 *Procès d'Aymonet Maugetaz d'Epesses en 1438,* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 347-349.
Traduction de M. Ostorero. « Interrogé sur ce que le diable leur enseignait concernant le Corps du Christ, il dit qu'il ordonnait de ne pas le manger quand il le recevait du prêtre, mais de le prendre de la main gauche dans la bouche avec une serviette, de le garder et de l'apporter ensuite à lui, le diable.
Interrogé pour savoir combien de fois il avait reçu le Corps du Christ, il répondit deux fois.
Interrogé pour savoir s'il avait fait comme il avait dit, il répondit que non, mais qu'il avait agit comme le lui enseignait le curé, qui prescrivait de ne pas toucher le Corps du Christ avec les dents, mais seulement avec la langue ; ainsi, lorsqu'il vint à la fête de Pâques, qu'il reçut l'hostie et que son père lui demanda ce qu'il avait fait du Corps du Christ, il répondit qu'il l'avait mangé [...]
De même, interrogé sur les préceptes du diable au sujet du pain bénit, il répondit qu'il enseignait de bien le prendre au prêtre, mais de ne pas le manger et de le fouler aux pieds, puis de le donner aux chiens. »

126 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit*, p. 250-251 : « *magister suus [...] precepit et dixit quod in Paschate non reciperet Corpus Christi ; et si recipereat, quod aportaret sibi ad sinagogam aut saltin daret ad comendendum canibus* »

les procès de Catherine Quicquat et de Jaquet Durier sont ici très proches : il a été prescrit à Jaquet de ne pas recevoir le sacrement de l'autel et de ne pas aller à l'église[127]. Pierre Chavaz et Pierre Antoine doivent également s'abstenir de manger l'hostie[128], tandis que Jordana de Baulmes et Jaquet de Panissère ont reçu l'ordre de conserver l'hostie après la communion et de l'apporter à la réunion de la secte[129]. Des consignes semblables sont données aux sorciers de la *Vauderye de Lyonois en brief* qui promettent qu'autant que faire se peut, ils mettront de côté l'hostie donnée par le prêtre à Pâques pour l'apporter ensuite au sabbat et la profaner, en la piétinant, en crachant et en urinant dessus[130]. Enfin la version latine du traité de Jean Taincture précise aussi que le maître de la synagogue apprend à ses adeptes à ne pas consommer l'hostie reçue à la communion, mais à la réserver pour d'autres usages[131]. En ce qui concerne le fait d'avaler ou pas l'hostie, ces textes témoignent donc d'une belle uniformité : le diable prescrit, soit de ne pas recevoir l'hostie du prêtre, soit de la prendre pour ensuite la profaner, mais en tous cas de ne pas la consommer. Il intervient même de temps en temps pour retirer, littéralement, le pain bénit de la bouche de ses sectateurs : Perrissone Gappit et Jean Gallot, en train de communier, se sont vus ordonner de recracher l'hostie pour la profaner[132]. Tout en sachant que ces recommandations ne sont pas toujours suivies : Aymonet Maugetaz, Catherine Quicquat et Jaquet Durier affirment avoir désobéi à leur maître et communié comme de vrais chrétiens.

Même si les instructions du diable à propos de la communion ne sont pas nécessairement mentionnées, nombre de nos textes – on le verra bientôt – évoquent divers

127 *Procès de Jaquet Durier,* dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 212-213.

128 *Procès de Pierre Chavaz* et *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 50-51 et 108-109.

129 *Procès de Jaquet de Panissère* et *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 316-317 et 350-351.

130 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 190. L'interdiction faite aux sorciers de manger l'hostie doit s'articuler, dans ce traité, avec la consommation d'un repas immonde (p. 191), où les sorciers mangent une viande crue et visqueuse, un pain grossier, noir et de mauvaise saveur. On a déjà noté, au cours du chapitre 5, l'utilisation du verbe *manducare*, ordinairement usité pour la consommation de l'hostie, mais employé ici pour l'absorption par les sorciers de ce pain suspect.

131 Cf la note infrapaginale n° 40 de l'article de F. Duval, « Jean Tinctor... », *art. cit.* Cet extrait du *Tractatus contra sectam Valdensium* (aussi nommé *Speculatio in secta Valdensium* et *Sermo de secte Vaudensium*) est traduit par F. Mercier dans *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 115.

132 *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 304-305 ; et *Procès de Jean Gallot*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 372-372.

trafics et produits que les sorciers font avec les hosties[133], que soit ou non évoquée la façon dont ils se les procurent ; quand c'est le cas, toutefois, c'est toujours en les récupérant lors de la communion. Mais pour l'instant, tenons-nous en à ces sources qui nous renseignent sur les recommandations diaboliques en ce qui concerne la consommation de l'hostie. On a vu que dans la majorité d'entre elles, la consigne donnée par le maître de la synagogue prend le contre-pied de ce qu'impose l'Église en matière de sacrement. Et, à vrai dire, il n'y faut rien voir de très étonnant, puisqu'il est aujourd'hui bien connu que les pratiques et croyances imputées à la secte des sorciers permettent justement de lire en creux ou en négatif celles qui constituent l'orthodoxie. Ainsi, comme le dit Pierrette Paravy à propos des procès en sorcellerie menés dans le Dauphiné – mais son analyse vaut aussi, à notre sens, pour les autres sources de notre corpus, « les sorciers, loin d'être des déviants isolés, constituent une secte, une autre Église, dont la foi et les pratiques sont donc l'antithèse de celles qui mènent au salut »[134].

Ce jeu d'opposition est évidemment valable en ce qui concerne la consommation de l'hostie, consommation qui est précisément l'un des instruments du salut, tant il est vrai d'une part qu'il n'est pas de salut hors de ce corps mystique que constitue l'Église, dont le Christ représente la tête et les fidèles les membres, et d'autre part que l'intégration à ce corps mystique passe justement par l'eucharistie, l'absorption de la chair du Christ sous l'espèce du pain. Selon l'expression d'Henri de Lubac, auteur d'une importante étude sur l'eucharistie et l'Église comme corps mystique au Moyen Âge, « être uni aux saints dans l'Église et participer à l'Eucharistie, avoir part au Royaume commun et communier aux saints mystères, ces deux choses vont de pair et l'on peut dire qu'elles n'en font qu'une […]. Par le pain unique du sacrifice, il est donc clair que chaque fidèle, communiant au Corps du Christ, communie par le fait même à l'Église. En recevant l'Eucharistie, chacun "passe dans le corps du Christ", chacun prend part au corps du Christ, c'est-à-dire toujours à l'Église »[135]. Dans de telles conditions, il ne paraît guère surprenant que le diable, dans de nombreuses sources, recommande à ses sectateurs de s'abstenir de communier ; c'est d'autant plus vrai si l'on considère, avec Franck Mercier, que « le mythe du sabbat offre, dès la première moitié du XVe

133 C'est le cas dans *La Vauderye de Lyonois en brief,* les traités de Claude Tholosan et de Jean Taincture, la *Recollectio* d'Arras, la sentence arrageoise du 7 juillet 1460, les *Mémoires* de Jacques Du Clercq et le *Chronicon* de Corneille de Zantfliet.

134 Paravy P., « Faire Croire... », *art. cit.,* p. 127.

135 de Lubac H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Éditions du Cerf, 2009 (première éd. 1944), p. 32.

siècle, un lieu qui permet de penser la dissolution d'un lien fondamental préexistant (celui qui unit le fidèle à la communauté de l'Église) et sa recomposition, presque simultanée, autour d'une figure antithétique de celle du Christ, le diable »[136].

D'ailleurs, les ordres du diable en ce qui concerne l'hostie semblent parfois pousser très avant cette logique d'inversion. Par exemple, est-il innocent que, dans le procès d'Aymonet Maugetaz, le diable préconise aux sorciers de ne pas manger l'hostie, mais de le retirer de la bouche, avec une serviette et de la main gauche[137] ? Un tel luxe de détails nous pousse à la suspicion et l'on est bien tenté de répondre que non, quand avec Michel Pastoureau on constate que « pour la culture du Moyen Âge chrétien, la main gauche est celle des ennemis du Christ […]. Et de même qu'elle est aussi celle de Satan et de ses créatures, la main gauche devient également celle dont les traîtres, les hérétiques et les infidèles accomplissent leurs méfaits »[138]. En outre, on aurait presque l'impression que le diable veut éviter qu'il y ait contact direct entre l'hostie sainte, c'est-à-dire le corps du Christ, et ses sectateurs ; d'autant plus que ce passage expliquant que l'hostie doit être prise dans une serviette en rappelle un autre, dans la *Vauderye de Lyonois en brief*[139], qui précise que l'hostie dérobée lors de la communion doit être conservée dans un morceau de papier ou de tissu. Récapitulons cependant : sur treize textes qui développent les recommandations du diable quant au comportement à tenir envers le sacrement de l'autel, deux dépeignent les sorciers comme de faux dévots, et onze font état d'une interdiction diabolique de consommer l'hostie. Satan est en effet loin de rester indifférent au pain consacré. Au contraire, ce dernier est un élément important des pratiques de la secte diabolique, qui en fait grand usage, d'où aussi la nécessité d'en dérober ; aussi, penchons-nous maintenant sur ces usages détournés de l'hostie.

Des usages sorciers du corps du Christ

Que les sorciers s'abstiennent de communier parce que le rite réaliserait leur adhésion à un corps mystique dont, justement, ils forment l'antithèse, cela peut constituer une première raison à cette non-consommation de l'hostie. Mais en outre, le diable et les sorciers semblent bien avoir *besoin* des hosties, dans la mesure où elles leur permettent de réaliser les poudres et

136 Mercier F., « *Membra diaboli* », *art. cit.*, p. 190.
137 *Procès d'Aymonet Maugetaz,* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 347-349.
138 Pastoureau M., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 235.
139 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 192.

onguents nécessaires à leurs méfaits. Commençons donc par donner la parole à Jean Taincture qui, dans son *Tractatus contra sectam Valdensium* – le passage est expurgé de la version française, les *Invectives contre la secte de vauderie*[140] – donne une description fine d'un onguent fabriqué par les sorciers :

> Dicere pudet qua fraude, sub ypocrisi christiane professionis, cum sceleratissima illa sua conscientia, cum ceteris fidelibus, statutis ab ecclesia diebus, supersticiose huius regionis professores ad communionem sanctam accedant qui, ut ex eorum confessione compertum est, sacratissimam illam hostiam ab ore suo polluto nepharia manu deponunt illamque integram, ut a suo preside sacrorum ac salutarium misteriorum emulo sunt edocti, bufonibus immundissimis utique animalibus diuturna fame cruciatis edendam tradunt et, extracto sanguine de corpore pueri innocentis quem parricidio necant, pulueres ex bufonibus incendio resolutis cumficiunt et predicto sanguini commixtos illos in pastam liquidam uertunt, unde, iuxta sui dampnatissimi presidis institutum, se inungunt et inde, ut asserunt, ad uolatum in celerem aeris transitum reduntur ydonei. Huiusmodi etiam pulueribus supersticiose abutuntur ad nepharios actus quam plurimos puta, ad frugum sterilitates, ad aeris obnobilacionem, ad grandines ac tonitrua ac mille alia perniciosa et caritati fraterne prorsus contraria opera perpetranda.[141]

La *Recollectio* de l'Anonyme d'Arras donne une recette semblable de cet onguent à base de sang d'enfant et de crapauds nourris aux hosties qui permet le vol magique des sorciers, à ceci près qu'il n'est pas précisé qu'une mixture de ce genre soit aussi employée pour empoisonner les puits, détruire les récoltes ou causer des catastrophes météorologiques[142]. Une version très similaire est également donnée par Jacques Du Clercq dans ses *Mémoires* :

> [L'inquisiteur dit] que quand ils voulloient aller à ladite vaulderie, d'ung oignement que le diable leur avoit baillié, ils oindoient une vergue de bois bien petite et leurs palmes et leurs mains, puis mectoient celle verguette entre leurs jambes, et tantot ils

140 Sur la comparaison entre les versions latine et française du traité de Jean Taincture, voir Duval F., « Jean Tinctor... », *art. cit.*

141 Cf la note infrapaginale n° 40 de l'article de F. Duval, « Jean Tinctor... », *art. cit.*, p. 210.
Une traduction en est donnée par F. Mercier dans *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 115 : « On ne saurait dire sans honte comment et avec quelle fraude les adeptes superstitieux de cette religion, sous le couvert hypocrite de la profession chrétienne, s'approchent, les jours fixés par l'Église et en compagnie d'autres fidèles, de la sainte communion avec les intentions les plus criminelles ; comment, ainsi qu'on l'a découvert par leur confession, ils rejettent cette très sainte hostie de leur bouche impure pour la déposer intacte dans leurs mains impies, comme ils l'ont appris de leur chef. Ils la donnent ensuite à manger à de très immondes crapauds ou en tous les cas à des animaux longtemps tourmentés par la faim. Puis, après avoir extrait le sang du corps d'un enfant innocent qu'ils tuent de façon parricide, ils fabriquent des poudres à partir des crapauds préalablement réduits en cendres. Ils transforment celles-ci en une pâte liquide après les avoir mélangées au sang susdit. De là, et suivant les instructions de leur maudit chef, ils s'en enduisent ensuite <le corps> pour, comme ils l'affirment, voler puis ils sont renvoyés à l'endroit voulu en voyageant rapidement dans les airs. Ces superstitieux utilisent également des poudres de ce genre pour commettre des actes impies, comme <empoisonner> le plus grand nombre possible de puits, stériliser les fruits de la terre, obscurcir le ciel de nuages pour déclencher la grêle et le tonnerre et mille autres œuvres pernicieuses et tout à fait contraires à la charité fraternelle. »

142 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 166.

> s'envoloient ou ils voulloient estre par desseure bonnes villes, bois et eauwes, et les portoit le diable au lieu ou ils debvoient faire leur assemblée […]. Dit encoires ledit inquisiteur que l'oignement duquel ils se oindoient, ils le faisoient par la manière qui s'ensuit. C'est assçavoir qu'ils prenoient, quant ils alloient recepvoir leur sacrement, l'hostie sacrée ou le précieux corps de Nostre-Seigneur Jésus-Christ, et le mectoient en ung pot avec des crapeaux ; et là le laissoient tant que lesdits crapeaux l'avoient usé ; puis prenoient des os de chrestiens pendus et en faisoient poudres, et après ardoient et tuoient les crapeaux, et d'iceux crapeaux et de la poudre desdits os avecq du sang de josnes enfants vierges, avec herbes et autres choses faisoient ledit onguent[143].

La sentence latine d'Arras, datée du 7 juillet 1460, accuse Colette Lestrebée[144] d'avoir fourni des os de pendu, des hosties et des crapauds à un autre sectateur, celui-là exécuté au mois de mai 1460, afin qu'il confectionne des « *unguenta dampnatissima* », dont les propriétés ne sont en revanche pas données[145]. Enfin la chronique de Corneille de Zantfliet fait aussi l'écho cette fameuse préparation :

> Sacram Eucharistiam simulate susceptam dabant bufonibus quos postmodum puluerisabant, et additis aliis materiis, confecerant quosdam pulueres, quos quandocumque spargebant super agros et uineas, confestim fiebant steriles[146].

Le fait que de très notables points communs réunissent ces cinq sources ne doit pas surprendre, dans la mesure où toutes font partie du dossier de sources relatives à la Vauderie d'Arras[147]. Pourtant, les sources produites par cette affaire ne sont pas les seules à parler d'une mixture magique à base d'hosties et de crapauds : avec une étonnante cohérence par rapport aux textes susdits, la *Vauderye de Lyonois en brief* – traité qui, si l'on suit les conclusions de Franck Mercier, pourrait dater de la fin des années 1430, et donc être nettement antérieur aux textes susmentionnés[148] – parle elle aussi de crapauds que l'on a nourris d'hosties, avant de les incinérer pour ensuite utiliser les cendres dans la fabrication de maléfices, dont la finalité n'est pas précisée[149]. Le traité de Claude Tholosan est le seul qui, tout en expliquant le mode de confection des onguents maléfiques, se différencie assez nettement des autres :

143 Du Clercq J., *Mémoires*, dans Buchon J.-A., *Collection des chroniques nationales françaises*, *op. cit.*, p. 19-20.

144 Le même personnage apparaît à d'autres endroits sous les noms de Colette Lecrevée et Colette du Gey.

145 de Wignacourt C., *Observations sur l'échevinage d'Arras*, *op. cit.*, p. 388-391.

146 Martène E. et Durand V. (éd.), *Veterum scriptorum... op. cit.*, p. 501-502.
Traduction du latin dans Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p.69. « À peine avaient-ils reçue la sainte eucharistie qu'ils la donnaient à des crapauds qu'ils réduisaient ensuite en poussière et, après avoir ajouté d'autres substances, ils avaient confectionné des poudres qui, toutes les fois qu'ils les répandaient sur les champs et les vignes, les rendaient aussitôt stériles ».

147 Se reporter, si besoin, à la présentation de nos sources, au chapitre 1.

148 Mercier F., « La vauderie de Lyon a-t-elle eu lieu ? », *art. cit.*

149 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 192.

> Item cum cardone longo et mictu dyaboli, oui galli et certis aliis, impediunt conceptum mulierum et reddunt homines dementes, et cum mestruoso sanguine, cuius contactu arbores decicantur, eciam ac crismate, ministerio dyaboli, prouocant homines ad luxuriam et amorem libidinis, et cum sacramento altaris et Corpore Domini faciunt maleficia et cum cera sagimine pueri, maxime sine baptismati suffocati, quem puerum sic deffunctum appelant uirginem ; et puluere predicto faciunt ymaginem ; ipsam pungendo, anxiant et maletractant quos uolunt, quinymo percuciendo unam rortram uel cordellium, de super quibus expuit dyabolus et malefici percuciunt, dicendi : "Masso te" […][150].

Une pâte réalisée avec le pain bénit et de la graisse d'enfant étouffé, de préférence avant son baptême, sert ici à confectionner la représentation d'une figure humaine qui fait l'objet d'un rite d'envoûtement.

L'idée que l'hostie puisse être utilisée par des ennemis de la Chrétienté pour fabriquer des poudres toxiques ou diverses substances maléfiques n'a rien de nouveau : elle fait partie des éléments stéréotypés de la vieille propagande contre les juifs et contre les lépreux, deux groupes qui, dans la culture chrétienne, sont traditionnellement proches. Alors même que la condition des juifs se détériore nettement à partir de la seconde partie du XIe siècle[151], ce lien entre juifs et lépreux se trouve renforcé aux XIIIe et XIVe siècle par un mouvement qui relègue ces deux catégories de population aux marges de la Chrétienté[152] ; il devient alors très aisé de leur imputer mauvaises intentions et actes condamnables. En 1321, des lépreux en grand nombre sont massacrés ou enfermés suite à la découverte d'un soit-disant complot, par lequel ils auraient tenté de provoquer la mort des chrétiens en empoisonnant les puits ; certaines sources impliquent également les juifs et le roi musulman de Grenade. C'est ainsi que, dans les années 1320, plusieurs chroniques rapportent qu'un lépreux, ayant été soudoyé par un juif lui-même acheté par le roi de Grenade, aurait empoisonné les puits grâce à une poudre fournie par le juif : la recette du poison en question contenait du sang humain, de l'urine, une l'hostie

150 Tholosan C., *Vt magorum et maleficiorum errores*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 370-371.
Traduction de M. Ostorero. « De même, avec un long chardon et de l'urine du diable, un œuf de coq et d'autres ingrédients, ils empêchent la conception des femmes et rendent fous les humains ; avec du sang menstruel, au contact duquel les arbres se dessèchent, et même avec du chrême, par l'aide du diable, ils excitent les hommes à la luxure et à l'amour de la chair ; avec le sacrement de l'autel et le Corps du Seigneur, ils font des maléfices, de même qu'avec la cire faite avec la graisse d'un enfant, surtout s'il est étouffé sans avoir été baptisé – ils appellent vierge l'enfant ainsi décédé ; de cette poudre ils façonnent une représentation humaine ; en la piquant, ils tourmentent et maltraitent ceux qu'ils veulent et même, en faisant claquer sur la représentation un lien de petit bois entortillé ou une cordelette sur laquelle le diable a craché, les sorciers frappent en disant : *Je t'assomme* [...]. »

151 Iogna-Prat D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammation, 2000, p. 272-281.

152 Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières*, *op. cit,* p. 49-51.

consacrée et plusieurs plantes[153]. Suite à la nouvelle de ce complot, qui se répand rapidement à travers le royaume, le responsable d'une léproserie est accusé et arrêté en juin 1421 : il avoue qu'à l'instigation du roi de Grenade, les chefs des léproseries devaient abjurer la foi chrétienne et recevoir une poudre à déverser dans les puits et fontaines ; cette poudre était composée d'hosties consacrées mélangées, entre autres, avec des serpents, crapauds, lézards et chauves-souris, ainsi que des excréments humains[154]. Par ailleurs, on sait bien que – conséquence peut-être de la dévotion à l'eucharistie qui s'amplifie à la fin du Moyen Âge ? – toutes sortes de pouvoirs étaient attribuées à l'hostie consacrée, considérée et traitée par les masses comme une relique, induisant par là même des pratiques populaires consistant à utiliser le pain bénit comme amulette, pour guérir certains maux ou pour favoriser la fertilité ; l'hostie néanmoins pouvait également causer du tort, raison pour laquelle, dans une conception populaire de la pratique des sortilèges, on pouvait l'utiliser pour provoquer des fausses-couches ou fabriquer des poisons[155].

Au début de cette étude, on a évoqué le fait que l'imaginaire du sabbat reprenait assez largement des éléments de la polémique anti-juive (qui sont souvent aussi ceux de la polémique contre les hérétiques et contre les lépreux)[156] : les motifs de la poudre maléfique et de la profanation de l'hostie en font clairement partie. On demeure pourtant frappé, parmi les sources qui décrivent minutieusement la composition des onguents utilisés pour le vol magique ou pour nuire aux productions agricoles, de la récurrence du crapaud nourri au pain bénit. La profanation du corps du Christ est un motif auquel nos sources font, dans l'ensemble, une très large place : place qui est, selon Franck Mercier, « à la mesure de son exaltation parallèle dans la "vraie" vie spirituelle et liturgique »[157]. Le fait de donner l'hostie consacrée à manger à des animaux (des crapauds ou des chiens, comme cela apparaît, par exemple, dans le procès de Catherine Quicquat[158]) relève évidemment du sacrilège[159]. Faut-il même y voir une négation du dogme de la transsubstantiation ? Quoi qu'il en soit, la perspective que l'hostie finisse dans l'estomac d'un crapaud, bête à laquelle Jean Taincture – qui est

153 *Idem*, p. 45-46.
154 *Idem*, p. 53-56. La chauve-souris et le serpent sont également des animaux négativement connotés dans la sensibilité médiévale. Voir Pastoureau M., *Bestiaires du Moyen Âge*, *op. cit.,* p. 172-173 et 200-202.
155 Rubin M., *Corpus Christi*, *op. cit.,* p. 164-176.
156 Ostorero M.*, Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 57-61.
157 Mercier F., « *Membra diaboli* », *art. cit.*, p. 191. Sur la place de l'eucharistie au Moyen Âge tardif, voir Rubin M., *Corpus Christi*, *op. cit.*
158 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 250-251.
159 Cf d'Aquin T., *Summa theologica*, IIIª q. 80 a. 9.

extrêmement sensible à cet aspect du sabbat[160] – applique le qualificatif d'*immundissimus*[161], paraît particulièrement scandaleuse. C'est en effet un animal qui tient l'une des premières places du bestiaire diabolique : la sensibilité médiévale lui prête de nombreux péchés, notamment la colère, l'orgueil, l'avarice et la luxure. En outre, il est souvent tenu pour venimeux[162], d'où probablement sa présence dans des préparations toxiques. Le produit ainsi obtenu apparaît donc comme le résultat d'un sacrilège qui, chez Jean Taincture, touche même à l'indicible : c'est bien « doubtant que aucunes simples gens en qui main ceste œuvre pourra venir, n'y prissent, par la suggestion du malin, occasion de ruyne »[163] que l'auteur, alors qu'il traduit en français son traité, censure la scène de profanation.

On a vu que le fait de confectionner des onguents à partir d'hosties, d'animaux appartenant au bestiaire diabolique ainsi que d'autres ingrédients répugnants ou dont on devine que l'obtention implique des manœuvres peu avouables (graisse ou sang humain, par exemple) n'était pas nouveau. Apparaît plus novatrice l'une des propriétés de ces produits, dont on a déjà rapidement parlé à propos des usages sorciers de la chair d'enfant puisqu'elle entre aussi dans la composition de ces onguents : si l'utilisation de poudres toxiques avait déjà été imputée à des lépreux et à des juifs, le pouvoir que possède cet onguent sorcier de faire voler l'instrument dont on l'enduit – c'est le cas dans le traité de Jean Taincture, dans la *Recollectio* d'Arras et dans les *Mémoires* de Jacques Du Clercq – paraît tout à fait original[164]. Peut-être ce moyen de déplacement même touche-t-il aussi à l'inversion : on suppose que, dans les sensibilités médiévales, ce ne doit pas être le propre de l'homme que de se déplacer en volant à travers les airs. Pour Pierrette Paravy, « le voyage [vers le sabbat] lui-même nie l'ordre d'un monde dominé par la notion rationnelle et rassurante du possible »[165]. Mais, en définitive, l'élément le plus intéressant pour nous, parce que le plus proche de la thématique de l'alimentation au sabbat, réside peut-être en ce qui ressemble à un renversement extrême de l'usage « normal » des hosties : recevoir le corps du Christ, le conserver subrepticement, l'emmener au sabbat pour le donner à manger à des crapauds dont les cendres sont mélangées

160 Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 114-116.
161 Cf la note infrapaginale n° 40 de l'article de F. Duval, « Jean Tinctor... », *art. cit.*, p. 210.
162 Sur le crapaud, voir en premier lieu Berlioz J., « Le crapaud, animal diabolique : une exemplaire construction médiévale », dans Berlioz J. et Polo de Beaulieu M. A. (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge, op. cit.,* p. 191-192.
163 Tinctor J., *Invectives contre la secte de Vauderie*, *op. cit.*, p. 50. Voir aussi Mercier F., *La vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 114-116.
164 Au sujet du vol magique au sabbat, voir Mercier F., « Un imaginaire efficace ? », *art. cit.*
165 Paravy P., « Faire Croire... », *art. cit.*, p. 128.

à d'autres ingrédients inquiétants, le tout constituant une mixture capable de faire périr les récoltes, de réaliser des envoûtements ou de transporter les sorciers vers le lieu des conventicules sataniques... Ne pas avaler l'hostie, mais la donner à une bête immonde, diabolique : on est bien loin du miracle eucharistique qui doit permettre à chaque chrétien de réaliser son salut en renouvelant son adhésion au corps mystique du Christ.

Le sort réservé par les sorciers aux hosties subtilisées est loin d'être toujours aussi sophistiqué. Si l'utilisation de l'hostie dans des sortilèges et maléfices retient particulièrement notre attention, ce n'est sans doute pas le cas le plus fréquent. La profanation, en revanche, est presque toujours de mise, sur toute la période chronologique envisagée dans cette étude. On a vu que les sorciers se contentaient parfois de jeter le pain bénit aux chiens ; mais il peut également s'agir de le piétiner ou de cracher dessus[166], de le faire choir sur le sol et le recouvrir de terre[167], de le jeter dans l'eau ou dans le feu[168]. Plus originaux, certains procès mettent en scène une sorte de cuisine des hosties : on voit ainsi les sorciers faire rôtir ou frire le pain bénit[169] – un motif sur lequel on reviendra avant la fin de ce chapitre. Quoiqu'il en soit, le comportement des sorciers à l'égard de l'hostie est évoqué suffisamment souvent pour que l'on puisse se demander si la dissolution du lien tissé par la communion entre le fidèle et la communauté de l'Église, d'une part, et sa reconstruction autour du diable, d'autre part[170], ne passe pas parfois et en partie – du moins dans les traités qui sont le plus sensibles à ce motif – par une logique de subversion, voire d'inversion des usages de l'hostie. Cette même logique conduit nos sources à décrire des rituels détournés qui utilisent le vin pour rejeter la foi chrétienne : intéressons-nous y maintenant.

166 Voir par exemple *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 190, ou encore *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 236-237.

167 Voir le *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 304-305.

168 *Procès de Claude Bochet* et *Procès de Jean Gallot*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 194-195 et 372-373.

169 Voir le *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 250-251 ; et également les *Procès de Claude Bochet*, *Procès de Jaquet de Panissère*, *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 194-195, 330-331, 350-351.

170 Voir à ce sujet Mercier F., « *Membra diaboli... »*, *art. cit.*, p. 190.

Le vin comme lieu de parodies et de profanations : variations autour de la négation du rite eucharistique

L'injonction faite aux sorciers de renier Dieu, les sacrements et l'ensemble de ce qui constitue de manière générale les fondements de la foi chrétienne apparaît dans toutes les sources qui décrivent le sabbat de manière un tant soit peu précise : l'abjuration de la foi chrétienne est un passage obligé de l'entrée dans la secte diabolique[171]. Elle prend généralement la forme d'une déclaration orale ou d'un serment, mais le reniement de la foi chrétienne se traduit également en actes de profanation qui s'exercent le plus souvent à l'encontre de la croix[172] ou bien, comme on l'a vu, de l'hostie. Pourtant, dans le cadre de notre sujet, nous intéressent davantage certains passages semblant mettre en scène des rituels, formés autour du thème de la consommation du vin, qui veulent vilipender le sacrement eucharistique. C'est à de tels extraits que nous nous consacrons désormais, en laissant de côté les mentions plus classiques, si l'on ose dire, d'abjuration et de profanation.

Les Errores gazariorum *: « par mépris de ce qui est accompli à travers le vin »*[173]

On veut ici s'intéresser à un extrait des *Errores gazariorum* où l'on voit les sorciers se livrer, après une orgie sexuelle, à une étrange série de gestes qui, de l'aveu même du texte, présente un fort caractère symbolique :

> Cuius uocem postquam audiunt, simul canaliter coniuguntur solus cum sola uel solus cum solo, et aliquando pater cum filia, filius cum matre, frater cum sorore et equo, ordine nature minime obseruato. Que quidem nephanda, sceleratissima et inordinata – ut premittitur – sic perecta, lumine reaccenso, bibunt iterum et comedunt, et recedendo mingunt in dolia, etiam grossam materiam simul immittunt. Interrogati quare hoc faciunt, dicunt quod in uilipendium sacramenti eukaristie pariter et despectum quod ex dicto uino conficitur, hoc faciunt. Hiis peractis, unus quisque ad domum suam reuertitur[174].

171 Voir à ce propos l'article d'Étienne Anheim, « Rituels sabbatiques et contestation évangélique (v. 1430) », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 167-175. Il repère le reniement de Dieu et le refus des sacrements comme la base du rituel sabbatique.

172 Entre autres très nombreux exemples, on peut donner celui de la sentence d'Arras du 9 mai 1460 (dans Fredericq P., *Corpus documentorum inquisitionis haereticae prauitatis Neerlandicae*, *op. cit.*, p. 90-91) : « avoir fait la croix en terre et sur icelle, par contemp, marchié du piet » ; ou encore celui des *Mémoires* de J. Du Clercq (dans Buchon J.-A., *Collection des chroniques nationales françaises*, *op. cit*., p. 19-20) : « [ils] marchoient sur la croix et racquoient de leur salive sus, en dépit de Jésus Christ et de la Sainte Trinité ».

173 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.,* p. 290-291.

Dans la mesure où les sorciers, juste avant l'orgie sexuelle, viennent de banqueter[175] et que ce geste d'uriner dans les tonneaux est clairement mis en lien avec l'espèce sacramentelle du vin, on est en droit de penser que les barils étaient censés contenir ce breuvage. Le geste des sorciers est en effet explicitement défini comme un geste de mépris à l'encontre de l'eucharistie et de « *quod ex dicto uino conficitur* », c'est-à-dire « ce qui est accompli à travers le vin ». Il n'y a donc aucun doute sur ce que les sorciers expriment par ce geste : comme l'explique Martine Ostorero, « l'eucharistie et le dogme de la transsubstantiation sont ici à la fois profanés et niés, puisqu'au vin sacré est substitué un vin souillé et impur ; le sang du Christ, à travers l'eucharistie, est remplacé par des excréments humains »[176]. D'ailleurs, l'utilisation des matières fécales pour la négation des sacrements n'est pas propre à ce texte : on retrouve cet élément dans des textes antérieurs et notamment à propos des pratiques hérétiques. Césaire de Heisterbach, par exemple, dans son récit du siège de Béziers (1209), relate que les Cathares auraient uriné sur les Évangiles et déposé des excréments sur l'autel ; Uwe Brunn a montré comment le procédé utilisé ici par Césaire trouve son origine chez Saint Augustin qui, vilipendant les hérétiques manichéens, oppose *sacramentum* (sacrement) et *exsecramentum* (malédiction). À partir du XIIe siècle, et ensuite au XIIIe siècle avec Césaire, *exsecramentum* est rapproché de *excrementum* (excrément), le but étant de faire correspondre cette utilisation des matières fécales par les hérétiques à un contre-sacrement[177].

Les *Errores gazariorum* montrent ici bien davantage une *négation* du rituel eucharistique que son *inversion*, selon la distinction qu'établit Étienne Anheim dans un article portant sur le lien entre rituels sabbatiques et contestation évangélique[178]. Le fait d'uriner dans

174 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.,* p. 290-291.
Traduction de K. Utz Tremp et M. Ostorero. « Dès qu'ils ont entendu sa voix [celle du diable], ils se livrent à des ébats sexuels, un homme avec une femme, ou un homme avec un autre homme, et parfois un père avec sa fille, un fils avec sa mère, un frère avec sa sœur et un cheval, sans le moindre respect de l'ordre naturel. Après avoir accompli ces actes indicibles, des plus infâmes et contraires à l'ordre, ils remettent de la lumière, boivent et mangent à nouveau ; pour se soulager, ils urinent dans des tonneaux et y incorporent même des excréments. Lorsqu'on leur demande pourquoi ils font cela, ils disent qu'ils le font par mépris du sacrement de l'eucharistie et également par mépris de ce qui est accompli à travers le vin. Après quoi chacun retourne chez soi. »

175 Cf Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.,* p. 290-291.

176 Voir le commentaire fait par Martine Ostorero sur les *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.,* p. 308.

177 Viallet L., *Sorcières !, op. cit.,* p. 72 ; et Brunn U., *Des contestataires aux « Cathares ». Discours de réforme et propagande anti-hérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2006, p. 475-476.

178 Anheim É., « Rituels sabbatiques et contestation évangélique, vers 1430 », *art. cit,* p. 170.

un fût paraît surtout avoir pour but de moquer le sacrement eucharistique pour finalement nier le sens du rite. Aucun effet spécifique n'est prêté à ces gestes dans le texte, si ce n'est qu'aux yeux de l'auteur ils consomment sans doute encore davantage la rupture du lien entre les sorciers et l'Église. Au moment où la profanation a lieu, le nouvel hérétique a déjà juré fidélité au diable, lui a déjà rendu hommage : il s'est déjà quasiment fondu dans la secte, « incorporé » à elle[179]. En cela, les *Errores* s'opposent à d'autres textes qui, nous aurons le temps d'y revenir, mettent en scène une véritable inversion au sens où l'entrée dans la secte procède d'un rituel efficace qui fait pendant aux rites chrétiens. Mais dans le cas présent, il s'agit bien d'une négation, certes répugnante dans sa forme. Il est en outre permis de se demander si c'est pure coïncidence de voir ces mêmes sorciers se livrer à des débordements sexuels et alimentaires juste avant de marquer leur mépris pour le sacrement de l'autel : l'on sait bien que les chrétiens sont censés s'abstenir de relations sexuelles plusieurs jours avant avant la communion, afin d'être purs pour recevoir le corps du Christ[180].

C'est précisément ce genre de scène montrant la négation, par les sorciers, des symboles et des sacrements chrétiens qu'Étienne Anheim propose de mettre en lien avec le contexte de crise que traverse l'Église ; il part donc du principe que l'apparition du sabbat, comme rituel fantasmatique, est lié « au substrat social des clercs qui contribuent à l'inventer, c'est-à-dire au christianisme des années 1420-1430 »[181]. Il pointe ainsi la relation qu'il pourrait y avoir entre ces rituels fantasmés et les courants évangéliques (wyclifites, hussites) qui critiquent alors fortement l'Église institutionnelle. Le problème de la réforme hussite est débattu lors du concile de Bâle (1431-1449), dont on sait par ailleurs, rappelons-le, qu'il joue un rôle non négligeable dans la formation et la diffusion de l'imaginaire du sabbat[182]. Étienne Anheim souligne le fait que le premier point présenté par les hussites au concile de Bâle porte sur l'eucharistie, dans la mesure où les hussites revendiquent de communier sous les deux espèces. En outre, une fraction plus extrême du hussisme, les Taborites, présente des positions fortement évangéliques et anti-ecclésiastiques : elle nie ainsi la présence du Christ dans le pain et le vin et l'utilité des sacrements. Pour l'auteur, il est donc permis de se demander si « le sabbat ne serait pas en quelque sorte la face cachée du concile de Bâle »[183] ; on pourrait ainsi

179 Mercier F., « *Membra diaboli... »*, *art. cit.*, p. 190.
180 Verdon J., *L'amour au Moyen Âge. La chair, le sexe et le sentiment*, Perrin, Paris, 2006, p. 24-25.
181 Anheim É., « Rituels sabbatiques et contestation évangélique, vers 1430 », *art. cit.*, p. 168.
182 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*
183 Anheim É., « Rituels sabbatiques et contestation évangélique, vers 1430 », *art. cit.*, p. 171.

voir, dans ce geste d'uriner et de déféquer dans des tonneaux et qui est accompli « par mépris du sacrement de l'eucharistie et également par mépris de ce qui est accompli à travers le vin », un écho des contestations hussites[184]. Un geste que, par ailleurs, les *Errores gazariorum* ne sont pas les seules à mettre en scène.

La Vauderye de Lyonois en brief *: une subversion de la communion sous l'espèce du vin ?*

Au passage des *Errores gazariorum* que nous venons d'étudier font curieusement écho deux paragraphes de la *Vauderye de Lyonois en brief.* Le geste insolite de ces sorciers, qui urinent dans des contenants, nous semble suffisamment spécifique pour que nous tentions un rapprochement entre ces deux traités. Le premier des paragraphes du texte lyonnais à en faire état est le quinzième item de ce petit traité, qui en compte trente[185]. Comme dans les *Errores*, la scène se déroule sur le lieu de la synagogue, manifestement un endroit à l'écart des contrées habitées :

> 15] Item ibidem super terram cateruatim accumbentes, comedunt et bibunt, et carnes, quae comedunt, prout fatentur quasi crude, uiscose et immunde sunt, ac si per terram et feces diu tracte essent, suntque omnino insipide et abhominabiles. Similiter et panem ibidem manducant sed grossum et nigrum et ab onmi bono sapore alienum. In uitro eciam seu lagena potum quemdam nigrum, insipidum et abhominabilem, prout dicunt, bibunt. *In uitro eciam seu lagena potum quemdam nigrum, insipidum et abhominabilem, prout dicunt, bibunt. Et postquam omnes consequenter biberint in eodem uase, primus tamen demon, deinde omnes alii illi miseri ibidem existentes successiue mingunt* ; affirmant eciam et dicunt, quod predicte epule similiter et poculum solo demonis ministerio et artificio ibidem reperiuntur[186].

184 Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 57-61.

185 Du moins dans la version qu'en donne Joseph Hansen, celle du ms. lat. 3446 de la BnF. Deux autres versions du traité ont respectivement été découvertes par Martine Ostorero (dans le ms 613 de la Stadtbibliothek de Trèves) et par Franck Mercier (dans le volume n°779 de la collection Moreau de la BnF) ; elles présentent des différences assez importantes avec le premier manuscrit. Cf Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.*, p. 68-75 ; et Mercier F., « La vauderie de Lyon a-t-elle eu lieu ? », *art. cit.*

186 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 192. « 15] De même, à cet endroit, se couchant en bandes sur la terre, ils mangent et boivent ; et les viandes qu'ils mangent, selon ce qu'ils avouent, sont presque crues, visqueuses et immondes, comme si elles avaient été tirées pendant longtemps à travers la terre et les ordures, et elles sont complètement insipides et abominables. Ils mangent également du pain, mais grossier, noir et dépourvu de toute saveur agréable. Dans un verre ou encore une bouteille, ils boivent, selon ce qu'ils disent, un breuvage noir, fade et abominable. Et après que tous, en conséquence, aient bu dans ce vase, le démon en premier, ensuite tous les autres, ces malheureux, se levant, urinent les uns après les autres dans le vase. Aussi, ils affirment et disent que ces repas prévus et la coupe sont découverts au même endroit par le seul ministère et par l'art du démon ».

Le second item à présenter ce motif est le vingt-septième du traité. Il rejoint un thème dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, celui du pillage de caves par les sorciers. Cette fois, c'est donc dans un cellier ou un garde-manger qu'a lieu l'étrange scène :

> 27] Item deponunt et confitentur, se interdum nocturnis horis, demone eosdem precedente, ducente et ostia aperiente, cellaria et dispensas occulte et silenter penetrare, *uinumque de dolus extrahere et opulenter ex eo bibere, tandem semper idem dolium, de quo biberunt, prius ipse demon, consequenter illi miseri ydolatre ascendentes urinam suam in ipsum dolium immittunt et sigillatim mingunt.* Asseruntque, se inuicem ibidem sub pauco lumine a demone ministrato uidere, quamuis ipsi ab aliis imperceptibiles sint neque uideri possint aut etiam audiri[187].

De par les similitudes avec la scène décrite dans les *Errores gazariorum*, il ne nous semblerait pas impossible d'y voir, comme dans ce dernier texte, une sorte de cérémonie dont le but serait la négation du rite eucharistique ; un problème pourtant se pose, dans la mesure où aucun des deux paragraphes n'explicite la signification de cette curieuse série de gestes. Peut-on alors tout de même y voir une profanation ? Pour répondre à cette question, commençons par comparer les trois extraits.

187 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 194. « 27] De même ils confient et avouent que parfois aux heures nocturnes, le démon les précédant, les conduisant et ouvrant les portes, ils pénètrent secrètement et en silence dans les celliers et les gardes-manger, tirent le vin des tonneaux et en boivent avec opulence ; et enfin, escaladant toujours ce même tonneau dont ils ont bu, le démon en premier et ensuite ces misérables idolâtres laissent aller leur urine dans le tonneau, puis un à un y urinent. Et ils assurent qu'à la fois au même moment, sous peu de lumière, par le ministère du démon <ils peuvent> voir, quoiqu'eux-mêmes soient imperceptibles aux autres et ne puissent être ni vus ni entendus. »
Il faut par ailleurs préciser que cet extrait présente d'assez fortes similitudes avec une source un peu plus tardive, déjà évoquée plus haut à propos du pillage de cave, p. 88. Le procès-verbal, écrit à Provins en août 1452, consigne les aveux d'une sorcière à propos du pillage de cave. Elle mentionne également ce geste d'uriner dans les tonneaux de vin : « A confessé en oultre que ceulz de sondict secte vont es caves ou ils veuillent et boivent du meilleur vin qu'ils y peuvent trouver, et après remplent le cuveaul d'eaue, ou ils pissent dedans » (cf Bourquelot F., « Les Vaudois du XVe siècle », *op. cit.,* p. 91). On doit cependant noter dans ce passage, et contrairement à celui de la *Vauderye de Lyonois* que nous évoquons ci-dessus, que le diable n'intervient pas du tout dans cette scène de pillage des caves : ni pour guider les sorciers ni pour polluer le vin.

	Lieu du rite	**Actions précédant le rite**	**Gestes accomplis**	**Rôle du diable dans le rite**
Errores gazariorum	Lieu du sabbat	Repas. Orgie sexuelle. Repas à nouveau.	Uriner dans un tonneau, y incorporer des excréments.	-
***La Vauderye de Lyonois,* § n°15**	Lieu du sabbat	Repas. Absorption d'une boisson.	Uriner un à un dans le vase contenant la boisson.	Uriner le premier
***La Vauderye de Lyonois,* § n°27**	Cellier ou garde-manger	Tirer le vin des tonneaux et en boire.	Grimper sur le tonneau, y uriner, d'abord ensemble (?) puis un à un.	Uriner le premier.

Tableau 8: Les gestes rituels autour du vin dans les *Errores gazariorum* et la *Vauderye de Lyonois en brief*

On est d'emblée saisi par la forte cohérence qui unit, non seulement entre eux les deux paragraphes de la *Vauderye de Lyonois*, mais aussi ceux-ci à la description que proposent les *Errores gazariorum.* Si l'on met de côté le rôle du diable dans ce rite, inexistant dans cette dernière source mais important dans le texte lyonnais, trois éléments fondamentaux se retrouvent : le geste d'uriner dans un récipient dont la fonction principale est de contenir de la boisson, la dimension collective de ce geste (même si c'est à tour de rôle, tous les sorciers de la *Vauderye de Lyonois* l'accomplissent) et le fait qu'il suive immédiatement une prise alimentaire (potion noire de nature suspecte ou vin dans le texte lyonnais, aliments et boissons dont la qualité n'est pas précisée dans les *Errores*). Dans la mesure où le traité lyonnais présente un sabbat tout à fait conforme au stéréotype forgé dans l'arc alpin dans les années 1420-1430, il ne paraîtrait pas aberrant d'y trouver, comme dans certains des textes réunis dans *L'imaginaire du sabbat*[188], des formes détournées de rituels eucharistiques. En outre, le fait d'interpréter la séquence gestuelle de l'item n°15 comme une profanation de l'eucharistie correspond bien avec son environnement textuel : en effet, le paragraphe immédiatement précédent (l'item n°14) explique que le diable apprend à ses adeptes qu'il leur faut négliger et mépriser tout ce qui ce rapporte à la foi chrétienne[189].

Cependant, en l'absence de toute explication de la part de l'auteur de la source lyonnaise sur la signification de cette séquence gestuelle, c'est surtout son aspect visiblement

188 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*

189 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.,* p. 191. *« Qui quidem demon prefatos apostatas suos docet et erudit, quatenus sibi debeant obedire et seruire legique et mandatis eius omnino parere, singula ad christianam religionem pertinencia negligere et contempnere, de iniuriantibus sibi seu maliuolis ultionem ad nutum perquirere et habere ».*

très ritualisé[190] et un certain parallélisme avec le sacrement de l'autel qui nous font subodorer une eucharistie détournée. Dans cette source, et de manière plus marquée que dans les *Errores gazariorum*, on dénote une forte cohésion du groupe des sorciers dans cet ensemble de gestes. C'est particulièrement sensible dans l'item n°15 : ils boivent à la même coupe avant d'imiter le diable en urinant chacun à leur tour dans ce même récipient. Et ce geste, tous l'accomplissent (« *omnes alii illi miseri ibidem existentes successiue mingunt* »). On retrouve un schéma très proche dans le paragraphe n°27, où les sorciers, après le diable, urinent dans le tonneau de vin dans lequel ils viennent de boire. Ne pourrait-on alors voir dans ces suites de gestes une sorte de parodie qui vise à profaner et à nier collectivement le rite eucharistique ? Cela nous paraît tout à fait possible, notamment à cause de la signification que prête à une séquence gestuelle très similaire, on l'a vu, l'auteur anonyme des *Errores gazariorum*. De manière générale, le fait de cracher ou d'uriner sur quelque chose (la croix, l'hostie...) est très fréquemment et explicitement utilisé par les sorciers de nos sources pour profaner cette chose ; on a vu en outre que la tradition hérésiologique attribuait volontiers aux hérétiques l'utilisation des excréments pour la négation ou l'inversion des sacrements. Boire du vin puis mêler de l'urine à ce liquide qui lors de la consécration devient le sang du Christ[191], on imagine sans mal que cela puisse constituer une action profanatoire à l'égard de l'espèce eucharistique en question ; quant à uriner à tour de rôle dans une coupe qui sert à partager la boisson entre les participants à l'assemblée, il n'y a guère d'effort à faire pour relier un tel motif à l'idée une eucharistie détournée et, finalement, profanée autant que niée[192].

Un autre trait remarquable dans ces deux extraits réside dans le rôle prééminent du diable. Dans l'item n°15, il ne semble pas participer au repas, en revanche le traité souligne que c'est lui qui urine le premier dans la coupe, avant d'être imité par les sorciers. Il en est de

190 On pense ici à la définition de « rite » que donnée par J.-C. Schmitt : « Sans prétendre à aucune formulation exhaustive ni définitive, on peut dire du rite qu'il est une suite ordonnée de gestes, de sons (paroles et musique) et d'objets mis en œuvre par un groupe social à des fins symboliques ». Cf l'article « Rite » dans Le Goff J., Schmitt J.-C. (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 969.

191 Sur les débats à propos de l'instant de la transsubstantiation, voir Schmitt J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 346-355 ; et Rubin M., *Corpus Christi*, *op. cit.*, p. 35-57.

192 Il est sans doute possible ici de faire un lien avec un curieux petit paragraphe dans le procès de Guillaume Girod (cf *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 230-231). Il y est expliqué que les sorciers boivent du bon vin, provenant d'une cave, et qu'ils extraient ce vin du tonneau en tournant leur postérieur contre le fût (*extrahendo uertunt culum contra dolium*). Doit-on y voir également un signe de mépris ou de dérision envers le vin ? Le geste des complices de Guillaume rappelle en tous cas celui des sorciers décrit par Claude Tholosan, qui montrent leur arrière-train nu en direction du ciel pour avilir Dieu. Cf Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 364-365.

même dans l'item n°27 : c'est lui qui conduit ses affidés dans les gardes-manger, en leur ouvrant les portes ; il ne boit pas de vin, mais c'est encore lui qui le premier urine dans le tonneau[193]. Que comprendre de cela ? Tout d'abord, on peut certainement poser que le diable agit ici en tant que chef de la secte : ses affidés le suivent et agissent à son exemple. Mais peut-être est-il possible d'aller plus loin : on pourrait voir, dans le cas du paragraphe n°15, une sorte de parallélisme entre la coupe eucharistique remplie du sang du Christ, et la coupe de la synagogue que le diable, avant d'être imité par ses sectateurs, emplit de son urine ; ce qui renforcerait assez nettement l'idée de parodie ou de subversion eucharistique[194]. Le diable-tête de la synagogue ferait alors pendant au Christ-tête de l'Église[195], et s'opposerait à lui en amenant ses sectateurs à compisser, en un geste profanatoire, le liquide par lequel se réitère le miracle eucharistique.

Finalement, que conclure de l'étude de ces deux extraits ? Pour toutes les raisons susdites, il ne nous semble pas aberrant d'y voir des références à l'eucharistie, bien que le traité reste parfaitement taciturne à propos du sens de ces gestes. On conclurait donc à un motif qui, comme dans les *Errores gazariorum*, montrerait essentiellement une profanation du sang sacré et peut-être une négation du rite. On peut, à tout le moins, affirmer que l'auteur anonyme du traité lyonnais, et quelle que soit la date de rédaction de cette source[196], fait montre de préoccupations fort proches de celles que l'on trouve dans les sources rédigées dans la première moitié du XVe siècle et qu'Étienne Anheim présente, de manière convaincante, comme probablement influencées par les problèmes abordés au concile de Bâle[197]. En outre, il n'est pas inintéressant de remarquer que c'est toujours suite à une scène de banquet (comme dans les *Errores* et dans l'item n°15 de la *Vauderye de Lyonois*) ou de beuverie (même source, item n°27) que l'on trouve ce genre de rites de profanation autour du vin. Tout se passe

193 On a vu au chapitre 4 que, du fait de sa nature angélique et si l'on suit la théorie des corps assumés, le diable n'est en fait pas censé pouvoir uriner. Se reporter à la page 165, où nous tentons de rendre compte de ce problème.

194 Il serait également possible de voir dans le geste du diable, qui urine dans le tonneau de vin, une parodie de la gestuelle du prêtre au moment où ce dernier célèbre l'eucharistie. L'urine du diable pourrait ainsi faire pendant à l'eau que le prêtre même au vin avant de proférer la formule consécratoire (« Ceci est mon sang ») et d'élever le coupe. Ajoutons que, s'il est possible que le diable parodie en quelque sorte ici la figure du prêtre, cela ne l'empêche pas – au contraire – de parodier également le figure christique, puisque dans la messe le prêtre tient symboliquement le rôle du Christ. Voir Schmitt J.-C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 336-355.

195 Mercier F., « *Membra diaboli... »*, *art. cit.*, p. 191-192.

196 À propos des problèmes sur la datation du traité et l'identification de l'auteur, se reporter à la présentation de la source au chapitre 1.

197 Anheim É., « Rituels sabbatiques et contestation évangélique, vers 1430 », *art. cit.*

comme si la commensalité diabolique amenait insensiblement mais irrésistiblement les sorciers à nier le sacrement qui, pour les chrétiens, réitère le sacrifice du Christ tout en commémorant la commensalité de la Cène ; comme si en mêlant de l'urine à un liquide dont préalablement ils ont bu et qui, consacré, est censé réaliser l'union de celui qui l'absorbe à l'Église, les sorciers refusaient ce mystère et le vilipendaient.

Absorber une boisson sorcière, rejoindre une secte menée par un anti-Christ

Après un développement consacré aux formes de négation des rites chrétiens à travers la nourriture, nous voulons poursuivre ce chapitre en étudiant des fragments de textes qui nous ferons nous poser la question d'une transposition inversée des références et des rites chrétiens dans la synagogue – toujours évidemment en lien avec la nourriture. On verra d'abord comment l'entrée dans la secte satanique peut, dans certaines sources, passer par l'absorption de boissons sur un mode rituel et l'on s'interrogera sur la possibilité d'y voir des inversions de l'eucharistie. Enfin, on reviendra sur la manière dont, par ces rituels, le diable peut apparaître comme un pendant du Christ et l'on se demandera, avec un autre extrait, si la boisson ne peut pas aussi être, dans nos textes, l'occasion de faire des démons de « pseudo-Christs ».

Boire et s'intégrer à la secte du diable

Dans notre corpus, deux fragments font venir à l'esprit l'image d'un rite chrétien détourné qui réaliserait l'entrée de l'impétrant dans la secte. Commençons avec cet extrait du traité de Claude Tholosan, le *Vt magorum et maleficiorum errores* :

> [3] Item, ad instigacionem magistri, talis secte intrantes renegant Deum, quem nominem prophetam, *et subuertendo aliquod uas quod ponunt in circulo facto per eos in terra, ubi eciam mingit dyabolus, de quo bibunt, et demum suppinant, intencione quod sic totaliter recedunt a fide Christi* ; eciam uertunt uel manum aut aliam rem, Dei legem renegando et penitus eius fidem, non credendo eciam in articulis fidei et ecclesie sacramentis ; posteriora et culum nudum uersus celum uertendo in Dei uituperium, faciendo crucem in humo, expuendo de super ter et calcando eam pede, ut dictum est, in contemptu Deu quem nominant prophetam, et faciendo figuam ter contra prophetam et uersus solis ortum[198].

198 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.,* p. 364-365.

Tout d'abord, re-situons le passage dans son environnement textuel. À l'instar des deux traités que nous venons juste d'étudier, celui de Claude Tholosan est organisé en items. Celui que nous venons de citer est le troisième du traité, qui en comporte trente-cinq, de longueur très variable mais demeurant généralement assez courts. Les quatorze premiers exposent les rites, croyances et pratiques imputés aux sorciers, les paragraphes 3, 4 et 5 s'attachant plus particulièrement à décrire le reniement du Christ et l'hommage au diable[199]. Celui qui nous intéresse actuellement décrit les actes de « ceux qui entrent dans la secte » : l'emploi de *intrantes* tend à nous faire penser qu'il s'agit là d'un rite d'initiation par lequel les impétrants rejoignent le groupe. Très vite on s'aperçoit que toutes les pratiques décrites s'inscrivent dans le cadre du reniement de Dieu, des sacrements et de la foi chrétienne ; la croix est profanée et les sorciers adressent même à Dieu des gestes obscènes et provocateurs[200]. Reste que la séquence gestuelle commise par les sorciers pour renier Dieu paraît très nettement construite sur une référence à l'eucharistie. Examinons-la de plus près. Le déroulement de ce rite (car ce semble bien en être un) n'est finalement pas très clair : les nouveaux sorciers renversent un vase et le posent à terre, puis il est dit que le diable y urine et que les sorciers boivent le liquide avant de retourner le récipient...mais comment un vase renversé peut-il retenir un liquide ? Quoiqu'il en soit, le reniement de Dieu passe ici par l'ingestion par les impétrants de l'urine du diable, qui d'une manière ou d'une autre s'est retrouvée dans le vase, lequel est posé renversé dans un cercle tracé sur le sol. On pense pouvoir parler ici d'une eucharistie inversée, dans la mesure où de nombreux éléments du rite central chrétien trouvent leur pendant – en mauvaise part, évidemment – dans la synagogue : un vase (renversé alors qu'il devrait être à l'endroit) est posé à un endroit précis (un cercle tracé en terre, et non un autel) et recueille le liquide organique (de l'urine au lieu du sang) du personnage (le diable et non le Christ) figurant la tête de la communauté (la synagogue diabolique au lieu de l'Église chrétienne)[201] ;

Traduction de M. Ostorero. « [3] De même, à l'instigation du maître [c'est-à-dire le diable], ceux qui entrent dans une secte de cette nature renient Dieu, qu'ils appellent prophète ; pour cela, ils renversent un vase et le posent dans un cercle qu'ils ont tracé sur le sol ; le diable y urine, ils boivent le liquide, puis ils retournent <le vase> pour signifier le total rejet de la foi chrétienne ; ils retournent aussi la main ou un autre objet en reniant la loi de Dieu et toute leur foi, renonçant à croire aux articles de foi et aux sacrements de l'Église ; ils exhibent leur postérieur nu vers le ciel pour avilir Dieu, tracent une croix sur le sol, crachent trois fois dessus et la piétinent par mépris envers Dieu qu'ils nomment prophète, et à trois reprises ils font la figue contre le prophète et et direction du lever du soleil. »

199 Paravy P., *Le traité du Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 417-438.

200 C'est le sens de l'expression « faire la figue ». Cf Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.,* p. 365, note infrapaginale n°2.

201 Sur la constitution d'un corps sorcier faisant pendant à l'Église-corps du Christ, voir Mercier F., « *Membra diaboli... », art. cit.*

et les nouveaux membres de cette communauté (les sorciers donc, et non les chrétiens) boivent ensuite le liquide. Présenté dans son ensemble, ce rite nous semble présenter avec l'eucharistie un parallélisme bien trop poussé pour qu'il ne s'agisse que d'une coïncidence.

Il faut garder en mémoire que cette eucharistie inversée ou parodiée prend place dans une série de gestes qui ont avant tout pour but de renier Dieu dans le cadre d'une cérémonie d'entrée dans la secte[202] ; de sorte qu'on pourrait dire que l'inversion du rite nous semble ici mise au service de la négation de la foi chrétienne. Très nettement dans cet extrait, si l'on admet qu'il s'agit bien d'un rite d'entrée, cette entrée dans la synagogue passe par l'abjuration du christianisme. Renier Dieu, c'est entrer dans la secte. Pour entrer dans la secte, il faut renier Dieu. Ce rite inversé – et l'inversion est ici très poussée, car contrairement à ce qui se passe dans la *Vauderye de Lyonois en brief* et dans les *Errores gazariorum*, les sorciers vont jusqu'à boire l'urine du diable – réalise une première étape de l'introduction dans la secte ; vient ensuite (à l'item n°4) un hommage au diable. On pourrait donc déduire que le rite ici décrit manifeste le départ de l'impétrant de la communauté chrétienne et donc le début de sa transition vers la société diabolique, cela s'opérant de manière symbolique. Et de ce point de vue, on peut l'opposer à un autre rite, évoqué par Jean Nider, qui réalise de manière bien plus concrète l'entrée dans la secte du diable.

C'est également d'une boisson dont il est question dans le *Formicarius* de Jean Nider, à un passage où ce dernier livre une description précise de la manière dont les sorciers mangent les enfants, un « art » (*artes*)[203] que leur a enseigné le diable :

> Fuit insuper fama communis, dicto Petro iudice mihi referente, quod in terre Bernensium, XIII infantes deuorati essent intra pauca tempora a maleficis, quam obrem eciam publica iusticia satis dure exarsit in tales parricidas. Cum autem Petrus quesiuisset a quadam capta maleficia, per quem modum infantes comederent, illa respondit. "Modus iste est. Nam infantibus nondum baptizatis insidiamur, uel eciam baptizatis presertim si signo crucis non muniuntur et oracionibus. Hos in cunabulis uel ad latera iacentes parentum, cerimoniis nostris occidimus, quos quos postquam putantur oppresi esse uel aliunde motui de tumulis clam furto recipimus. In caldari decoquimus quousque euulsis ossibus tota pene caro efficiatur sorbilis et potabilis. De solidiori huius materia unguentum facimus nostris uoluntatibus et artibus ac

202 Et de ce point de vue, on pourrait aussi comparer ce rite au baptême...si ce n'est que sa forme se rapproche infiniment plus de celle de l'eucharistie.

203 Nider J., Formicarius, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 154-155.

> transmutaccionibus accomodum. De liquidiori uero humore flasconem aut utrem replemus de quo is qui potatus fuerit additis paucis cerimoniis, statim conscius efficitur et magister nostre secte".
>
> Modum autem eundem alius iuuenis maleficus captus et incineratus, tandem licet ut credi uere penitens, distinctius reserauit, qui manus dicti Petri iudicis una cum uxore malefica impersuabili paulo ante evaserat. [...] "Ordo, inquit, talis est, quo eciam seductus sum. Oportet primo ut dominico die, antequam aqua benedicta consecratur, ecclasiam introire mox futurum discipulum cum magistris et ibidem abnegare coram eis Christum, eius fidem, baptisma et uniuersalem ecclesiam. Deinde omagium prestare magisterulo, id est paruo magistro. Ita enim demonem et non aliter uocant. Postremo de utre bibit supra dicto. Quo facto, statim se in interioribus sentit ymagines nostre artis concipere et retinere ac principales ritus huius secte[204].

Cet extrait du *Formicarius* nous semble particulièrement intéressant. Jean Nider y rapporte les témoignages de deux sorciers, une femme et un jeune homme, dont il a eu connaissance via l'un de ses informateurs, le juge Pierre. Les réponses des deux sorciers concordent, dans la mesure où tous deux affirment que le liquide, dès qu'une personne en boit, lui donne connaissance de ce que doivent savoir les membres de la secte ; mais le témoignage de la femme insiste davantage sur la manière dont les sorciers tuent les enfants, tandis que celui de l'homme concerne plutôt le rite d'entrée dans la secte. Le meurtre et l'exhumation des enfants – encore une profanation, celle des cadavres – décrits par la sorcière sont fort proches de ce que relatent à ce propos le rapport de Hans Fründ et les *Errores gazariorum*[205] ; en revanche, est originale l'affirmation de ce que les sorciers tendent leurs pièges aux enfants non

204 *Idem*, p. 154-157. Traduction de C. Chène. « En outre, comme le juge Pierre me le rapporta, il est de notoriété publique que, dans le territoire bernois, treize enfants avaient été dévorés en peu de temps par des sorciers, ce qui est une des raisons pour laquelle la justice publique s'enflamma assez durement contre de tels parricides. Or, comme le juge Pierre demandait à une sorcière qui avait été capturée de quelle manière ils mangeaient les enfants, celle-ci répondit : "La manière est celle-ci : nous tendons en effet des pièges aux enfants qui n'ont pas encore été baptisés, ou même aux baptisés s'ils ne sont pas protégés par le signe de la croix ou par des prières. Nous tuons par nos cérémonies ces enfants que l'on couche dans leur berceau ou à côté de leurs parents, et dont on pense après qu'ils sont morts écrasés par leurs parents ou pour une autre cause ; ensuite, nous les enlevons en cachette et clandestinement des tombeaux. Nous les faisons alors cuire dans un chaudron jusqu'à ce que, les os s'étant détachés, toute la chair soit devenue mangeable ou buvable. De la partie la plus solide de cette matière, nous faisons un onguent qui convient à nos volontés, à nos arts et à nos métamorphoses. De la matière liquide ou humeur, nous remplissons un flacon ou une outre ; celui qui en boira, après l'accomplissement de quelques cérémonies, devient aussitôt un maître et un complice de notre secte."
Or, un autre jeune sorcier qui fut capturé et brûlé, bien que je croie qu'il était vraiment repentant <et> qui, peu de temps auparavant, avait échappé avec sa femme, une sorcière rétive à toute persuasion, aux mains du juge Pierre, dévoila cette manière de façon plus claire. [...] "Le rituel par lequel je fus séduit, dit-il, est le suivant. Il faut d'abord que le dimanche, avant que l'eau bénite ne soit consacrée, le futur disciple entre dans l'église avec les maîtres et qu'il abjure devant eux le Christ, sa foi, le baptême et l'Église universelle. Ensuite il prête hommage au *magisterulus*, c'est à dire au petit maître - c'est en effet de cette manière, et pas autrement, qu'ils appellent le démon. Après cela, il boit à l'outre dont nous avons parlé plus haut et, ceci fait, il sent aussitôt se former et se fixer en lui les images de notre art et les principaux rites de notre secte" ».

205 Cf Anonyme, *Errores gazariorum* et Fründ H., *Rapport sur la chasse aux sorciers...* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 38-39 et p. 288-299.

baptisés, ou bien aux baptisés qui ne sont pas protégés par le signe de croix ou les prières[206]. Un onguent « magique » est fait avec la partie la plus solide de ce qui résulte de la cuisson au chaudron des enfants ; la partie liquide sert à fabriquer cette fameuse potion. C'est la réponse du jeune sorcier qui, dans le cadre d'une réflexion sur les rituels détournés ou inversés, nous intéresse le plus. On est ici clairement devant une cérémonie d'entrée dans la secte. Elle comprend deux étapes essentielles qui, d'ailleurs, se retrouvent chez Tholosan – à ceci près que l'ingestion de la boisson ne se situe pas au même moment dans les deux extraits. Chez Nider, il y a d'abord l'abjuration par l'impétrant du Christ, de la foi chrétienne, du baptême et de l'Église ; ensuite l'hommage prêté au diable et l'ingestion du breuvage que l'auteur identifie comme étant celui dont a parlé la sorcière, qui a pour effet d'enseigner au buveur les « arts » et les « rites » de la secte. On peut peut-être noter une légère différence entre les effets de la boisson selon les deux témoignages. Dans le cas de la femme, la boisson fait de celui qui l'avale un « *conscius et magister* », un complice et un maître : selon Catherine Chène, le bouillon d'enfant a ici pour effet de lier la personne à la secte – un motif bien connu dans la propagande anti-hérétique, on le verra ; dans le cas de l'homme, la boisson transmet avant tout des connaissances.

Difficile, avec ce passage, de ne pas faire immédiatement le lien avec le rite chrétien. Pour Catherine Chène à nouveau, ce rituel apparaît comme « une parodie d'un rite religieux, qui tient à la fois du baptême, de l'entrée dans les ordres et de la messe : le nouveau disciple se rend dans une église, le dimanche, mais, au lieu de se vouer à Dieu, il se donne au démon. Dans la même perspective, l'ingestion de la boisson macabre peut être vue comme une parodie de la communion par le vin. Derrière ce processus d'inversion, on voit aussi poindre le thème de l'anti-Église à laquelle sera identifiée la secte des sorciers »[207]. C'est également à propos de cet extrait qu'Étienne Anheim parle d'une « sorte d'inversion eucharistique sous forme de l'absorption d'un liquide, [une] sorte de communion »[208]. En terme de comparaison avec l'extrait du *Vt magorum*, que nous avons cité ci-dessus[209], le parallélisme avec l'eucharistie peut paraître, de prime abord, moins poussé : la mise en scène est moins calquée

206 Le *Malleus Maleficarum* d'Henry Institoris affirme, lui, que les sorcières dévorent de préférence les enfants baptisés...tout en reprenant presque mot pour mot cet extrait du *Formicarius*. Cf Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières, op. cit.*, p. 253-256.

207 Cf le commentaire de C. Chène sur le *Formicarius,* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 243.

208 Anheim É., « Rituels sabbatiques et contestation évangélique, vers 1430 », *art. cit.*, p. 170.

209 Pour la citation de la source, voir p. 220.

sur le rite chrétien et le liquide bu n'est pas issu du corps du diable (si tant est que l'on puisse parler de corps pour le simulacre qu'endosse le mauvais ange). De ce point de vue, on se sent peut-être moins autorisé à parler de communion ; pourtant il est extrêmement significatif de constater que cette absorption réalise concrètement l'entrée dans la secte de la personne qui boit, laquelle se voit magiquement inculquer les préceptes du groupe. Il est certes d'autres traités dans lesquels les sorciers, lors de leur arrivée dans la secte, suivent une sorte d'apprentissage[210]. Mais, parmi tous nos traités, celui de Jean Nider est le seul à montrer cet apprentissage, qui finalement est une adhésion à cette secte, sous la forme de l'ingestion d'une boisson. En ce sens, il semble impossible de ne pas comprendre ce rite comme une véritable inversion d'un rituel chrétien – la communion étant celui qui paraît finalement correspondre le mieux : de par une cérémonie et un breuvage concrètement efficace, le nouvel adepte renie la foi chrétienne et s'intègre à une contre-communauté. Deux remarques pour conclure cette réflexion sur les inversions : d'une part, dans ces parodies, les processus de mise en parallèle les plus explicites entre les rites chrétiens et sataniques se concentrent essentiellement sur la boisson[211]. D'autre part, le diable y tient un rôle plus ou moins grand, mais il est assez patent qu'un certain nombre de passages autour de la nourriture sont l'occasion de peindre le diable ou les démons en anti- ou pseudo-Christs.

La boisson au sabbat, un moyen de faire des anges déchus d'anti- ou de pseudo-Christs ?

Parmi les rites sorciers qui présentent un jeu de référence par rapport à l'eucharistie, deux nous semblent présenter clairement le diable comme le pendant du Christ. Il y a premièrement le traité de Claude Tholosan, que nous venons d'étudier. Le parallélisme entre le rite qui y est dépeint et le rite eucharistique, on l'a vu, y est très net ; et à notre sens, celui qui est fait entre le diable et le Christ tient principalement à deux éléments : d'une part le statut de maître de la synagogue qu'endosse le diable, qui fait pendant au Christ-tête de l'Église, d'autre

210 Catherine Chène suggère ainsi de voir dans cette boisson « une allusion à l'apprentissage des maléfices auquel seront soumis, d'après ce qui est indiqué dans les *Errores gazariorum* ou le traité de Claude Tholosan, ceux qui se rendent à la synagogue ou au sabbat », ces accusations étant issues de la polémique anti-hérétique. Cf le commentaire de C. Chène sur le *Formicarius,* dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 243.

211 On a déjà évoqué, avec l'article d'Étienne Anheim, le lien qu'il pourrait y avoir entre les débats du concile de Bâle et le stéréotype du sabbat. Le fait que la communion sous l'espèce du vin, revendiquée par les hussites, soit l'un des sujets débattus à ce concile pourrait-il expliquer en partie cette focalisation sur les parodies eucharistiques autour de boissons ? Cf Anheim É., « Rituels sabbatiques et contestation évangélique, vers 1430 », *art. cit.,* p. 170-172.

part et surtout le fait que le diable urine dans un vase et que les nouveaux sectateurs boivent ce liquide. L'absorption de l'urine du diable, grotesque pendant du sang christique, nous paraît faire de ce passage celui qui présente le plus nettement l'Ennemi comme un anti-Christ. Deuxièmement, on a vu que la profanation du vin dans la *Vauderye de Lyonois en brief* était probablement aussi le lieu d'élaboration d'un parallélisme entre le diable et le Christ, et, fait remarquable, il passe par des éléments semblables à ceux que l'on vient de constater dans le traité de Claude Tholosan : la position de chef et son urine, recueillie dans une coupe ou un tonneau. Avec pourtant de notables différences : dans la *Vauderye de Lyonois*, le diable mène les sorciers dans les caves, et il montre l'exemple à ses affidés en urinant dans la coupe et le tonneau de vin – geste dont on a supposé qu'il signifiait une négation de l'eucharistie –, mais cette urine n'est pas consommée. Curieusement, c'est justement dans le traité qui présente peut-être le plus nettement une eucharistie inversée que cette mise en parallèle du diable et du Christ est la moins accomplie : chez Nider en effet, le diable ne semble être présent que pour recevoir l'hommage du nouvel impétrant.

Pourtant, et peut-être de manière paradoxale, le diable n'est peut-être pas le seul ange déchu à faire l'objet d'une mise en lien avec le Christ ; les démons semblent également pouvoir être concernés. Davantage que les rites, c'est un passage nous paraissant constituer, dans la *Recollectio*, une référence au récit néo-testamentaire, qui nous permet d'avancer une telle idée. On a vu que l'Anonyme d'Arras, après avoir décrit les nourritures servies au banquet de la synagogue, se lance dans une explication sur la nature des mets présentés :

> Et nota lector, quod sunt ibi triplicia cibaria aut talia qualia apparent, et idem de potu est dicendum : seu optima sunt ibi cibaria comportata per demones eis data a Valdensibus in domibus suis, aut furtim a demonibus permissu dei undecumque allata et sublata, uel cibaria uera, qualia apparent lata a Valdensibus in transsitu ad congregacionem, aut tercio cibaria alia quam appareant ex oculorum prestigiis, quemadmodum aliquando dant demones ueram pecuniam, aliquando aliam quam appareat, *dum demones faciunt, quod cereuisa aut aqua uinum appareat,* et ita de carnibus et piscibus[212].

212 Anonyme, *Recollectio...*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 162.
« Et note, lecteur, que là-bas les nourritures sont de trois sortes, et elles apparaissent de cette façon, et la même chose peut être dite des boissons : soit des nourritures excellentes sont apportées ici par l'intermédiaire des démons et elles leurs sont données par les Vaudois dans leurs maisons ; soit, avec la permission de Dieu, elles sont amenées et présentées à la dérobée par les démons et ces nourritures sont réelles, telles qu'elles apparaissent portées par les Vaudois sur le chemin de la congrégation. Ou troisièmement, ces nourritures sont autres qu'elles apparaissent, en faisant illusion au regard - ainsi que parfois les démons donnent de l'argent

On y apprend donc que les nourritures et les boissons à la synagogue peuvent revêtir une apparence qui ne correspond pas à leur essence ; et l'Anonyme de préciser que l'eau et la cervoise peuvent, à la synagogue, apparaître tel que du vin. L'hypothèse que nous voulons soumettre est fort simple : ne peut-on voir dans ce détail une allusion au premier miracle de Jésus ? Chacun sait comment, selon l'Évangile de Jean, Jésus changea l'eau en vin aux noces de Cana[213]. Comme on l'a dit au début de ce travail, nous n'avons que très peu d'informations sur l'auteur anonyme de ce traité ; pourtant il est possible de deviner, grâce à la forme et au fond de son œuvre, qu'il a été impliqué dans la répression des Vaudois d'Arras et qu'il s'agit très probablement d'un théologien[214]. Or, peut-on vraiment penser qu'un théologien écrivit ceci sans avoir à l'esprit l'Évangile de Jean ? On déplore une fois de plus que les pièces des procès des accusés d'Arras, dont l'auteur affirme tirer en partie ses informations, aient été détruites : il aurait été tout à fait intéressant de voir si cette eau et cette cervoise en semblance de vin apparaissaient également dans les aveux des accusés. En l'absence – définitive sans doute – de ces sources, force est de nous contenter de ce que dit l'Anonyme. Mais revenons à l'essentiel : l'auteur laisse entendre que c'est par le pouvoir des démons que l'eau et la cervoise prennent parfois l'apparence du vin. Serait-ce là une façon de présenter les démons en pseudo-Christs ?

En réalité, si la question se pose, l'on peut tout de suite répondre que, dans l'expression « pseudo-Christs », c'est bien le *pseudo* qui compte. Par rapport aux rituels susmentionnés, où le diable pouvait apparaître comme le pendant du Christ, il nous semble plutôt rencontrer là une sorte d'imparfaite imitation du miracle christique. Car c'est uniquement d'une apparence, d'une illusion qu'il s'agit – et à ce propos le texte ne laisse pas de doute, en employant le verbe *appareo*. Et de fait, pour la démonologie scolastique telle qu'elle s'élabore au XIIIe siècle, et dont on a déjà parlé au quatrième chapitre de cette étude, les démons n'ont pas la capacité de transformer l'essence des choses[215]. Le canon *Firmiter* du concile de Latran IV rappelle que tout comme les « bons anges », les « mauvais anges » sont des créatures de Dieu, seulement ces derniers ont librement choisi le Mal ; les scolastiques, par la suite, n'auront de cesse de répéter que tous les actes des démons sont soumis à « la juste permission » ou « la juste

véritable et parfois de l'argent différent de ce dont il a l'air - , tandis que les démons font que la cervoise ou l'eau ait l'apparence du vin, et de même pour la viande ou le poisson. »

213 Évangile selon saint Jean, 2, 1-11.

214 Voir Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 31-32 ; ou se reporter à notre présentation des sources, p. 24-25.

215 Sur la démonologie, voir le chapitre très bien fait de M. Ostorero, « Petite synthèse en matière de démonologie » dans Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit*. Nous reprenons ici principalement des éléments se trouvant dans les pages 206-227.

volonté » de Dieu[216]. Dieu seul fait des miracles ; Dieu seul peut réellement changer une chose en une autre. La scolastique qui, aux XIIIe siècle, fixe les grandes principes de la science démonologique, prête aux démons de grands types de capacités que l'on peut résumer comme suit[217] : ils sont capables, on l'a expliqué plus haut, d'assumer des corps[218] ; de posséder des personnes (c'est à dire d'habiter et de contrôler, entièrement ou partiellement, le corps d'un individu) ; de créer des illusions. Mais, répétons-le, il faut bien comprendre que si le diable et les démons sont maîtres en l'art donner à voir des phénomènes qui, pour les hommes, ressemblent à des miracles, c'est bien sur la perception des individus qu'ils agissent. Comme le dit Martine Ostorero, « le diable ne peut rien créer ; il ne peut pas violer le processus naturel, mais il peut agir à travers la nature. Il peut tromper l'esprit humain en l'illusionnant, de manière interne, ou en manipulant des éléments naturels pour former des illusions observables de l'extérieur par ses sens »[219]. En outre, les capacités démoniaques souffrent une autre sérieuse limite : la volonté et le libre-arbitre de l'homme qui lui permettent de lutter contre les mauvais anges...mais qui peuvent également le rendre coupable s'il se lie à eux.

Or, la *Recollectio* suit tout à fait ces principes démonologiques ; et de fait, l'auteur souligne explicitement le côté illusoire d'une partie des nourritures au sabbat et de cette apparence de vin que prennent l'eau et la cervoise. Il est patent que les démons peuvent bien tenter ou faire semblant de reproduire le miracle christique, ils ne pourront le réaliser effectivement – ni d'ailleurs, semble-t-il, abuser grand monde à ce sujet : l'auteur du moins ne s'y laisse pas tromper. Pourquoi alors la présence d'un tel motif ? Si l'on admet une référence aux noces de Cana, on pourrait y voir une raillerie du miracle de Jésus, une tromperie des démons à l'égard des sorciers présents au sabbat – en plus de les tromper sur la nourriture, essayeraient-ils de se faire passer auprès d'eux pour aussi puissants que le Christ ? – ou encore une sorte d'usurpation (manquée, est-il besoin de le préciser ?) des pouvoirs divins[220]. La brièveté de l'assertion ne nous permet guère de trancher sur les raisons qui poussent l'auteur à

216 Il ne faudrait pas croire pourtant que leur marge d'action est infime car, comme le rappelle Martine Ostorero, Dieu peut vouloir et permettre beaucoup... Cf Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 227.

217 *Idem,* p. 221-222.

218 Se reporter à ce sujet au chapitre 4.

219 Cf Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 226.

220 Cette dernière hypothèse pourrait être à mettre en lien avec le traité contemporain de Jean Taincture, pour qui la volonté du diable de se rendre semblable à Dieu est à l'origine de la constitution des sectes diaboliques. À ce sujet, voir le stimulant article de Franck Mercier « Une parodie de la présence réelle... », *art. cit.* Pourtant ici, ce sont bien « des démons » et non pas « le démon » ou « le diable » qui procèdent à cette illusion.

l'inclure dans son traité. Une chose paraît probable : souligner ainsi la supercherie, c'est peut-être, pour l'auteur, mettre en avant l'incontestable supériorité, l'indépassable grandeur de la puissance divine. Une puissance divine que les sorciers attaquent pourtant sérieusement en se livrant au cannibalisme infantile qui, par certains aspects, laisse supposer qu'il constitue une sorte de renversement du processus de salut.

Le cannibalisme infantile : parodier la communion ?

Communier, pour l'immense majorité des fidèles à la fin du Moyen Âge, c'est consommer l'hostie consacrée, et ceci au moins une fois par an comme l'a prescrit le quatrième concile du Latran (1215). Consommer l'hostie consacrée, c'est manger symboliquement la chair du Fils de Dieu, qui s'incarna dans un enfant et mourut sur la croix quelques décennies plus tard, pour le salut de l'humanité. Pour clore ce chapitre sur les inversions de rites chrétiens, on veut s'interroger sur la possibilité de voir dans le cannibalisme infantile au sabbat une sorte de parodie macabre du partage de l'hostie entre les chrétiens. Contrairement à ce que l'on a pu voir pour le vin, aucun texte ne décrit explicitement le cannibalisme comme une négation ou une inversion de la communion. Certains éléments pourtant permettent d'affermir cette hypothèse et c'est à eux que nous nous consacrons maintenant.

Manger un enfant, devenir sorcier ?

Puisque la communion, comme on l'a dit plus haut, rattache le fidèle à la communauté de l'Église et fonde une unité entre les chrétiens, peut-on affirmer la même chose pour les sorciers et leur secte ? Le fait de dévorer un enfant contribue-t-il à agréger un individu à la secte du diable ? Seul le *Malleus Maleficarum*, le plus tardif de nos textes, suppose une sorte d'« hérédité » de la sorcellerie, de mère en fille[221] ; pour l'immense majorité de nos sources, on ne naît pas sorcier ou sorcière : on le devient. Le cannibalisme infantile fait-il alors partie de ce processus ? Il convient certes de ne pas exagérer l'importance du motif alimentaire dans le sabbat : c'est sans doute le reniement de Dieu, l'hommage au diable et le don d'un tribut qui fondent, le plus souvent, l'entrée dans la secte des impétrants ; en témoigne l'importance

221 Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières*, *op. cit.*.

qu'accordent les sentences à ces éléments, comme on le verra dans le prochain chapitre. Pourtant, quelques données semblent plaider pour un certain parallélisme entre le festin eucharistique et le banquet cannibale au sens où chacun constitue un rite visant à intégrer l'individu à un groupe.

L'entrée dans une secte via la nourriture n'est pas un motif particulièrement original : on le retrouve fréquemment dans les écrits sur différents groupes d'hérétiques. Ainsi Guillaume de Newburgh, à propos de la secte des Éonites, décrit un banquet dont les mets capturent les âmes de ceux qui en goûtent, de sorte que ces derniers s'agrègent définitivement à la secte[222]. On voit même, dans la tradition des polémiques anti-hérétiques, des repas cannibales assumant ce rôle. Adémar de Chabannes, à propos des chanoines d'Orléans brûlés comme manichéens en 1022, relate qu'ils avaient été trompés par un paysan qui détenait en sa possession une poudre faite à base de cadavre de bébé : quiconque en mangeait devenait sur le champ manichéen[223]. L'idée est ensuite reprise par Paul de Saint-Père de Chartres, à la fin du XIe siècle, et par Guibert de Nogent au XIIe siècle[224]. On la retrouve également, à partir du XIVe siècle, sous des traits un peu différents : des liquides faits à partir de cadavres d'enfants étaient ainsi supposés réaliser l'entrée de nouveaux membres dans la secte et les lier à elle de façon définitive[225]. C'est évidemment dans cette veine qu'il faut situer le bouillon d'enfant décrit par Jean Nider et dont on a parlé plus haut. De cette façon, des préparations cannibales réalisent effectivement l'introduction dans la secte des impétrants. Pourtant, davantage que des potions ou aliments « magiques » liant les individus à la secte, on veut surtout évoquer ici les repas collectifs de viande d'enfant cuite. Ceux-ci en effet paraissent bien plus originaux. À notre connaissance, les textes polémiques contre les hérétiques, hormis ceux qui concernent les sorciers, ne les montrent pas festoyant de chair enfantine – directement de cette chair, et non d'une préparation dérivée – sans dimension rituelle immédiatement perceptible ou du moins explicitement développée dans les textes.

Il ne faudrait pourtant pas conclure, à notre sens, que ces repas anthropophage partagés par les sorciers sont dénués de tout sens rituel ou symbolique. On a déjà noté que, bien

222 de Newburgh G., *Historia rerum anglicarum*, édition Arnold, dans *Rolls Series*, t. LXXV, p. 60-65 ; repris et traduit dans Carozzi C. et Taviani-Carozzi H., *La fin des temps, op. cit.*, p. 162-163.

223 L'affaire est racontée par Adémar de Chabannes dans ses Chroniques. Cf aussi Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 239 ; et Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 39-40.

224 Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 39-40.

225 Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 239-241.

souvent, le repas qui réunit tous les sorciers a lieu juste après que le nouvel adepte a rendu hommage au diable et lui a fait don d'un tribut[226]. Tout se passe donc comme si, après l'étape qui réalise à la fois la rupture du lien entre l'impétrant et l'Église et son entrée au service du diable, la participation par l'arrivant au festin partagé avec ses nouveaux coreligionnaires lui permettait de devenir réellement membre de cette communauté, de se fondre dans le groupe (processus que prolonge l'orgie sexuelle, où le nouvel adepte s'unit littéralement à ses complices...et parfois même à son nouveau dieu, le diable). À vrai dire, on ne doit guère s'étonner de ce que cette intégration passe par la commensalité ; et c'est ici que se tisse, à notre sens, un parallèle assez net avec l'eucharistie qui réalise certes la rencontre du fidèle avec Dieu mais également son union symbolique avec l'Église comme corps mystique, et donc avec les autres chrétiens. Et de la même façon que l'eucharistie est souvent présentée, notamment dans la spiritualité mystique[227], comme une fête à la fois pour l'âme et pour les sens (ne parle-t-on pas de « festin eucharistique » ?), le banquet cannibale sabbatique est fréquemment conçu, on l'a vu, comme un moment festif. C'est ainsi que les sorciers des *Errores gazariorum*, par exemple, « fêtent l'arrivée du nouvel hérétique, en mangeant ce qui se trouve auprès d'eux, notamment des enfants tués, bouillis et rôtis »[228]. De ce point de vue, le cannibalisme sabbatique serait à concevoir non seulement comme une pratique alimentaire (plusieurs sources semblant postuler un certain appétit des sorciers pour la chair humaine), mais également comme une sorte de pratique rituelle visant à la cohésion de la secte, même si elle n'est pas explicitement présentée comme telle. Certes, selon Caroline Bynum, tous les banquets à la fin du Moyen Âge se réfèrent en un sens à l'eucharistie, modèle de tous les repas, et permettent ainsi aux convives de s'unir à Dieu autant qu'à leur pairs[229]. Mais l'hypothèse du festin cannibale comme détournement de l'eucharistie se trouve considérablement renforcée par tous les liens qui se tissent entre l'hostie et la chair enfantine.

De l'hostie consacrée au bébé cuisiné

En dehors même des pratiques sorcières, dans un premier temps, on se doit de souligner le lien existant entre la consommation de l'hostie et l'anthropophagie. Le rite

226 Voir à ce sujet le chapitre 2.

227 Voir notamment à ce sujet Bynum C., *Jeûnes et festins sacrés, op. cit.*

228 « *Omnes illius secte pestifere festinantes letantur de aduentu noui heretici, commedentes que aput illos sunt, et singulariter pueros interfectos, assatos pariter et elixatos* ». Cf Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 299.

229 Bynum C., *Jeûnes et festins sacrés, op. cit.,* p. 19.

essentiel de l'Église repose en effet un acte symboliquement cannibale. Si le fait de « manger Dieu » se conçoit comme l'acte permettant de le rencontrer, de faire corps avec lui et l'Église, cette consommation outrepasse la simple manducation d'un morceau de pain : c'est bien la chair du Christ que consomment symboliquement les fidèles. En témoignent les miracles eucharistiques, fréquents à partir des XIIe-XIIIe : de bienheureuses mystiques peuvent recevoir des visions dans lesquelles, sur l'autel ou élevée dans les mains du prêtre, l'hostie devient le Christ visible, le plus souvent sous la forme d'un enfant ; tandis que des prêtres ou des fidèles sceptiques peuvent s'effrayer de voir tout d'un coup l'hostie se transformer en un morceau de chair crue[230]. De sorte que, pour Vincent Vandenberg, « l'ambiguïté cannibale de l'eucharistie et la répulsion qu'elle pourrait engendrer sont donc parfaitement intégrées par la piété et la théologie médiévales »[231]. Mais l'anthropophagie fait évidemment figure d'une sorte d'eucharistie mal comprise ou détournée, d'une eucharistie en mauvaise part. S'il nous est permis d'avancer un peu dans le temps et d'outrepasser, pour une parenthèse, les bornes chronologiques de cette étude, deux éléments nous paraissent particulièrement révélateurs de ce fait. D'une part, à partir de la Réforme, l'antagonisme entre catholiques et protestants à propos du sacrement eucharistique mènera les seconds à accuser les premiers d'anthropophagie, puisque, selon le dogme de la transsubstantiation que les premiers prônent et que les seconds refusent, pain et vin deviennent réellement chair et sang du Christ[232]. D'autre part, la découverte par les Européens du continent américain à la fin du XVe siècle les amène à rencontrer des peuples pratiquant l'anthropophagie, le plus souvent de manière rituelle[233] : pratiques qui horrifient les voyageurs européens en même temps qu'elles rappellent immédiatement à leur esprit le rite eucharistique. C'est ce qu'explique Franck Lestringant, avec le sens de la formule qui le caractérise : « Miroir dégradé du sacrement majeur de la religion chrétienne, tel apparaît aux premiers voyageurs occidentaux le cannibalisme des Cannibales, que l'on interprétera au choix comme le vestige repoussant d'un stade archaïque ou comme une copie caricaturale d'essence évidemment diabolique, une singerie de Satan, ce

230 Bynum C., *Jeûnes et festins sacrés, op. cit.,* p. 77- 85 ; et Vandenberg V., *De chair et de sang, op. cit.,* p. 75-78.

231 Vandenberg V., *De chair et de sang, op. cit.*, p. 77.

232 Lestringant F., *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 80.

233 C'est d'ailleurs au moment de la rencontre avec les Indiens des Petites Antilles que se forge le terme « cannibale » : il provient du mot *caniba* ou *cariba* qu'utilisaient alors les peuples rencontrés par Colomb pour désigner un autre peuple ayant coutume de manger leurs victimes. Le mot « cannibale » en vint à désigner tout être consommant des individus de sa propre espèce. *Stricto sensu*, cannibalisme est donc synonyme d'allélophagie.

plagiaire-né, comme on sait »[234]. De ce fait, si la « synagogue » constitue une contre-Église rassemblée autour du diable, il paraît très peu probable que le cannibalisme, inclus dans l'imaginaire du sabbat dès sa cristallisation, n'assume pas quelque lien avec le rite eucharistique.

C'est d'autant plus vrai quand on examine, en les comparant, les usages que les sorciers font de la chair humaine d'une part, et du pain bénit d'autre part. Il semble bien, en y regardant de plus près, que ces usages dessinent, entre l'une et l'autre, des couples d'analogies ou d'opposition. Expliquons-nous. Dans les descriptions des sabbats, certains comportements des sorciers semblent poser une sorte de similitude entre les enfants consommés et les hosties. Ainsi, dans plusieurs procès, à la cuisine de viande d'enfant dans le cadre de la secte répondent des profanations d'hosties qui ressemblent également à des préparations culinaires. Guillaume Girod, par exemple, raconte qu'une fois, à Pâques, deux sorciers ayant subtilisé l'hostie l'avaient amenée à la secte et fait rôtir sur des charbons ardents ; la viande d'enfant décrite un peu plus haut dans la même source avait subi le même traitement[235]. Claude Bochet confesse avoir ramené au sabbat une hostie que les sorciers mirent à frire dans une poêle[236], ce que Jordana de Baulmes avoue avoir fait chez elle[237]. Jaquet de Panissère, sur les ordres de son maître, apporta plusieurs fois le pain bénit à la secte : il dit ne pas savoir ce qu'il en advenait ensuite, sauf qu'une fois le diable posa ce pain bénit dans un chaudron près du feu[238]. Si dans tous les cas l'hostie a une réaction inattendue (elle reste indemne dans le feu, saute hors de la poêle ou se met à saigner[239]), il n'en reste pas moins que les sorciers tentent initialement de la traiter comme une pièce de viande, et, en particulier dans les procès de Guillaume Girod et Jaquet de Panissère, comme la chair d'enfant cuisinée au sabbat. Le rapprochement entre l'hostie et de la viande a d'ailleurs des antécédents dans la polémique anti-hérétique. Césaire de Heisterbach, par exemple, dit d'un certain Jean, brûlé comme hérétique au début des années 1230, qu'il aurait raillé le sacrement eucharistique en affirmant que consommer l'hostie revenait à ingérer des aliments carnés[240]. Un curieux parallélisme se

234 Lestringant F., *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, p. 34-35.
235 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 220-221 et 250-251.
236 *Procès de Claude Bochet*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 194-195.
237 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p.350-351.
238 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 323-331.
239 L'hostie qui saigne rappelle de nombreux autres miracles en lien avec l'hostie, notamment le miracle des Billettes dans laquelle une hostie, transpercée au couteau par un juif, se met à saigner. Voir Schefer J.-L., *L'hostie profanée. Histoire d'une fiction théologique*, Paris, P.O.L, 2007, p. 49-58.
240 Brunn U., *Des contestataires aux « Cathares », op. cit,* p. 526-527.

tisse enfin entre l'hostie et la chair humaine, particulièrement enfantine, au vu de la composition des sortilèges fabriqués par les sorciers. De fait, on a vu plus haut que d'une part, les hosties (profanées d'une manière ou d'une autre, notamment en étant ingérées par des crapauds), et, d'autre part, des composantes des corps enfantins (os, graisse, moelle, tripes ou sang) prélevées avant le banquet cannibale entrent souvent conjointement dans la préparation des maléfices[241] : notamment pour des poisons ou pour l'onguent qui permettent de faire voler les ustensiles servant de montures aux sorciers. Mais le peu d'éléments que nous avons à ce sujet ne nous permettent pas de déterminer s'il s'agit ou non d'une fortuite coïncidence.

Il est certain, en revanche, qu'il convient absolument d'articuler les comportements opposés des sorciers quant à la consommation de l'hostie d'une part et de la chair humaine d'autre part. On a vu au début de ce chapitre que, dans la grande majorité des cas, le diable interdisait à ses sectateurs la manducation du pain bénit, encourageant également divers profanations et usages détournés de l'hostie. Au contraire, la chair humaine est sans doute l'aliment le plus unanimement cité dans nos sources (quoiqu'il faille mette à part, on s'en souvient, le dossier de la Vauderie d'Arras). De sorte que, si l'on doit désigner au sein de la « synagogue » un rite alimentaire qui constituerait le pendant diabolique de la communion eucharistique, c'est assurément le cannibalisme infantile qui tient le mieux cette place ; et ce d'autant plus que ces repas anthropophages sont très souvent accompagnés de vin. La combinaison vin-chair d'enfant, assez fréquente dans nos sources, est donc peut-être en soi un détournement de l'association hostie-vin consacré (ou chair-sang du Christ). Et on pourrait même envisager d'articuler l'obligation faite aux chrétiens, à partir de 1215, de communier une fois par an, à l'impression laissée dans quelques procès d'une nécessaire participation au festin anthropophage : on a en effet évoqué plus haut Jaquet Durier qui allait « aider » ses complices à manger des enfants, et Claude Bochet dont le complice lui affirmait qu'il leur « fallait » aller banqueter de pain et de viande d'enfant à la secte[242]. Ainsi compris, le cannibalisme sorcier constitue à la fois une macabre parodie du rite eucharistique et une complète inversion du processus de salut. L'incarnation du Christ en un enfant leur permet de détourner la consommation du pain-corps du Christ en festins de chair enfantine. Le refus de l'hostie et sa profanation dissolvent, dans un premier temps, le lien qui unissait auparavant les sectateurs du diable à l'Église, corps mystique en dehors duquel il n'est pas de salut. Mais,

241 Se reporter à ce sujet au chapitre 3, p. 127, et au début du chapitre 6, p. 205 et suivantes.
242 Chapitre 3, p. 140.

dans un second temps, l'accomplissement de ce qui, même si les textes ne l'explicitent pas, constitue très probablement une inversion du rite chrétien majeur contribue sans doute à les agréger encore davantage à l'entité que compose la secte diabolique.

Au terme de ce parcours au travers d'une série de sources sur le sabbat, on demeure frappé du nombre d'extraits qui prennent des aliments à la fois comme lieux et instruments d'inversion ou de négation de la foi chrétienne ; que ce soit l'hostie consacrée – pain que les chrétiens partagent et qui réitère le sacrifice du Christ et leur intégration dans l'Église ; le vin qui, bien que la prérogative de boire au calice soit désormais réservée au prêtre, n'en garde pas moins sa symbolique toute christique ; ou la chair humaine en tant que macabre substitut de l'hostie-corps du Christ. On pense toutefois pouvoir constater que les pratiques d'inversion les plus explicites sont réalisées à travers les liquides. Les hosties, quand les sorciers ne les avalent pas pour donner le change, sont certes profanées et même utilisées dans des recettes toxiques, à travers des pratiques qui touchent peut-être à l'inversion ; il semble très probable que le cannibalisme infantile – dont la présence dans nos sources est écrasante – constitue une sorte de communion pervertie mais aucune de nos sources ne le désigne clairement comme tel. Toucherait-on ici au domaine de l'indicible ? Pourtant, il faut remarquer que les profanations d'hostie et le cannibalisme sont présents tout au long de la période envisagée, dans les procès autant que dans les traités et de manière très régulière, alors que les pratiques d'inversion autour des breuvages font de plus rares apparitions, et surtout dans les textes théoriques précoces.

Ces discours et gestes autour du vin, de l'urine diabolique, de l'eau ou de la cervoise sont intégrés dans des rituels chrétiens détournés, que ce soit pour nier le miracle eucharistique ou pour créer un pendant du rite catholique dans la secte diabolique ; mais il faut noter que ce sont aussi les breuvages qui, à notre sens, permettent le plus un rapprochement entre le diable ou les démons et le Christ. De sorte que le diable, dont on avait vu que l'implication dans le banquet était relativement réduite (avec toutes les nuances qu'il faut apporter à cela), notamment parce qu'il n'est quasiment jamais décrit en train de manger avec les sorciers, nous semble prendre davantage d'importance dans ces rites pratiqués par les sorciers autour des breuvages (ou ce qui en fait office : urine diabolique et jus de cuisson

d'enfant). À travers les extraits examinés se dessine donc une secte qui prend le contrepied des pratiques chrétiennes en exprimant clairement son rejet du rite eucharistique par la profanation du pain bénit et du vin ; en mettant aussi en place des parodies de rituels chrétiens ou des rituels inversés qui, à travers des consommations alimentaires, réalisent ou contribuent à réaliser l'introduction des impétrants dans cette contre-société chrétienne, et qui parfois semblent même placer le diable à sa tête en position d'anti-Christ.

Si ces hypothèses sont justes, on est en droit d'affirmer que les inversions – parfois assez subtiles et poussées – des rites chrétiens constituent l'une des raisons majeures de la présence de nourritures au sabbat. On sait par ailleurs que la naissance de l'imaginaire du sabbat est concomitante à d'autres débats sur la forme des sacrements : on a eu l'occasion d'évoquer les circonstances du concile de Bâle qui, peut-être, poussent certains de nos auteurs à insister sur la communion sous l'espèce du vin, fût-ce sous une forme inversée, niée ou parodiée. Les nourritures sabbatiques, notamment quand les aliments sont impliqués dans des rites subvertis, semblent donc bien faire l'objet d'une construction savante et cléricale assez poussée ; ce qui nous permettrait d'avancer des éléments de réponse au débat, évoqué au début de cette étude, sur l'origine folklorique ou savante de ce motif – on y reviendra en conclusion.

L'alimentation n'est, certes, pas le seul motif qui, dans l'imaginaire du sabbat, se prête à des procédés d'inversion[243]. Parmi les autres lieux d'inversion ou de négation, elle apparaît même, en général, plutôt discrète ; mais elle n'en reste pas moins très fréquemment présente, ne serait-ce que par une phrase. Et sans doute n'y a-t-il pas là de quoi s'étonner : l'un des plus grands mystères de la foi chrétienne ne tient-il pas dans l'absorption ritualisée, par les fidèles, d'un morceau de pain ? Quand on sait l'importance majeure qu'acquiert l'eucharistie à la fin du Moyen Âge dans la vie religieuse des fidèles, quand on voit la dévotion qu'elle suscite, mais aussi les débats qu'elle soulève parmi les mouvements « hérétiques »...comment, dans l'esprit des clercs de ce temps, aurait-elle pu ne pas attirer l'attention du diable ?

243 Voir notamment Paravy P., « Faire Croire... », *art. cit.*, p. 126-128.

Chapitre 7.
Alimentation diabolique et crime de sorcellerie

« Tu ne laisseras pas vivre les sorciers. »
Exode, 22, 18.

Pour terminer cette étude, on veut s'interroger sur la place que prend l'alimentation sabbatique dans le crime de sorcellerie. Car, même s'il s'agit d'une dimension sur laquelle on a relativement peu insisté pour le moment, on doit se garder d'oublier que la sorcellerie est un crime, et même un crime majeur, un crime de lèse-majesté. Dans leur grande majorité, les sources que nous avons rassemblées dans notre corpus sont précisément le fruit d'une volonté de le réprimer. C'est, rappelons-le, par la bulle *Super illius specula,* fulminée par Jean XXII en 1326, que la sorcellerie se trouve assimilée à une hérésie, et en tant que telle, considérée comme une intolérable atteinte à la majesté éternelle. La promotion de l'hérésie au rang de *crimen maiestatis* est, quant à elle, une construction plus ancienne : c'est à la fin du XIIe siècle que l'hérésie – comprise à ce moment comme une *aberratio in fide*, comme une opinion contraire à l'orthodoxie – devient une attaque insupportable contre l'unité de l'Église, contre le Corps du Christ et donc aussi contre le pape[244]. Comme l'explique Martine Ostorero, l'assimilation de la sorcellerie à une hérésie est nécessaire à l'Église pour qu'elle puisse s'occuper de la répression des sorciers ; ce qui explique que « pour les inquisiteurs, les démonologues et les gens d'Église, la sorcellerie n'est pas perçue comme un concept à part entière ; elle est une extension et un développement du concept d'hérésie, qui intègre des discussions en cours »[245]. Mais la sorcellerie ne se contente pas, en tant qu'hérésie, de léser la majesté divine et l'unité de l'Église. Les sorciers se rendent également coupables d'actes concrets tels que les envoûtements, les maléfices, les homicides. Agissant physiquement, matériellement, ils perturbent concrètement l'ordre et les hiérarchies terrestres et de ce fait, le

244 Notamment par la bulle *Vergentis in senium*, fulminée en 1199 par Innocent III. Cf Chiffoleau J., « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25, 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988*, Rome, ÉFR, 1993, p. 183-213. Voir surtout les pages 195-99 et 206-209.

245 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 180-181.

Prince peut se charger de leur répression – ce qui lui permet de renforcer de façon considérable son autorité. Si l'on suit Jacques Chiffoleau, c'est par le biais de la lutte contre la sorcellerie que les juges laïques ont récupéré le crime de lèse-majesté pour l'appliquer à la personne princière : les sorciers sont à la fois des hérétiques et des sujets rebelles. En même temps que d'attaquer le corps mystique de l'Église, les sorciers portent aussi atteinte à celui de l'État, raison pour laquelle on a pu parler de la sorcellerie comme d'une « hérésie d'État »[246].

Or, la nature du crime et la procédure qui permet de lutter contre ce crime sont nécessairement liées. Inspirée par le diable, la parole hérétique progresse de manière occulte, souterraine ; elle s'accompagne d'actes terribles que dissimule un tissu de mensonges, et constitue ainsi un crime aussi terrifiant qu'impossible à dire. C'est pourquoi il faut, selon l'expression de Jaques Chiffoleau, « combattre le mal par le mal, opposer le secret à l'occulte, tenter de faire dire l'indicible aux accusés […] ; faire sortir l'aveu de ce silence trompeur, utiliser ce remède extraordinaire dont on trouve les justifications et les exemples dans le Code et le Digeste : l'enquête d'office, l'*inquisitio*, le secret, la torture »[247]. Les chasses aux sorcières ne peuvent donc se penser indépendamment de l'utilisation de la procédure inquisitoire, notamment sous sa forme extraordinaire. Mise au point au XIIIe siècle pour la lutte de l'Inquisition contre l'hérésie, la procédure inquisitoire est ensuite « perfectionnée » et prise en charge par les juristes, les juges laïques et l'État. Elle permet au juge de se saisir d'une cause *ex officio*, sur la base d'une dénonciation anonyme ou encore sur la base de la *fama* (c'est-à-dire la réputation d'une personne, l'opinion publique). L'accusateur disparaît donc, en quelque sorte, de ce modèle procédural. De ce point de vue, le mode inquisitoire s'oppose au mode accusatoire, prévalant jusqu'au XIIe siècle, dans lequel, sauf exception, la procédure ne pouvait être lancée que par un accusateur bien défini, et qui devait apporter des preuves de ce qu'il avançait. La procédure inquisitoire marque donc une grande prise d'importance du rôle du juge : alors que dans la procédure accusatoire ce dernier n'assumait que le rôle d'arbitre entre l'accusé et l'accusateur, dans la procédure inquisitoire il mène le procès et joue un rôle actif dans la recherche des preuves, l'aveu étant considéré comme la preuve maîtresse. Ce nouveau modèle procédural récuse d'anciens systèmes probatoires tels que l'ordalie : requérant le passage à l'écrit en vue de l'obtention d'une vérité (*ueritas*), il apparaît donc plus moderne,

246 Chiffoleau J., « Sur le crime de majesté médiéval », *art. cit.*, p. 208. Voir aussi, du même auteur., « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIIIe au XVe siècle », *art. cit.,* p. 341-380, en particulier la page 369.

247 Chiffoleau J., « Dire l'indicible », *art. cit.*, p. 302.

plus rationnel, plus efficace que l'ancien système accusatoire. La nécessité d'extirper l'aveu d'un accusé est d'autant plus pressante quand, comme c'est le cas des hérétiques, le crime commis relève de l'occulte. Pour les crimes les plus graves, comme l'hérésie et la sorcellerie, la procédure est utilisée sous sa forme « extraordinaire ». Elle se caractérise alors par l'emploi du secret ainsi que, bien souvent, de la torture[248].

On reviendra plus avant sur cette procédure et sur l'inévitable lien entre l'utilisation de la torture et la nature des aveux. Il nous suffira, pour l'instant, de dire qu'au sein du crime de sorcellerie, les nourritures peuvent aussi faire partie de ces aveux que les juges cherchent à faire dire au moyen de la procédure inquisitoire. Il convient désormais se demander quel lien l'alimentation sabbatique entretient avec la criminalité. On a vu au cours des chapitres précédents que, dans l'imaginaire du sabbat, le déroulement d'un conventicule diabolique comprenait toute une série d'actes différents ; que le fait, pour un individu, de devenir membre de la secte l'engageait à appliquer plusieurs comportements, du secret à garder sur les réunions aux maléfices en passant par le meurtre d'enfants. Tous ces actes et comportements sont-ils également répréhensibles ou certains sont-ils plus graves que d'autres ? On s'interrogera d'abord sur le statut que peut avoir, au sein du crime de sorcellerie, le fait de manger au sabbat, avant de terminer cette étude en se penchant sur la place particulière qu'occupe l'anthropophagie dans les pratiques criminelles des sorciers.

Manger à l'assemblée sabbatique : un crime ?

L'évaluation de ce que peut représenter la commensalité sabbatique en termes de criminalité pose problème. Il est certain que la participation des sorciers au sabbat les rend criminels, car elle les rend coupables d'hérésie et d'idolâtrie. Mais comment savoir si le fait de

248 Nous ne faisons ici que donner les quelques éléments qui nous paraissent les plus essentiels à propos de la procédure inquisitoire extraordinaire et du rôle qu'elle occupe dans la répression de la sorcellerie. Il y aurait énormément à en dire, mais ce ne nous semble pas être notre rôle de développer beaucoup plus longuement cette question ici. Nous renvoyons le lecteur désireux d'en savoir davantage aux ouvrages suivants : pour une approche globale des procédures criminelles au Moyen Âge, voir Laingui A., Lebigre A., *Histoire du droit pénal. II, La procédure criminelle,* Paris, Cujas, 1979. Pour son utilisation dans la répression de la sorcellerie, voir Levack B., *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes, op. cit., p. 78-99.* On trouvera des travaux extrêmement riches et stimulants avec quatre articles de Jacques Chiffoleau. « Dire l'indicible », *art. cit.* et « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire... », *art. cit.*, sont des travaux essentiels sur le sujet ; dans un second temps, on pourra aussi lire avec profit « Sur le crime de majesté médiéval », *art. cit.*, et « *Contra Naturam », art. cit.*

manger avec le diable peut représenter un crime ? Il paraît difficile, au premier abord, de penser que le fait de partager un repas avec quelqu'un puisse constituer un délit à proprement parler. Pourtant, on a du mal à envisager que le motif alimentaire, vu sa récurrence, n'ait aucun impact sur la sorcellerie en tant que crime. On tentera donc ici de comparer la gravité des différents actes commis par les sorciers, avant de se demander en quoi le fait de manger au sabbat peut aggraver (ou non) le crime commis par les individus en adhérant à la secte et en se rendant à ses conventicules.

La commensalité diabolique dans les sentences de condamnation

Une approche pour examiner la place que tient la commensalité diabolique dans le crime de sorcellerie nous semble possible au moyen de l'étude comparée des interrogatoires et des sentences de condamnation. Cette méthode, hélas, n'est valable que pour un nombre limité de sources, pour une raison fort simple : il est relativement rare que, pour un individu donné, soient conservés à la fois le procès-verbal de son interrogatoire et sa sentence de condamnation. Sur les dix-huit procès issus du registre Ac 29 que nous avons intégrés dans notre corpus, seuls six sont accompagnés de la sentence définitive[249]. Comme l'explique Martine Ostorero, cette pièce, étant rédigée par l'inquisiteur sur un feuillet à part et remis à un notaire après sa lecture, se trouvait aisément égarée, à moins que le greffier ne la recopie sur le procès-verbal[250]. La plupart – mais pas la totalité – de nos procès sont donc dépourvus des sentences de condamnation correspondantes. À l'inverse, notre corpus comprend également quelques sentences condamnant des individus dont nous n'avons pas les interrogatoires. C'est le cas de la sentence prononcée à Lisieux en 1463 contre Catherine, Jean Le Prieur et Jean Hesbert, à propos desquels nous n'avons aucune autre information que celles délivrées par ce document, qui les remis le 2 juillet au bras séculier. On pourrait dire la même chose des sentences prononcées à l'encontre des deux premiers groupes d'accusés de la Vauderie d'Arras, condamnés respectivement les 9 mai et 7 juillet 1460 ; à ceci près qu'il existe une source avec laquelle on peut comparer les crimes rapportés dans la sentence du 9 mai : la description du sabbat que Jacques Du Clercq rapporte dans sa chronique, en la plaçant dans la bouche de l'inquisiteur juste avant que ce dernier, comme le veut l'usage, ne prononce l'acte condamnation à l'encontre des six « vaudois ».

249 Nous invitons le lecteur à se reporter au tableau récapitulant ces procès, au chapitre 1 p. 47.
250 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 132.

Quelle place l'alimentation sabbatique occupe-t-elle dans ces sentences ? L'intérêt de la question repose sur le fait que la sentence récapitule les délits, crimes ou péchés dont sont accusés les individus concernés par ledit document ; ou, si ces crimes sont trop nombreux, du moins les plus importants et les plus notables sont-ils développés. Donc, si le fait de manger au sabbat constituait l'un de ces crimes, on pourrait s'attendre à le trouver mentionné dans les sentences. Or les choses ne se passent pas ainsi. On vient certes de reconnaître qu'une telle méthode souffre de sérieuses limites puisque les accusés dont on peut confronter les aveux et les sentences sont relativement rares. Toutefois, dans les cas où cette comparaison est possible, l'alimentation présente dans le procès-verbal dressant l'interrogatoire et les aveux de l'accusé disparaît dans la sentence. À une exception : quand le menu du festin sabbatique est cannibale, il peut alors gagner sa place dans la liste des crimes commis, quoique cela ne soit pas systématique. Examinons le tableau présenté à la page suivante. Puisque nous nous concentrons ici sur la présence de l'alimentation dans les sentences, nous n'avons évidemment listé que les affaires dont cette pièce a pu être conservée. Pour chaque procès, on a consigné dans le tableau quels autres documents étaient accessibles, et quels éléments y étaient fournis en ce qui concerne la nourriture. Dans les cas où les procès-verbaux d'interrogatoires ont été conservés, on peut donc constater ce que deviennent les aveux des accusés dans la sentence : quels sont les éléments qui y subsistent, et quels sont ceux qui n'apparaissent pas. Selon leurs confessions, Pierre Chavaz, Perrissone Gappit et Antoine de Vernex ont en commun d'avoir participé au sabbat à des repas entièrement ou partiellement composés d'enfants cuits[251] ; mais la sentence de Pierre Chavaz – qui avait festoyé au sabbat de plusieurs viandes, dont de la chair humaine – est la seule à mentionner ce repas et n'évoque que le cannibalisme[252]. Le cas de Pierre Vallin est un peu différent. Au début de cette étude, on a expliqué que les sources le concernant relevaient en fait de deux procès différents : la sentence prononcée le 15 mars 1438 conclut un premier procès, au for ecclésiastique, tandis que le réquisitoire sous forme d'articles participe d'un second, relevant du for laïque et conduit entre le 16 et le 24 du même mois. Il est vrai que le second procès reprend largement les chefs d'accusation évoqués dans la sentence rendue par le tribunal ecclésiastique, quoiqu'il insiste davantage sur les complices.

251 Voir le tableau des aliments consommés au sabbat pour chacune de nos sources, en annexe p. 296.

252 *« carnemque humanam more lupino deuorando »*. Cf *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 62-63.

Accusés (date)	Documents disponibles	Alimentation dans les documents autres que la sentence	Alimentation dans la sentence	Autres actes évoqués dans la sentence
Pierre Vallin (1438)	Sentence du procès au for ecclésiastique ; PV du second procès au for laïque.	Cannibalisme infantile	Cannibalisme infantile	Sortilèges, invocation de démons, apostasie, idolâtrie, hommage et don d'un tribut au diable, profanations, don d'un enfant au diable, destruction des récoltes, participation au sabbat, accouplement avec un incube. †[253]
Pierre Munier (1448)	PV + sentence	Repas cannibale au sabbat, mais il n'a pas participé.	Non	Hérésie, apostasie, hommage et don d'un tribut au diable, « autres ».
Pierre Chavaz (1448)	PV + sentence	Repas de diverses viandes, dont chair d'enfant, avec du vin.	Cannibalisme infantile	Hérésie, apostasie, hommage au diable, don d'un tribut, adoration, « autres ».
Jaquette Pelorinaz (1459)	PV + sentence	Repas de diverses viandes, dont chair d'enfant, mais elle n'en a pas mangé	Non	Hérésie, idolâtrie, apostasie. †
Six Vaudois d'Arras (9 mai 1460)	Sentence + description du sabbat par l'inquisiteur, selon J. Du Clercq	Dans J. Du Clercq : banquet (non cannibale) de divers mets et vins au sabbat.	Non	Entrée dans la secte, apostasie, idolâtrie, sodomie avec démons, profanations, invocation de démons, homicide, destruction de récoltes, prosélytisme pour la secte, parjure, « autres ». † (5/6)
Neuf Vaudois d'Arras (7 juillet 1460)	Sentence seule	-	Non	Apostasie, participation au sabbat, idolâtrie, profanations, sodomie. † (7/9)
Catherine Jean Le Prieur Jean Hesbert (1463)	Sentence seule	-	Cannibalisme infantile	Idolâtrie, destruction de récoltes, don d'un enfant en tribut, accouplement avec un incube, fréquentation du sabbat, homicide, empoisonnement.† (3/3)
Perrissone Gappit (1464)	PV + sentence	Repas de diverses viandes, dont chair d'enfant.	Non	Hérésie, apostasie, hommage au diable, idolâtrie, don d'un tribut, « autres ». †
Jeannette Barattier (1480)	PV + sentence	Repas de chapons, poules, bœuf.	Non	Hérésie, apostasie, idolâtrie, hommage au diable, « autres ». †
Antoine de Vernex (1482)	PV + sentence	Repas de viande qui semble être de la chair humaine ou de bête sauvage.	Non	Hérésie, apostasie, idolâtrie, soumission et don d'un tribut au diable, « autres ». †

Tableau 9 : L'alimentation sabbatique dans les sentences de condamnation

253 La croix (†) indique une condamnation à mort. † (5/6) signifie que cinq des six accusés ont été condamnés à mort.

Difficile cependant de savoir, si, au cours de son premier procès, Pierre Vallin a avoué davantage sur ses consommations alimentaires au sabbat que ce qui est rapporté dans la sentence (« *fuisti in diuersis locis et ibidem certos infantes cum tua comictiua comedisti* »[254]) ; quoi qu'il en soit, en termes d'alimentation sabbatique, seuls les actes cannibales trouvent une place dans la sentence de condamnation. Et l'on peut dire la même chose des fragments de la sentence rendue en 1463 contre nos trois sorciers normands, dont les interrogatoires n'ont pas non plus été conservés.

Quand les adeptes du diable ont avoué dans leurs interrogatoire une commensalité non-anthropophage, cette dernière ne figure pas dans les sentences. Le repas de volaille et de bœuf de Jeannette Barattier ne laisse aucune trace hors du procès-verbal de son interrogatoire. Les juges ont-ils été convaincus par Pierre Munier et Jaquette Pelorinaz, qui confirment qu'il y avait des plats de chair humaine au sabbat mais qu'ils n'en ont pas mangé ? Quoi qu'il en soit, le repas n'apparaît pas dans leurs sentences. Enfin, si l'on admet, d'une part que Jacques Du Clercq rapporte assez fidèlement la description du sabbat énoncée par l'inquisiteur Pierre Le Broussard avant la sentence, d'autre part que cette description correspond dans ses grands traits aux aveux des condamnés du 9 juillet, on doit supposer que ceux-ci ont avoué une commensalité diabolique non-cannibale, qui a été évoquée par l'inquisiteur dans son prêche (et que reportent par ailleurs les autres sources de la Vauderie d'Arras) mais ne se retrouve pas dans la sentence. Ce cas-ci est particulièrement intéressant, car la sentence est très développée et fournit à elle seule une sorte de « résumé » du sabbat ; mais le repas n'y est pas mentionné. On a déjà constaté précédemment que les sources de la Vauderie d'Arras, quoique mettant quasiment toujours en scène un festin sabbatique, se caractérisaient par une assez remarquable absence de l'anthropophagie. Si on conclut que l'alimentation au sabbat n'apparaît dans les sentences que quand il s'agit de nourritures cannibales – c'est à ce moment qu'elle atteindrait le statut de crime –, cela pourrait donc expliquer l'absence totale d'allusion à la commensalité sorcière dans les sentences en lien avec cette affaire.

Quels types de crime sont alors ceux que mettent en avant les actes de condamnation ? Si l'on suppose que la recherche de ce que l'on pourrait appeler « le plus petit dénominateur commun » de ces textes nous permet de retrouver le cœur de l'accusation, alors celui-ci paraît bien reposer dans l'apostasie et l'idolâtrie des sorciers. Jetons à nouveau un coup d'œil au

254 « Tu t'es rendu en divers lieux, où tu a mangé certains enfants avec tes complices ». *Idem*, p. 460.

tableau présenté ci-dessus : nous y avons également listé, par ordre d'apparition, les autres accusations portées contre les sorciers dans leurs sentences. L'hérésie, l'idolâtrie, l'apostasie et l'hommage au diable tiennent presque toujours les premières places, parfois suivis du don de tributs ou de profanations : autant d'accusations qui expriment la rupture du lien entre l'individu et l'Église, et l'engagement de sa fidélité au diable. Il semble donc que ce soit avant tout pour avoir tourné le dos à Dieu et choisi d'adorer le diable que les sorciers sont condamnés ; pour avoir vécu dans la vraie foi et l'avoir ensuite rejetée. Après l'énumération des crimes et au moment de déterminer la peine, la sentence « résume » bien souvent les crimes commis en quelques qualificatifs appliqués à la personne du condamné. Citons par exemple la fin de la sentence de Jeannette Barattier :

> Christique nomine inuocato, a quo omne rectum procedit iudicium, solum Deum pre occulis habentes, non declinantes a dextris neque sinistris, sed equo libramine librantes, ut de uultu Dei nostrum procedat iudicium, pro tribunali sedentes, per hanc nostram diffinitiuam sentenciam dicimus, pronunciamus, sententiamus, declaramus, diffinimus et ordinamus te Johannetam *hereticam, ydolatram et apostatam* fore et esse et tanquam impenitentem condempnamus in hiis scriptis teque brachio secularis potestatis tamquam cadauer et membrum putridum relinquimus per presentes, declarantes autem et pronunciantes omnia et singula bona que habes et habere potuisti a tempore commissi criminis esse et fuisse confiscata confiscataque pronuntiamus prout iura uolunt diuidenda. In nomine patris, etc[255].

On trouvera des formules très semblables dans les cas de Jaquette Pelorinaz, Perrissone Gappit ou encore Antoine de Vernex[256] : au moment où est prononcé le sort qui leur est réservé – la mort, en l'occurrence – tous sont qualifiés comme hérétiques, idolâtres ou apostats. Il faut peut-être mettre ceci en lien avec le fait que toutes les sentences présentées ci-dessus sont rendues par des tribunaux ecclésiastiques mixtes, qui conjuguent selon le droit

255 *Procès de Jeannette Barattier,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 250-251.
Traduction d'Eva Maier. « Au nom du Christ, duquel émane toute sentence juste, amen ; nous, juges siégeant en tant que tribunal, n'ayant que Dieu devant les yeux, sans dévier d'un côté ni de l'autre, mais procédant par un examen équitable afin que notre jugement procède de Dieu, et siégeant en tant que tribunal nous disons, prononçons, jugeons, déclarons, définissons et ordonnons par notre sentence définitive que toi, Jeannette Barattier, tu as été et tu es hérétique, idolâtre et apostate et nous te condamnons comme impénitente ; nous te transmettons par la présente au bras séculier et sa puissance comme un cadavre ou un membre pourri ; nous déclarons et prononçons en outre que tous les biens que tu as et as pu avoir depuis le moment où tu as commis le crime soient confisqués. Et nous prononçons que ces biens confisqués soient divisés comme le prévoit le droit. »

256 *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 188-189 ; *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 314-315 ; *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 284-285.

l'autorité épiscopale et celle de l'inquisiteur et qui, peut-être, mettent davantage l'accent sur les déviances dans la foi que n'aurait pu le faire un tribunal laïque[257].

Le cannibalisme, quand il est évoqué, vient ensuite : c'est ce qui se passe par exemple dans la sentence de Pierre Chavaz[258]. Il en est de même pour les autres méfaits plus « matériels » imputés aux sorciers (destruction des récoltes, empoisonnements, homicides) : ils sont plus rarement évoqués, et ne viennent en général que dans un second temps. Voyons ainsi cet extrait de la longue sentence prononcée le 9 mai à l'encontre des premiers accusés d'Arras :

> Pour ce que, tant par diligentes informations comme par vos confessions faites et souvent réitérées pardevant nous, avons appercheu et nous est deuement apparu, toy, Jehan Tanoye, dit l'Abbé de paudesens, et vous, Denisète Grenière, Belotte Moucharde, Jehenne Dauvergne, Mariette de Drue, dite Baiguine, et Jehenne Griette, dite Freiouyon, dessus nommés, estre escheus en la malditte et dampnable secte de Vaudois et en icelle secte avoir idolâtrié, apostasité de vraye foy et [avoir commis] le très maldit péchié de sodomie avec les diables, avoir délaissiet nostre créateur, avoir du tout renonchié aux sacrements et choses sacramentèles de sainte église, et promettant au diable non aller à l'église, non recevoir yauve bénite et non se confesser, par espécial des criesmes desusdits, sy non par fiction ; avec ce, avoir fait la croix en terre et sur icelle, par contemp, marchié du piet, avoir invoquié les diables et receu leurs responses ; item, avoir fait pactions, promesses, oblations et hommaiges à iceux déables et, à leur commandement, fait plusieurs aultres choses viles et innominieuses contre lonneur et révérence de nostre créateur, et très dampnablement avoir uset du saint sacrement de l'autel ; et vous, Jehan Tannoye et Denisète, avoir commis homicides, c'est assavoir : toy, Jehan Tannoye et Denisète, par poudres et aultres dempnables choses, avoir gasté les bleds, vignes et aultres biens de terre ; item, et vous troix, Jehan Tannoye, Denisète et Belotte, avoir trait et instruit pluiseurs hommes et femmes à ceste dampnable secte ; et vous tous avoir dampnablement commis et perpétré pluseurs aultres griefs très maldis et énormes criesmes contre Dieu et contre nostre mère sainte église, et iceulx criesmes, après serment solempnel par vous fait aux saintes Euvangiles es mains de l'église, avoir, par pluiseurs jours, constamment dényet et recélé vos complices, en commettant criesmes de parjure [...][259].

L'apostasie et l'idolâtrie tiennent bien ici la première place, comme, de manière générale, les actes qui signent l'engagement des sorciers auprès des démons et leur rejet de la foi chrétienne. Il s'agit également de crimes que tous les accusés ont commis ; viennent ensuite les cas particuliers de certains des condamnés. Ne nous étonnons pas de ce que la sodomie – avec les démons, qui plus est – soit placée quasiment en tête de l'énumération des crimes, et

257 Comme le note Martine Ostorero, on voit cependant aussi des juges laïques utiliser l'accusation d'hérésie contre les sorciers : c'est par exemple ce que fait Claude Tholosan. Cf Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 180-181.

258 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 62-63.

259 Copie française de la sentence des vicaires d'Arras du 9 mai 1460. Conservée aux archives de Douai, publiée dans le *Corpus documentarum inquisitionis haereticae prauitatis Neerlandicae*, P. Fredericq, 1889, p. 89-90.

qualifiée de « très maldit péchié » : elle est considérée comme le crime contre-nature par excellence, et en tant que telle assimilée à un crime de lèse-majesté divine[260].

Cette sentence est enfin représentative d'un certain nombre d'autres, en ce sens qu'elle ne prétend pas mentionner tous les crimes dont les condamnés se sont rendus coupables : ils ont également « perpétré pluseurs aultres griefs très maldis et énormes criesmes contre Dieu et contre nostre mère sainte église ». Dans le tableau ci-dessus, la mention « autres » renvoie à la présence dans les sentences de propositions de ce type. Dans les cas où les accusés ont avoué des actes de cannibalisme, qui pourtant ne sont pas rappelés dans les sentences, faut-il penser qu'ils font partie de ces « autres » crimes non mentionnés ? On reviendra plus longuement sur la place que tient l'anthropophagie dans le crime de sorcellerie. Dans un premier temps et si nous laissons de côté le cas spécifique de la consommation de chair humaine, constatons seulement que le fait de manger au sabbat – ce que l'on a appelé la commensalité sabbatique ou diabolique – disparaît entièrement des sentences de condamnations. Il faut sans doute en déduire que cette commensalité ne constitue pas en soi un délit : aucune source par ailleurs ne nous permet de dire que le fait de partager sa table avec une personne, fût-elle le diable, puisse relever du fait criminel. Pourtant, les éléments que nous venons d'avancer ne signifient pas nécessairement, à notre sens, que l'alimentation au sabbat ne joue aucun rôle dans le crime de sorcellerie démonolâtre.

Commensalité et appartenance à la secte

En dehors des festins cannibales que l'on a étudiés au cours du chapitre précédent, et qui sont sans doute à comprendre comme des parodies de communion eucharistique, on pense pouvoir affirmer que la commensalité des sorciers joue un rôle, discret sans doute mais bien réel, dans le faisceau d'éléments qui constituent le crime de sorcellerie ; et ce même quand les nourritures consommées sont tout à fait conventionnelles. En effet, l'appartenance d'un individu à une secte d'hérétiques démonolâtres laisse supposer qu'il entretient une certaine familiarité avec les autres membres ; or cette accointance se traduit en partie par la commensalité. Les juges, lorsqu'ils interrogent l'accusé, semblent ainsi beaucoup se soucier de savoir si ce dernier a partagé un repas avec des hérétiques. Bien sûr ce peut être, comme on le

260 Cf Chiffoleau Jacques, « *Contra Naturam* » et « Dire l'indicible », *art. cit.* Par ailleurs, comme le note Franck Mercier, le terme de sodomie peut s'appliquer à toutes les pratiques sexuelles qui empêchent la procréation : c'est en ce sens qu'elle est « contre-nature ». Sur le lien entre sorcellerie et sodomie, cf Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.*, p. 104-107.

verra un peu plus tard, une tentative pour déceler des actes anthropophages ; mais ce but ne nous paraît pas toujours être celui que poursuit la curiosité des juges. On a parfois l'impression que les interrogations que les juges posent à l'accusé sur une éventuelle commensalité avec des individus reconnus comme sorciers ont pour but de percer à jour la complicité de cet accusé, son accointance avec la secte. Ces questions, notamment au début des procès, ne visent pas forcément un repas au sein du sabbat : ce peut aussi être en dehors. Dans le cas d'un accusé qui fréquenterait ou aurait fréquenté des hérétiques, une commensalité entre eux semble traduire un degré beaucoup plus fort de familiarité ; tout se passe même comme si cette commensalité entraînait derrière elle le soupçon d'une sorte de similitude entre les hérétiques et leur invité.

La chose est visiblement ressentie aussi bien par les juges que par les suspects : raison sans doute pour laquelle ces derniers prennent des distances avec celles de leurs connaissances dont la réputation n'est pas bonne. C'est ainsi que Claude Bochet, interrogé sur ses relations avec un châtreur d'animaux supposément hérétique, nie avoir partagé sa table :

> Item si cognoscat seu cognouerit quemdam castratorem, dixit quod sic, et uocatur Vully et moratur prope domum suam, sed nunquam bibit nec commedit cum ipso[261].

Même réaction de Jeannette Barattier quand ses juges la questionnent sur les liens qu'elle entretient avec un certain Pierre Reys, dénoncé comme sorcier quelques mois plus tôt dans le procès de Jean Poesiouz[262] :

> Item interrogata an unquam cognouit Petrum Regis, que dicit quod ita. Interrogata an cum eodem Petro bibeat, commedeat aut alios quouismodo in soci<et>ate dicti Petri Regis frequentauit, dicit quod non.[263]

Dans les deux cas, les interrogés admettent connaître les individus mentionnés, mais ils nient avoir mangé ou bu avec eux. Cela se comprend dans la mesure où ces deux extraits se situent au début des procès de chacun des accusés : aucun d'eux n'a encore avoué sa participation au sabbat, et chacun tente de s'en sortir en réduisant au maximum ses liens avec ceux qui, parmi leurs voisins, ont eu maille à partir avec les tribunaux, ou même ont simplement été diffamés.

261 *Procès de Claude Bochet*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 176-177.
Traduction d'E. Maier. « De même on lui demanda s'il connaissait ou avait connu un certain châtreur d'animaux, il dit que oui, et qu'il s'appelait Vully et qu'il habitait près de sa maison ; mais il n'avait jamais bu ni mangé avec lui ».

262 *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 204 et suivantes. Pierre Reys est même le « corrupteur » de Jean Poesiouz : c'est lui qui le convainc de rejoindre la secte. Le procès de Jean Poesiouz a lieu en avril 1480, celui de Jeannette Barattier en novembre de la même année.

263 *Procès de Jeannette Barattier,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 226-229.

Jean Poesiouz, pour sa part, reconnaît au tout début de son procès avoir mangé et bu avec trois hommes condamnés depuis pour hérésie, mais, dit-il, « il ne savait pas qu'ils étaient mauvais »[264] : une tentative sans doute pour écarter de lui les soupçons de complicité.

Le fait de manger avec une personne implique en effet un lien particulier. Comme l'explique Gerd Althoff, le repas pris en commun marque l'entente et la conciliation entre les convives ; en mangeant ensemble, on s'engage à l'égard de l'autre, avec tout ce que ceci peut avoir de contraignant[265] – et cela vaut aussi pour le simple partage d'un pot de vin, qui signe tacitement entre les individus l'entente et la paix[266] ; les questions des juges portent d'ailleurs sur le boire aussi bien que sur le manger. Le lien créé par la commensalité est considérablement plus fort que les relations engagées par le simple voisinage. Il suffit évidemment pas de manger avec un sorcier pour en devenir un ; cependant de telles questions – et les réponses qui y sont faites – donnent bien l'impression que cette commensalité peut renforcer des soupçons de complicité. On constate par ailleurs que, dans plusieurs procès, le « corrupteur », c'est-à-dire le sorcier qui a convaincu l'accusé de venir au sabbat et de rejoindre la secte, commence par l'inviter à dîner chez lui : c'est ainsi qu'agissent Sibylle Blandis Loquiis et Perronnet Mercier, les « corrupteurs » respectifs de Catherine Quicquat[267] et de Pierre Antoine[268]. Par certains aspects, il semble donc que le fait de manger avec un sorcier soit un premier pas pour en devenir un[269].

264 *Procès de Jean Poesiouz,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 202-203.

265 Althoff G., « Manger oblige : repas, banquets et fêtes », dans Flandrin J.-L., Montanari M. (dir.), *Histoire de l'alimentation*, *op. cit.*, p. 305 et suivantes..

266 Ammann C. et H.-R., « Vin et sorcellerie : de la vigne au pressoir. Vendanges dans les archives valaisannes (XVe-XVIIIe siècle) », *Vallesia*, n°60, 2005, p. 353-354.

267 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M.*, « Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 248-249.
« *Et tunc eadem Sibilia eandem Catherinam inuitauit ad cenam ad domum suam eadeam die. Que quidem Catherinam iuit ad cenandum cum eadem Sibilia et comedit bonas carnes, sed nescit que essent* ». Ici se profile en outre l'ombre d'une accusation de cannibalisme, avec la question des juges sur la nature de la viande.

268 *Procès de Pierre Antoine*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 104-105.
« *Quaquidem die martis a foro Yuerduni accessit Grandissonum et ipso existente in Grandissono occurrit dicto Perroneto circa occasum solis. Qui Perronetus dixit Petro : « Beno ueneris, ego bene scio quid tu es acturus. Veni cenatum mecum et postea ego disponam factum tuum* ».

269 Il n'est pas inintéressant de mettre ceci en lien avec la notion, développée par les anthropologues, que la commensalité implique un « risque symbolique » : en incorporant le repas, l'invité incorpore les qualités symboliques de son hôte, qui se trouvent transmises via la nourriture partagée. Cf Corbeau J.-P., Poulain J.-P., *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Toulouse, Privat, 2002, p. 151 et suivantes.

En outre, les juges semblent manifester, par leurs questions, une volonté assez forte de savoir si les accusés ont participé au festin sabbatique. Comme on l'a dit, quand il s'agit de repas cannibales, le problème de savoir si l'inculpé s'est rendu coupable d'anthropophagie peut évidemment être compris comme la cause de cette curiosité. Mais celle-ci se manifeste aussi dans les cas où les repas sorciers ne comportent pas de chair humaine. En fait, on a parfois l'impression que les inquisiteurs traquent cette commensalité sabbatique comme le signe de l'implication du « sorcier » dans la secte. Ainsi, Jaquet Durier décrit un festin non-cannibale mais auxquels tous participent :

> Item deposuit ulterius quod anno presenti quadam die, de qua dicit se non recordari, circa festum sancti Martini yemalis nuper lapsum, uenit ad eum Anthonius Bron de Las Chiesaz parrochie de Blonay hora post occasum solis subtus ecclesiam de Blonay, qui sibi dixit : *"Nos opportet ire cenatum"*. Qui Jaquetus quesiuit ab eodum Anthonio quo deberent ire. Qui Anthonius respondit : "Noli curare, nescis tu quo, ego non dicerem tibi nisi fuisset michi dictum ; nos erimus bene recepti isto sero". Et tunc accesserunt ad quandam grangiam existentem subtus uinobium de Cornyole parrochie Mustruaci, que est coperta ; et ibidem inuenerunt dictam Rosetaz de Brent dicte parrochie Mustruaci, que preparabat cenam una secum Glaudio Mauloz iuniore de Planchamps. Et ipsis ibidem existentibus superuenit dictus Gachoz de Chardona, et *cenauerunt insimul* ; et quando fuerunt cenati, superuenit ibidem dictus Satam magister suus in similitudine qua supra, et osculati fuerunt eidem in culo [...]. Interrogatus quid comederunt ibidem, dicit quod comederunt carnes uerutas dulciones mutone et biberunt uinum, et habebant mensam cum gausape[270].

Le repas de brochettes de mouton est ici partagé par tous les sorciers, comme le souligne la formule « *cenauerunt insimul* » ; et la phrase d'Antoine Bron, « Nous devons aller manger » donne même l'impression que tous sont convoqués pour cela. Le procès-verbal de Guillaume Girod, pour sa part, précise que l'accusé a plantureusement dîné avec ses complices. Ici le jeu des pronoms (*ipse, quibus*) met en exergue le fait qu'il a bien participé :

> [Dixit] quod successiue ipse cum quibus supra et pluribus aliis ibidem existentibus cenauerunt epulenter cenaque facte, extinctis candelis […]. Interrogatus quales carnes comederunt in dicto loco, dixit quod obtimas carnes assatas[271].

270 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., « Folâtrer avec les démons », *op. cit.,* p. 208-211.
Traduction de M. Ostorero. « Il avoua ensuite que cette année, aux alentours de la fête de la Saint-Martin d'hiver – il ne se souvenait plus du jour -, vint vers lui Antoine Bron de La Chiésaz dans la paroisse de Blonay, après le coucher du soleil, sous l'église de Blonay. Il lui dit : "Nous devons aller manger". Jaquet demanda à Antoine où ils devaient aller. Antoine répondit : "Ne t'en occupe pas ; tu n'en sais rien, et moi je ne te le dirai que si on me le demande. Nous serons bien reçus ce soir". Ils arrivèrent alors vers une grange couverte qui se trouvait sous le vignoble de Cornaux dans la paroisse de Montreux, et là ils trouvèrent la dite Rosetaz de Brent de la paroisse de Montreux qui préparait le repas avec Claude Mauloz junior, de Planchamps. Arriva alors Gachoz de Chardonne, et ils mangèrent tous en même temps ; après le repas, Satan, leur maître, vint sous la même forme qu'avant et ils l'embrassèrent sur le cul [...]. Interrogé sur ce qu'ils avaient mangé, il dit qu'ils avaient mangé des brochettes de viande de mouton très douces et qu'ils avaient bu du vin, sur une table munie d'une nappe ».

271 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 220-221.

Dans le même registre, on peut évoquer les procès de Claude Bochet et de Jean Gallot, qui mettent en avant la participation des accusés à des repas sur le lieu du sabbat, quoique seuls y soient cités, à ce moment, des aliments plutôt innocents ou en tout cas, non identifiés comme de la chair humaine[272]. De tout ceci, on tendrait donc à conclure que, si la commensalité sabbatique n'est peut-être pas en soi un crime, elle renforce tout de mêle l'idée de l'appartenance à la secte, et ce même quand elle n'est pas cannibale. Mais en outre, l'alimentation dans les conventicules diaboliques joue encore un rôle dans le crime de sorcellerie au sens où elle contribue à attester de la réalité – on pourrait aussi parler de corporéité – du sabbat.

Le festin des sorciers : tirer le sabbat vers le réel ?

Au début de cette étude, on a déjà évoqué le problème posé par la question de la réalité du sabbat. On se souvient que le canon *Episcopi*, ancien texte de loi remontant au xe siècle, place du côté de l'illusion et de la superstition la croyance selon laquelle des femmes se déplaceraient nuitamment dans les airs, sous l'emprise des démons, à la suite de déesses païennes[273]. Ledit texte constitue donc – pour certains auteurs tout du moins – une sorte de verrou qui contiendrait le vol magique des sorciers du côté de l'illusion. Et comme le sabbat est notoirement supposé se dérouler dans un lieu désert, loin de la présence humaine, la nature – réelle ou illusoire – du transport conditionne aussi en grande partie celle des autres moments du sabbat. On a déjà expliqué comment les premiers écrits sur le sabbat prenaient parti pour l'une ou l'autre de ces positions : aussi ne revenons-nous pas dessus[274]. Nous intéressent davantage la manière dont, à partir du milieu du siècle, les juges et les théologiens s'emparent de la question, prenant le plus souvent parti pour la réalité du sabbat et tentant de la démontrer de manière « rationnelle », ceci pour les besoins de la répression. Comme l'explique Franck Mercier, « pour implanter la persécution, il fallait d'abord faire admettre la réalité même du sabbat en démontrant que celui-ci, loin d'être un songe inoffensif, s'inscrivait dans une réalité

Traduction de G. Modestin. « [L'accusé dit] qu'ensuite, il a abondamment dîné avec les susnommés et plusieurs autres qui étaient présents ; et une fois le souper terminé, les chandelles ont été éteintes […]. Interrogé sur la viande qu'ils avaient mangée à cet endroit, il dit que c'était de l'excellente viande rôtie ».

272 *Procès de Claude Bochet* et *Procès de Jean Gallot*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 180-181 et 374-375.

273 Mercier F., « Un imaginaire efficace ? Le sabbat et le vol magique des sorcières au xve siècle », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 162-167 ; Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 567-568. Pour l'édition et la traduction du canon *Episcopi*, voir ce dernier ouvrage aux pages 571-574.

274 Voir chapitre 1, p. 62.

physique tangible et pouvait donc faire l'objet d'une expérience sensible autant que judiciaire »[275].

Du fait de l'importance du canon *Episcopi* à ce propos, les arguments pour de la réalité du sabbat peuvent viser à démontrer que le canon ne s'applique pas à la situation – c'est notamment ce que fait le dominicain Nicolas Jaquier dans son *Flagellum hereticorum fascinariorum* (1458)[276]. L'auteur anonyme de la *Recollectio* d'Arras, pour sa part, s'emploie à démontrer successivement la possibilité théorique du vol des sorciers vers le lieu de l'assemblée, puis la réalité effective de ce transport en s'en remettant aux aveux des accusés ; le but étant de prouver que les sorciers sont réellement et « corporellement » (*corporaliter*) présents au sabbat, et non pas de manière imaginaire[277]. Mais ces deux auteurs s'intéressent également beaucoup au corps du sorcier, aux manières dont ce corps peut témoigner du fait qu'il était physiquement présent au sabbat : ce peut être, pour Nicolas Jacquier, une marque que le diable imprimerait sur le corps du sorcier – une notion promise à un bel avenir – ou encore les courbatures que laisseraient aux sorciers les débauches sabbatiques[278]. L'Anonyme d'Arras, lui, explique la manière dont, par les sens, notamment la vue, l'ouïe et le toucher, les sorciers peuvent reconnaître les hommes des démons. Pour Franck Mercier, cette insistance sur les sens n'est pas innocente. En effet, les notions anthropologiques les plus communes à l'époque considèrent l'homme comme l'assemblage d'un corps et d'une âme, l'âme ayant besoin du corps pour appréhender le monde via les sens ; de sorte que « la volonté des juges d'ancrer le crime supposé des sorciers dans la réalité la plus matérielle possible induit un questionnaire d'enquête attentif à la description des entités matérielles, physiques ou spirituelles rencontrées au sabbat »[279]. Les mentions récurrentes de nourritures au sabbat, et les descriptions parfois assez fines qui en sont données, notamment dans les procès, nous amènent donc à nous demander si ces nourritures ne peuvent pas, elles aussi, être utilisées comme un moyen pour souligner la tangibilité du sabbat[280] – ou parfois pour la mettre à

275 Mercier F., *« Membra diaboli », art. cit.*, p. 183.
276 Voir Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 621 et suivantes.
277 Mercier F., « Un imaginaire efficace ? », *art. cit.,* p. 165-167.
278 Mercier F., *« Membra diaboli », art. cit.*, p. 186.
279 *Idem*, p. 186-187.
280 Notons que certains aliments ont pu, au contraire, être considérées par l'historiographie comme à l'origine de transes ou d'hallucinations au cours desquelles les personnes pensaient aller au sabbat : dans cette hypothèse l'alimentation permettait au contraire de penser le sabbat comme imaginaire. Dès le XVIe siècle, une interprétation « pharmacologique » du sabbat a été formulée en Italie : les sorcières manipuleraient des produits (désignés alors comme des mélanges à base de sang d'animaux, de graisse d'enfants, de plantes...) dont le contact ou l'ingestion leur permettraient d'« aller » au sabbat, c'est-à-dire en fait d'halluciner une cérémonie démonolâtre. L'idée est reprise jusqu'au XXe siècle, avec notamment la notion que la

l'épreuve.

On a déjà évoqué plus haut le théologien Jean Taincture qui, lui aussi, dans le traité qu'il écrivit pour encourager la répression de la Vauderie d'Arras, se demandait si le sabbat avait lieu en réalité ou seulement en illusion : pour répondre à cela, il proposait des expériences pratiques. Ainsi, pour le chanoine de Tournai, si une personne disant avoir volé dans les airs en compagnie du diable avait été vue chez elle au moment où elle était supposée chevaucher son bâton dans le ciel, c'est que la chose s'était faite de manière illusoire ; en revanche, si elle était introuvable, c'est que ce transport avait physiquement eu lieu. Une autre de ces expériences nous intéresse particulièrement. Il s'agit du « test par l'appétit », dont on a rapidement parlé plus tôt à propos de la nature des nourritures sabbatiques :

> Pareillement, quand ilz [les sorciers] retournoient des convis du dyable ou affermoient avoir esté, s'ilz se trouvoient plains et bien repeuz, ce voit esté acertez ; mais s'ilz revenoient le vendre vuit, ilz avoient esté abuséz[281].

Pour Taincture, l'appétit ou la sensation de satiété des sorciers permettrait ainsi de déterminer si le sabbat était illusoire ou réel. L'Anonyme d'Arras, en revanche, refuse fermement de voir l'appétit des sorciers démolir sa démonstration de la réalité du sabbat. Si, à plus de cinq reprises, il insiste sur le fait que les sorciers se déplacent corps et âme, bien éveillés, vers le sabbat, c'est aussi pour prouver la réalité du reste de la réunion. Aussi, aux yeux de l'Arrageois, si les adeptes du diable ont de l'appétit au retour de l'assemblée, ce n'est pas parce que la réunion était un songe, mais bien parce qu'après le banquet, les danses, les ébats et le retour aérien dans la nuit froide leur ont de nouveau donné faim[282].

---

consommation de l'ergot du seigle (*clauiceps purpurea*), sorte de champignon qui parasite cette céréale, provoquerait aux « sorciers » des transes, leur donnant ainsi l'impression de prendre part au sabbat. La plante en question est effectivement hallucinogène, mais, sur le plan historiographique, l'idée de lui attribuer des aveux d'individus comme quoi ils se seraient bien rendus au sabbat est désormais dépassée. Cf notamment à ce sujet Meurger M., « Plantes à illusion : l'interprétation pharmacologique du sabbat », dans Jacques-Chaquin N. et Préaud M. (textes réunis par), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles. Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993, p. 369-382 ; et Ginzburg C., *Le sabbat des sorcières, op. cit.*, p. 278-284.

281 Tinctor J., *Invectives contre la secte de Vauderie*, *op. cit.*, p 104-105.

282 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 164. *« Et nota, lector, quod proptem uiolentum et uelocum motum, sepius etiam post bona refectionem sumpta, in regressu famem paciuntur, tum incuper propter magnam exercicium corporale et uexacionem atque consumpcionem in actu uenero et tripudiis post esum, tum tercio propter transsitum per locum frigidissum, ubi calor naturalis unitur et retrahitur ad interiora ad digestionem celebrandum per antiperistasim et iuxta posicionem frigoris circumstantis.* » Voir aussi Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 667 et 671.

Les procès, dans leur grande majorité, se posent résolument pour la thèse de la réalité du sabbat[283]. Cela se traduit notamment par un intérêt assez sensible des juges pour les moyens de transport vers le sabbat qui, rappelons-le, focalise en grande partie le débat. Donnons quelques exemples : Pierre Vallin utilise un bâton[284], Aymonet Maugetaz monte un animal noir, bœuf ou poulain, qui va anormalement vite[285]. Probablement en réponse à une question des juges, Jaquet Durier dit que c'est Satan lui-même qui le porta dans les airs le jour où il se rendit à sa première synagogue ; ensuite il utilisa un bâton noir[286]. Antoine de Vernex raconte que le mode de transport pour revenir du sabbat dépend de l'heure : avant le chant du coq à l'aube, les sorciers peuvent revenir sur leurs bâtons enduits d'onguent, mais après le chant du coq il faut rentrer à pied[287]. Antonia Javeydan, enfin, précise même que ce transport vers la synagogue, effectué sur un bâton donné par le diable, se fait en réalité et non en rêve[288]. Dans le contexte de la Vauderie d'Arras, Colard de Beaufort avoua que lui-même et la prostituée qui l'introduisit dans la secte enfourchèrent ensemble un bâton noir qui les fit aussitôt se retrouver dans un bois[289]. Dans nos sources judiciaires, la nourriture, si elle est bien présente, n'est pas explicitement mise en lien avec la réalité du sabbat : les juges ne questionnent pas les sorciers sur leur appétit au retour de l'assemblée. Il y a pourtant deux exceptions à cela : deux procès menés à Ouchy (diocèse de Lausanne) à l'automne 1477. Ce sont ceux de Jaquet de Panissère et de Jordana de Baulmes, qui décrivent les aliments consommés au sabbat – des enfants tués et amenés par les sorciers dont la chair est dite bonne et douce – comme dénués de toute qualité nutritive. C'est d'autant plus curieux que cette mention est, dans les deux cas, accompagnés d'autres éléments qui semblent tirer le sabbat du côté de l'illusion. Voici ce que rapporte le procès-verbal de l'interrogatoire de Jaquet de Panissère :

> Item dixit quod in dicta secta satis bibunt et comedunt, sed nunquam satiantur.
>
> Item dixit quod quando ipsi erant in secta supra Blonay, in quodam prato, quando erba erat quasi parata ad falcandum, quod uidebatur quod propter concubinationem

283 Martine Ostorero dénote une exception dans le cas de Pierre Antoine. Les tournures du scribe marquent un doute quant à la réalité du transport dans les airs. Cf Ostorero M., *Le diable au sabbat, op. cit.,* p. 675.

284 *Procès de Pierre Vallin*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 460.

285 Procès d'Aymonet Maugetaz, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 344-347.

286 *Procès de Pierre Munier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 206-209.

287 *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 270-271 et 280-281.

288 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 685.

289 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 570.

> ipsorum [quod] nunquam falcaretur, sed statim post recessum ipsorum dicta erba ut prius[290].

Et celui de Jordana de Baulmes :

> Item interrogata si comedebant satis, dixit quod satis comedebant et bibebant, sed facta cena ipsa tantum famebat sicut si nichil comedisset. [...]
>
> Item interrogata quid faciunt post cenam, dixit quod ignis extinguitur et quod apparet quod nunquam fuisset ignis[291].

On s'intrigue de repérer, à la fin de deux procès-verbaux dont le contenu est fort proche des autres procès du registre Ac 29 et qui par ailleurs, ne mettent en cause la réalité du sabbat, des mentions qui, tout d'un coup, paraissent faire planer un doute sur la tangibilité de la réunion. On pourrait penser bien sûr qu'il s'agit seulement d'un banquet illusoire donné par le démon, comme les récits sur les banquets hérétiques en comportent parfois[292] ; mais cette hypothèse ne nous semble pas bien fonctionner dans le cas présente. Premièrement parce que les aliments, ici, ne sont pas fournis par le diable (puisque ce sont des enfants tués et amenés par les sorciers), et d'autre part parce que ce côté illusoire ou du moins intangible ne concerne visiblement pas que la nourriture. Juste après avoir dit que le festin sabbatique n'apaisait pas la faim, Jaquet affirme que, quoiqu'il lui semblât que l'herbe du champ où ils se trouvaient, prête à être coupée, allait être difficile à faucher à cause de leurs accouplements (sans doute les ébats avaient-ils couchés les hautes tiges sur le sol), cette herbe, juste après leur départ, se présentait exactement comme avant le sabbat. De la même manière, peu après avoir affirmé que le banquet la laissait affamée, Jordana explique qu'après le repas, le feu fut éteint et qu'il semblait qu'il n'y en avait jamais eu. Si ces affirmations répondent à des questions précises – on a du mal à croire que les accusés les donnent sans avoir été quelque peu sollicités – on aurait presque l'impression que les juges tentent soudainement, à la fin de l'interrogatoire, d'évaluer la tangibilité du sabbat. Les réponses faites (la nourriture ne rassasie pas, tout est

290 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 330-331.
Traduction d'E. Maier. « De même, il dit que dans la dite secte ils mangeaient mais n'étaient jamais rassasiés. De même, il dit que, lorsqu'ils étaient dans la secte sur la montagne dans les hauts de Blonay, dans un certain pré, lorsque l'herbe était pour ainsi dire prête à être fauchée, il semblait qu'elle ne pourrait jamais être coupée à cause de leurs accouplements, mais qu'aussitôt après leur départ, la dit herbe se présentait comme avant ».

291 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 356-357.
Traduction d'E. Maier. « De même, interrogée pour savoir s'ils mangeaient assez, elle dit qu'ils mangeaient et buvaient assez, mais qu'après le repas, elle avait une faim très grande, comme si elle n'avait rien mangé[...]. De même, interrogée sur ce qu'ils firent après le repas, elle dit que le feu fut éteint et qu'il semblait qu'il n'y avait jamais eu de feu »

292 Notamment dans l'histoire d'Éon de l'Étoile, dont nous avons parlé p. 149. Pour la source, cf De Newburgh G., *Historia rerum anglicarum*, édition Arnold, dans Rolls Series, t. LXXV, p. 60-65 ; repris et traduit dans Carozzi C. et Taviani-Carozzi H., *La fin des temps, terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1999, p. 159-164.

comme s'il ne s'était rien passé) laissent penser à une nature illusoire ou imaginaire du sabbat ; or il est curieux que les juges les acceptent. En effet, les procès montrent fort bien que, quand une réponse ne plaît pas aux juges, ils ont généralement tout à fait les moyens d'en obtenir une qui les satisfasse davantage[293]. Qu'en conclure ? Il se peut que ces mentions ne soient pas suffisantes, aux yeux des inquisiteurs, pour remettre en cause la réalité du sabbat ; ou que ces derniers aveux, prononcés à la fin de procès assez longs et ayant déjà occasionné maintes séances d'interrogation, ne changent finalement pas grand chose au « dossier » de l'accusé – on remarque d'ailleurs dans les deux cas que, presque immédiatement après ces mentions, le procureur de la foi demande à ce que le procès soit conclu. N'oublions pas enfin que certains auteurs comme Jean Taincture, ou plus précocement Tholosan, ont pu avancer que la nature onirique ou illusoire du sabbat ne change rien à l'ignominie du crime, si le rêve résulte d'une alliance consciemment passée avec l'Ennemi.

De manière générale, cependant, et bien que les sources mettant en scène l'imaginaire du sabbat n'utilisent pas explicitement cet argument, la nourriture semble constituer un appui pour les tenants de la réalité du sabbat, dans le sens où elle est le moyen d'introduire au cœur du sabbat ce que l'on pourrait appeler des « effets de réel ». C'est surtout vrai quand les textes – traités théoriques et procès-verbaux d'interrogatoire en particulier – jouent sur la couleur, le goût, la nature des aliments consommés. On note d'ailleurs que le *Vt magorum* de Claude Tholosan, le seul traité à détailler un sabbat tout en le plaçant du côté de l'illusion, ne décrit pas du tout les aliments dont les sorciers prétendent festoyer dans les caves, puisque les seuls termes qui dénotent une consommation alimentaire à ce moment sont les verbes « manger » et « boire » (*comedere* et *bibere*)[294]. Dans ce texte, il faut peut-être mettre en relation la nature illusoire du sabbat et l'affirmation des sorciers de ce que les vivres, dans les caves, ne diminuent pas au fur et à mesure qu'ils s'en sustentent ; alors que dans le *Rapport* de Hans Fründ qui semble donner une dimension plus concrète aux méfaits des sorciers, ceux-ci

293 C'est par exemple tout à fait sensible dans le procès de Jeannette Anyo. Cette dernière, interrogée sur ce qui se passe après le banquet, répond que les sorciers dansent et s'amusent. La réponse ne convient visiblement pas aux juges, car le procès-verbal taxe cette réponse de mensonge, et Jeannette est incontinent soumise à la question jusqu'à ce qu'elle donne la « bonne » réponse : après le banquet elle s'est accouplé avec l'un des présents. Cf *Procès de Jeannette Anyo*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 272-273.

294 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.

confirmeraient que le niveau du vin baisse dans les tonneaux des celliers qu'ils pillent[295]. Les textes qui se placent plutôt en faveur du réalisme du sabbat, pour leur part, mettent aisément en avant la texture, la couleur, le goût des aliments, la cuisson et le mode de préparation quand il s'agit de viande. Pour donner quelques exemples, on peut citer la *Vauderye de Lyonois en brief*, qui décrit la chair consommée par les sorciers comme visqueuse, presque crue et immonde (*uiscose, quasi crude, immunde*), le pain comme grossier, noir et étranger à toute bonne saveur (*grossum, nigrum, ab omni bono sapore alienum*), le breuvage non identifié comme noir et fade (*nigrum, insipidum*)[296]. La *Recollectio* mentionne des nourritures excellentes (*optima cibaria*), du veau rôti (*carnes uituline assate*), du vin rouge et blanc (*uinum rubeum et albeum*)[297] ; les *Errores gazariorum* des enfants bouillis et rôtis (*pueros assatos et elixatos*)[298]. Du côté des procès, évoquons Jaquet Durier, ses bonnes brochettes de mouton (*carnes uerutas dulciones mutone*) et ses enfants cuisinés à l'ail blanc (*cum aliis albis*)[299] ; Catherine Quicquat qui parle de bon pain (*bonum panem*)[300] ; Antonia Javeydan qui affirme que les enfants et les chevreaux ont sensiblement le même goût[301] ; Claude Bochet qui apprécie la saveur douce (*dulce*) de la chair enfantine, contrairement à Antoine de Vernex qui n'aime pas les viandes – chair humaine ou d'animaux sauvages, dit-il – servies au sabbat (*non sunt bone*)[302] ; Jeannette Barattier qui festoie de poules et de chapons (*gallinas et cappones*)[303] ; ou encore Robert de Vaux, la première victime de la Vauderie d'Arras, qui parle des assemblées où il avait « mengé beouf et mouton roty, beu vin vermeil et mangé pain »[304].

À travers ces descriptions, outre l'effet de réel produit, l'alimentation tire le sabbat vers une certaine corporéité parce qu'elle fait largement intervenir les expériences sensorielles, ce qui permet en quelque sorte au sabbat d'accéder à la matérialité. Tout comme le corps palpable du diable, les aliments au sabbat laissent supposer que les sorciers sont corporellement

295 Tholosan C., *Vt magorum...*et Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-368 et 34-35. Voir aussi, en annexes, le tableau sur le motif du pillage de caves, p. 286.

296 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 191.

297 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 162.

298 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 290-291.

299 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, p. 210-211 et 222-223.

300 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 250-251.

301 Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 896-897.

302 *Procès de Claude Bochet* et *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 184-185 et 272-273.

303 *Procès de Jeannette Barattier,* dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 230-231.

304 Archives du Parlement de Paris, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans les annexes de la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor, op. cit.*, p. 592. Il s'agit ici de la plaidoirie du 25 janvier 1462.

présents au sabbat, puisqu'ils perçoivent par les sens les caractéristiques de la nourriture. Certes, la vue est aisément trompée par le diable (on a vu que dans la *Recollectio*, l'eau pouvait apparaître comme du vin). Dans son très récent article sur la manière dont l'odeur fétide dégagée par le corps des démons peut contribuer à établir la réalité du sabbat, Martine Ostorero explique que la hiérarchie des sens s'inverse quand il s'agit d'accéder à la connaissance du diable. À cause des illusions que le diable peut faire naître dans l'esprit des individus, la vision, habituellement mise en avant par l'aristotélisme, n'est pas le sens le plus fiable pour expérimenter la réalité physique des démons : on lui préfère le toucher[305]. En ce qui concerne à proprement parler l'alimentation sabbatique, on remarque que nos sources qualifient aussi ces nourritures avec des termes qui renvoient aux autres sens que la vue[306]. Comme on vient de le voir, leur sont également prêtées des saveurs (excellente, bonne, douce, fade, mauvaise, immonde) et des textures (viande visqueuse, pain grossier)[307]. On pourrait même éventuellement deviner des odeurs, avec d'une part la viande de la *Vauderye de Lyonois* qui semble avoir été traînée dans les excréments[308], et d'autre part les enfants cuisinés à l'ail[309], ce condiment qui sent si fort qu'il empuantit les haleines paysannes... Les banquets ayant lieu au sabbat entraînent donc une multiplicité d'expériences sensibles qui contribuent à appuyer l'idée d'une présence corporelle des sorciers au sabbat. Ce qui est tout de même, on l'a vu, un but largement recherché par les promoteurs et les agents de la répression. Il est vrai que certains, on l'a dit, estiment que la réalité du sabbat n'est pas indispensable à la culpabilité des accusés et qu'un songe, s'il résulte d'une alliance faite en responsabilité et conscience avec le diable, est également condamnable. Il demeure toutefois plus aisé de pourchasser et de punir les auteurs d'un crime concret qu'imaginaire : l'acharnement de l'Anonyme d'Arras ou d'un Nicolas Jacquier à prouver la tangibilité du sabbat le montre bien. Il est alors permis de supposer que les nourritures diaboliques jouent un rôle dans ce processus d' « incarnation » du sabbat. C'est d'autant plus probable que, dans les procès, ces précisions sont généralement

305 Ostorero M., « L'odeur fétide des démons : une preuve de leur présence corporelle au sabbat », *op. cit.*

306 La fragilité de la vue comme biais de perception en ce qui concerne l'alimentation est d'ailleurs renforcée par le fait que la cuisine et la gastronomie médiévale aiment beaucoup jouer sur l'apparence des aliments, en déguiser un en un autre. Voir par exemple à ce sujet Bynum C., *Jeûnes et festins sacrés, op. cit.,* p. 84-85.

307 On remarque à ce propos que, dans la littérature pastorale de la fin du Moyen Âge, le goût et le toucher sont les sens évalués comme les plus peccamineux. Cf Casagrande C. et Vecchio S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge,* Paris, Flammarion, 2003, p. 235.

308 Anonyme, *La Vauderye de Lyonois en brief*, dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen…*, *op. cit.*, p. 191. « *Carnes, que commedunt, prout fatentur quasi crude, uiscose et immunde sunt, ac si per terram et feces diu tracte essent [...] ».*

309 Les enfants cuisinés à l'ail sont mentionnés dans les procès de Jaquet Durier et Catherine Quicquat. Cf *Procès de Jaquet Durier* et *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M.*, « Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 222-223 et 252-253.

données par les accusés en réponse à des questions des juges. Pour ne donner qu'un seul exemple (mais il y en aurait bien d'autres), on peut citer le procès d'Antonia Javeydan :

> Interrogata quem saporem habebat dictum uinum ? Dixit quod habebat malum saporem, ut uerjuctum uel alia turpis res.
>
> Interrogata si caro dicti pueri erat boni saporis, dixit quod sicut carnis caprioli[310].

Des saveurs sont ainsi apportées par Antonia à la demande des inquisiteurs, qui cherchent peut-être, de cette manière, à établir la tangibilité du sabbat, et donc la matérialité du crime. Il est cependant une autre pratique alimentaire qui joue un rôle dans le crime de sorcellerie, et de manière beaucoup plus directe : c'est le cannibalisme, auquel nous voulons nous intéresser maintenant.

Le cannibalisme, ce crime énorme

Au cours de cette étude, on a montré qu'en termes d'alimentation sorcière, la chair humaine et surtout enfantine était indubitablement le mets le plus fréquemment mentionné. Le début de ce chapitre, par ailleurs, nous a également permis de voir que, même si la commensalité diabolique n'était pas innocente, l'anthropophagie était la seule pratique alimentaire des sorciers qui paraisse véritablement considérée comme un crime, ou du moins qui trouve une place dans les sentences. On veut donc revenir ici sur le cannibalisme sorcier en tant que crime. Quelle place tient-il dans les aveux que les adeptes du diable font de leurs méfaits ? Le crime de sorcellerie prend-il une coloration différente du fait de la présence de l'anthropophagie ? À l'issue de ce chapitre, notre intention est de pouvoir avancer des éléments de réponse à la question de savoir quel intérêt il peut y avoir à insérer, dans la sorcellerie en tant que crime, un motif alimentaire en général et cannibale en particulier.

Le cannibalisme : dans le sabbat et hors du sabbat

Le cannibalisme, au sein du crime de sorcellerie, présente la particularité notable de pouvoir advenir à la fois dans le cadre du sabbat et en dehors de ce cadre : c'est un fait que nous avons déjà rapidement évoqué, mais nous souhaitons y revenir ici un peu plus

310 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 896-897.
« Interrogée sur le goût qu'avait ce vin, elle dit qu'il avait mauvais goût, comme du verjus ou d'autres choses infâmes. Interrogée pour savoir si la chair de cet enfant avait bon goût, elle dit qu'il avait goût de chevreau ».

longuement, car on croit pouvoir dire qu'il n'est pas sans lien avec la criminalité des pratiques alimentaires sorcières. Il faut en effet distinguer la commensalité sabbatique proprement dite (qui peut être anthropophage ou non) et dont on a déjà beaucoup parlé, des repas cannibales que les sorciers font parfois en dehors de la secte. En effet, plusieurs sources écartent ces repas de la réunion autour du diable. Ainsi, dans l'œuvre de Claude Tholosan, les actes anthropophages ont lieu avant que les sorciers ne se rendent au sabbat :

> Item illudit eos in sompniis sic quod credunt ire corporaliter de nocte, maxime diebus jouis et sabbati, in comitiua dyabolorum, ad suffocandum pueros et infirmitates incussiendum ; extrahentes sagimen a pueris quos decoquunt et comedunt ibidem, et uadunt ad unum certum locum, ubi tenent de prouincia synagogum ; portant eciam unum ponnonum ubi est figura dyaboli principis, cui ut inferius dicitur, reddunt ibidem racionem de maleficiis et presentantur noui de secta. Et asserunt se ire longe aliqui super uirga uncta sagimine pueri et puluere subscripto cum mictu dyaboli, et nonnulli super bestiis et scobis, tenentes synagogam, obsculantes dyabolum, ipsiusque precepto se adinuicem carnaliter cognoscentes, et cum demonibus commiscentes et interdum contra naturam, in momentoque redientes, et in domibus quas dyaboli apperiunt, oppinantes comedere et bibere, omniaque mala peragere […][311].

Dans le *Vt magorum*, tout se passe de manière imaginaire, mais on ne peut pas en dire autant pour des procès où l'on voit les sorciers, visiblement en dehors du contexte du sabbat, banqueter de chair enfantine. Voyons par exemple l'interrogatoire de Pierre dou Chanoz. À ce moment du procès-verbal, Pierre raconte comment il alla à un moulin rencontrer un certain Antoine Aubremant, lequel lui avait promis de l'aider à se venger des Fribourgeois qui lui avaient fait du tort :

> Et die Lune sequente dictus Petrus delatus iuit ad molendinum eis Agnoz subtus Villarsel quem tenebat dictus Aumbremant et inuenit ipsum Aubremant cum quinque aliis personis quas non cognouit qui epulabantur insimul et inuitauerunt ipsum ad comedendum. Et ipse comedit cum eis panem et carnes recentes, credens habere carnes ediuas.
>
> Sed unus illorum decoxuit unum paruum potum qui erat prope ignem, et ipse Petrus delatus uidit in poto bracchium unius pueri. Et tunc ipse timuit et amplius noluit comedere. Quem uidens stupefactum, dictus Aubremant dixit eidem : « Caueatis bene,

311 Tholosan C., *Vt magorum...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 368-369.
Traduction de M. Ostorero. « De même, il les illusionne par des songes, si bien qu'ils croient se déplacer physiquement de nuit, surtout les jeudis et les samedis, en compagnie des diables, pour étouffer des enfants et infliger des maladies ; ils prélèvent la graisse des enfants qu'ils cuisent et mangent aussitôt, puis ils se rendent vers un certain lieu où ils tiennent la synagogue du pays ; ils portent aussi un étendard avec la figure du diable en chef, à qui, on le verra, ils rendent compte de leurs maléfices et auquel sont présentés les nouveaux adeptes de la secte. Et ils affirment qu'ils se déplacent au loin, les uns sur une baguette enduite de graisse d'enfant et de la poudre déjà décrite, avec l'urine du diable, et les autres sur des bêtes et des balais ; ils tiennent synagogue, baisent le diable et, sur son ordre, ils copulent entre eux et se mêlent avec les démons, parfois même contre nature ; revenant un instant, ils croient manger, boire et accomplir tous les maux possibles dans les maisons que les diables leur ouvrent […]. »

> ne deceletis nos, qui melius esset uobis quod non uenissetis hodie ». Et tunc Petrus iurauit eos non decelare. Et uoluit recedere, sed dictus Aubremant dixit ei : « Nolite recedere, quare nos opportet loqui simul ».
>
> Et post gentaclum dictus Aubremant traxit ipsum ad pontem et dixit sibi : « Opportet, prout iam dixi uobis, quod ueniatis nobiscum ad quemdam locum ubi nos inueniamus unam pulcram societam [...] »[312].

Plusieurs évidences s'imposent à la lecture de ce passage : Antoine Aubremant, comme on avait déjà pu le deviner d'après les propositions qu'il avait fait à Pierre, est un membre de la secte du diable. Mais ses cinq compagnons en font partie de même, et tous les six, au moulin d'Aubremant, festoient tranquillement de pain et de chair humaine en guise de petit déjeuner. La scène décrit ici n'est pas un sabbat : elle n'a rien d'une cérémonie, et le fait qu'Aubremant veuille justement convaincre Pierre de venir avec eux à une assemblée de la secte (ce qu'il nomme une « belle société », *pulcram societam*) prouve assez que ce n'en est pas une. D'autres procès encore semblent indiquer que les sorciers mangent des enfants en dehors du sabbat, comme par exemple celui de Jaquet de Panissère. On y voit Jaquet et quelques uns de ses complices tuer puis rôtir et manger un enfant ; mais il n'est question ici ni de présence démoniaque, ni de rites d'adoration – en outre, tous les sabbats dans ce procès se passent à l'extérieur, notamment sur la montagne de Blonay, alors que cette scène se déroule dans la maison d'un certain Parrod Mogerne[313]. La scène ne semble représenter qu'un « simple » dîner entre adeptes du diable, à ceci près que le menu consiste en chair enfantine.

Par ailleurs, le cannibalisme apparaît également dans certaines sources précoces où l'imaginaire du sabbat n'est pas encore totalement formé, comme c'est le cas, on l'a vu, pour les textes de Jean Nider et de Hans Fründ. Jean Nider refuse de croire à la réalité du vol magique et ne décrit pas vraiment de sabbat, mais il rapporte tout de même les paroles de plusieurs témoins dignes de foi selon lesquels les sorciers mangeraient des enfants :

---

312 *Procès de Pierre dou Chanoz*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 202-205.
Traduction de G. Modestin. « Le lundi suivant, Pierre s'est rendu au moulin aux Anes sous Villarzel que tenait Aubremant ; et il l'y a rencontré en compagnie de cinq autres personnes qu'il ne connaissant pas qui – faisant bonne chair ensemble – l'ont invité à se joindre à eux. Et il a mangé avec eux du pain et de la viande fraîche qu'il tenait pour comestible. Mais un de ces convives faisait cuire près du feu un petit pot dans lequel Pierre a vu le bras d'un enfant. Effrayé, il n'a plus voulu manger. Le voyant stupéfait, Aubremant lui a dit : "Faites bien attention de ne pas nous trahir, car vous auriez mieux fait de ne pas venir aujourd'hui". Pierre a alors juré de ne pas les trahir ; il voulait se retirer, mais Aubremant lui a dit : "Ne partez pas, car il nous faut parler ensemble". Et, après le petit déjeuner, Aubremant l'a amené vers le pont pour lui dire : "Il faut, comme je vous l'ai déjà dit une fois, que vous veniez avec nous à un certain endroit où nous trouverons une belle société" [...] ».

313 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 310-311.

> Deinde antefato inquisitore mihi referente hoc anno percepi, quod in Lausanensi ducatu, quidam malefici proprios notos infantes coxerant et comederant. Modus autem discendi talem artem fuit, ut dixit, quod malefici in certam concionem uenerunt et opere eorum uisilibiter demonem in assumpta ymagine uiderunt homonis. Cui discipulus necessario dare habebat fidem de abnegando christianismo, de eucaristia numquam adoranda et de calcando super crucem ubi latenter ualeret.
>
> Fuit insuper fama communis, dicto Petro iudice mihi referente, quod in terre Bernensium, XIII infantes deuorati essent intra pauca tempora a maleficis, quamobrem eciam publica iusticia satis dure exarsit in tales parricidas[314].

De ce fait, si l'auteur du *Formicarius* réfute l'idée que des individus puissent voler en l'air, il considère comme bien réels les actes de cannibalisme et les sortilèges des sorciers. Pour lui, c'est dans une assemblée où se trouve le diable que les sorciers apprennent « l'art » de manger des enfants mais, à part la scène qui décrit comment un bouillon d'enfant sert à réaliser l'intégration dans la secte de nouveaux membres, rien ne dit où et quand se font ces repas cannibales, qui semblent avoir lieu indépendamment de la cérémonie. De la même manière, Hans Fründ, sans décrire de réunion dont le déroulement soit aussi strictement fixé que ce que l'on peut trouver dans des sources postérieures, parle d'une sorte d'école hérétique où les sorciers se rendent de nuit ; ils y rencontrent le démon qui leur fait un sermon contre la foi chrétienne et leur prescrit de nombreux méfaits. L'auteur enchaîne ensuite sur une description d'actes anthropophages, ce qui peut laisser penser qu'il considère ces pratiques comme recommandées par le démon :

> Ouch warent ettliche under inen, die ir eigenen kind toten und sÿ briten und assen und sutten, und in ir geselleschaft tru°gent und assent ; und tragent denn ludern oder ander boᵉß geschefft ze kilchen, und wust denn nieman nùt anders, wonnt dz es kind werint ; so hatten sis daheimen verlassen und assen sy denne, so sy woltten[315].

314 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 155-158.
Traduction de C. Chène. « Ensuite, j'ai appris par l'inquisiteur, qui me l'a rapporté cette année, que, dans le duché de Lausanne, certains sorciers avaient cuit leurs propres enfants nouveaux-nés et les avaient mangés. Or, la manière d'apprendre un tel art, d'après ce qu'il a dit, était la suivante : les sorciers étaient allés dans une certaine assemblée et, grâce à leur œuvre, ils avaient vu, d'une manière visible, le démon qui avait pris l'apparence d'un homme. Le disciple devait obligatoirement lui donner sa parole de renier le christianisme, de ne jamais adorer l'eucharistie et, où il pourrait le faire secrètement, de fouler aux pieds le crucifix.
En outre, comme le juge Pierre me le rapporta, il est de notoriété publique que, dans le territoire bernois, treize enfants avaient été dévorés en peu de temps par des sorciers, ce qui est une des raisons pour laquelle la justice publique s'enflamma assez durement contre de tels parricides. »

315 Fründ H., *Rapport...*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 36-37.
Traduction de C. Chène. « Il y en avait parmi eux qui tuaient leurs propres enfants, les grillaient, les mangeaient, les cuisaient, et ils les prenaient dans leur société et les mangeaient ; ils portaient ensuite à l'église des chiffons ou d'autres vilaines affaires de même type et tout le monde croyait que c'était des enfants. De cette manière, ils les avaient laissés à la maison et ils les mangeaient par la suite, quand ils le voulaient. »

Notons au passage que les repas cannibales des sorciers de Fründ peuvent, semble-t-il, avoir lieu lors des réunions de la secte (l'auteur parle de *gesellschaft,* littéralement une « société ») mais aussi ailleurs, puisque les sorciers gardent les cadavres chez eux pour les manger plus tard, quand ils le veulent (« *assen sy denne, so sy woltten* »).

Dans ces deux textes, les pratiques infanticides et cannibales sont évoquées en continuité avec d'autres types de méfaits commis par les sorciers. Ainsi, juste après le paragraphe que nous venons de citer, Hans Fründ raconte que certains sorciers avouèrent avoir détruit les vignes et les blés, avoir tari le lait des vaches ou abîmé les outils agricoles[316]. Le premier témoignage du juge Pierre que produit Jean Nider fait d'abord référence au cannibalisme des sorciers puis, immédiatement après, aux sortilèges mis en œuvre par eux pour lutter contre la fertilité des hommes et des bêtes, notamment en provoquant fausses couches et avortements[317]. Rappelons enfin que dans la *Recollectio* d'Arras, la mention de sorciers lyonnais qui rôtiraient et dévoreraient des enfants est insérée dans un paragraphe consacré aux divers méfaits commis par les adeptes du diable tels que la confection d'onguents magiques, des meurtres, des empoisonnements, la destruction des récoltes et l'appauvrissement de la terre[318].

Le fait que le cannibalisme des sorciers, d'une part, puisse avoir lieu hors du sabbat et, d'autre part, qu'il soit présenté dans un tel environnement textuel, souligne assez qu'il fait plus que reprendre la tradition des repas hérétiques, et qu'il s'inscrit aussi pleinement dans la longue liste des attaques portées par les sorciers contre la société. Les sortilèges de stérilité, les avortements, la destruction des récoltes, la propagation de maladies, l'homicide et l'infanticide (à fin anthropophage ou non) ont en commun de porter atteinte, directement ou indirectement, à la reproduction de la communauté des chrétiens ; on saisit sans peine que de tels actes constituent un danger majeur puisque qu'une société qui ne parvient pas (ou mal) à se reproduire risque à court terme de s'amenuiser très fortement. Le thème de la stérilité apportée par les sorciers – par leurs méfaits contre les chrétiens mais aussi par leurs pratiques sexuelles, qui bien souvent évitent la procréation – va en outre de pair avec celui de l'atteinte contre la nature. Si l'exaltation de cette dernière constitue un thème très prégnant à la fin du Moyen Âge, l'inquiétude quant à son possible épuisement, sa potentielle stérilité en est

316 *Idem.*, p. 38-39.
317 Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 152-153.
318 Anonyme, *Recollectio...,* dans Hansen J., *Quellen und Untersuchungen..., op. cit.*, p. 165-167.

grandie d'autant[319]. Sans oublier que l'attaque contre la Nature est également comprise comme une atteinte contre Dieu lui-même en tant que Créateur omnipotent[320].

En conséquence, le cannibalisme infantile reste le seul motif alimentaire du crime de sorcellerie à subsister dans les textes où le sabbat s'estompe au profit des maléfices. Le *Malleus Maleficarum* qui, comme on l'a vu, vise (entres autres) à la constitution de la sorcellerie en crime laïque afin que les justices temporelles puissent aussi se charger de sa répression[321], évoque à peine le sabbat pour se concentrer sur les forfaits commis par les adoratrices du démon. Une longue liste en est donnée quand l'auteur établit une classification des différents types de sorcières. Pour lui, le plus important de ces types est capable de réaliser toutes sortes de maléfices :

> Ce sont celles-là qui, allant contre l'inclination de la nature de l'homme et même des animaux, ont coutume de dépecer et de dévorer les enfants de leur propre espèce. C'est la plus importante espèce en sorcellerie. Elles visent à d'innombrables autres maux. En effet elles soulèvent des tempêtes et des orages avec des éclairs ; elles provoquent la stérilité chez les hommes et chez les bêtes. Les enfants qu'elles ne dévorent pas, elles les offrent aux démons ou elles les tuent autrement : ce sont ceux qui ne sont pas renés de la fontaine du baptême. Ceux qu'elles dévorent (non sans la permission de Dieu), ce sont les baptisés. Des enfants marchant au bord de l'eau, elles savent sans se faire voir les jeter dans l'eau en présence même de leurs parents. Elles peuvent rendre les chevaux fous sous leurs cavaliers ; elles peuvent se transporter d'un endroit dans l'autre à travers les airs, soit en corps soit en esprit ; elles peuvent changer le cœur des juges et des magistrats de manière à ce qu'ils ne puissent leur nuire. Dans les tortures elles peuvent se doter elles-mêmes et doter les autres de taciturnité ; déclencher un tremblement dans les mains et les âmes de ceux qui viennent les arrêter ; révéler aux autres des choses occules et des évènements futurs, au moins, selon saint Thomas, ceux qui peuvent avoir une cause naturelle et que le démon peut connaître. Elles peuvent voir des choses absentes comme si elles étaient présentes ; changer les cœurs des hommes pour un amour ou une haine désordonnées, détruire parfois ce qu'elles veulent par la foudre, même des hommes et des bêtes. Elles peuvent rendre stérile, anéantir la puissance génitale ou même rendre impossible l'union conjugale ; provoquer l'avortement, causer la mort des enfants dans le sein de leur mère rien que par un attouchement extérieur. Elles peuvent parfois ensorceler des hommes et des animaux par un simple regard, sans le moindre toucher, et ainsi causer la mort ; vouer leurs propres enfants aux démons[322].

Le cannibalisme se trouve ainsi inséré dans une énumération d'actes et de maléfices plus concrets que l'adoration du démon, au sens où ces maléfices semblent produire des effets

319 Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 104-107 ; et, du même, *« Membra diaboli », art. cit.,* p. 189-190.
320 Chiffoleau J., « *Contra Naturam », art. cit.*
321 Rob-Santer Carmen, « Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf* ? », op. cit., p. 159.
322 Institoris H., Sprenger J., Danet A. (traducteur), *Le Marteau des Sorcières*, *op. cit.*, p. 253-254.

matériellement perceptibles : tempêtes, folie chez les hommes et les animaux, impuissance, stérilité, avortements, morts d'hommes, d'enfants et de bêtes...

Les pratiques anthropophages des sorciers semblent donc se trouver, en quelque sorte, à la jonction des textes qui se concentrent sur le diabolisme et de ceux qui privilégient le *maleficium*. Dans les premiers, un sabbat détaillé comprendra des descriptions de nourritures, cannibales et autres – prolongeant ainsi, en l'amplifiant, le motif bien ancré dans la tradition hérésiologique du banquet cannibale. Dans les seconds, le sabbat ne sera pas (ou peu) dépeint, mais, l'accent étant plutôt mis sur les méfaits commis hors de l'assemblée et qui peuvent relever de la justice temporelle, le cannibalisme infantile apparaîtra parmi ces derniers. Présent sous ces deux formes, le motif acquiert donc une certaine importance, puisqu'il est présent dans l'imaginaire du crime de sorcellerie quel que soit l'aspect privilégié par les auteurs ; à nos yeux, il est d'autant plus prégnant que c'est le seul motif alimentaire à subsister dans nos textes quand, comme dans le *Malleus Maleficarum*, le sabbat en disparaît. Cette importance est d'autant plus sensible lorsqu'avec les procès on se rend compte qu'aux yeux des juges et des accusés eux-mêmes, cette pratique paraît quasiment constitutive de l'appartenance à la secte du diable.

Le cannibalisme fait-il le sorcier ? Un acte à faire dire

Les mets de chair humaine, comme on l'a déjà maintes fois constaté au cours de cette étude, sont ceux qui reviennent le plus fréquemment dans nos sources quand il s'agit de parler de l'alimentation des sorciers au sabbat ou hors du sabbat. Dans la perspective d'un questionnement sur la place de l'anthropophagie dans le crime de sorcellerie, il est pertinent de s'interroger sur la façon dont cet acte apparaît dans les aveux des accusés. Tout d'abord, et bien qu'il faille manier avec précaution les procès-verbaux d'interrogatoire, dont on sait qu'ils ne livrent aucunement la voix vive des accusés, on croit pouvoir dire que le cannibalisme est extrêmement présent dans la tête des malheureux suspects. Examinons les aveux de Jordana de Baulmes. Accusée d'hérésie mais niant, même après une première séance de torture, avoir commis ce crime, ses juges lui demandent ce qu'elle sait de la secte des sorciers :

> Anno domini millesimo CCCCLXX septimo die uero mercuri post octauam natiuitis beate Marie Virginis, in castro Ochiaci personaliter constituta prefata Jordana et per quos supra interrogata an esset aliquid aduisita, que respondit quod de facto heresis nichil scit.

> Item fuit interrogata per dominum inquisitorem an ipsa sciat opera que heretici faciunt, que dixit quod audiuit dicere quod in eorum secte ipsi bibunt et comedunt.
>
> Item interrogata quid bibunt et comedunt, dixit quod audiuit dicere quod comedunt carnes puerorum et quod ipsi habitant simul more brutorum.
>
> Interrogata cui audiuit dicere, dixit quod non recordatur, et a quo tempore audiuit talia dicere, dixit quod sunt bene uiginte anni.
>
> Item interrogata quomodo uadunt, dixit quod audiuit dicere quo uadunt supra unam scobam quam ungunt quodam unguento, et quod non signant se.
>
> Item interrogata qua hora uadunt, dixit et respondit quod nescit, quia numquam audiuit dicere.
>
> Item interrogata si aliud sciat, dixit quod non […][323].

De ce qu'elle a entendu dire à propos de la secte – car jusque là, elle refuse d'admettre en faire partie et n'avouera le contraire qu'après une seconde séance de torture – le repas de chair enfantine est premier élément mentionné par Jordana, avant l'orgie sexuelle et le vol sur balai. En 1477, année où cette dernière est jugée et exécutée pour sorcellerie, il n'est guère surprenant que le stéréotype se soit largement diffusé dans la société ; Jordana peut ainsi aisément restituer ce qui à ses yeux caractérise la secte. Il est plus significatif, peut-être, de trouver dès les années 1440, dans le procès de Pierre Chavaz, une phrase de ce dernier qui atteste également de la réception par la population de l'imaginaire du sabbat et de l'accent mis sur le cannibalisme. Diffamé comme hérétique dans la région, Pierre Chavaz a déjà refusé à plusieurs reprises, au début de son procès, de reconnaître sa condition d'hérétique. Ses juges examinent alors ce qui a été dit de lui et l'exhortent, une fois de plus, à confesser son crime :

> Et tunc prefati domini iudices in presencia ipsius inquisit interrogando examinauerunt medio iuramento quid de ipsius delati fama diceretur in patria et quid super hoc ipsi sentirent. Et primo nobilis et potens uir Johannes de Vergier dominus

323 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 344-345. Traduction d'E. Maier.

« L'an du Seigneur mille quatre cent soixante-dix-sept, le mercredi après l'octave de la nativité de la bienheureuse Vierge Marie, la susdite Jordana comparut personnellement dans le château d'Ouchy. Et interrogée par les personnes susmentionnées pour savoir si elle avait réfléchi, elle répondit qu'elle ne savait rien du crime d'hérésie.

De même, interrogée pour savoir si elle connaissait les œuvres que font les hérétiques, elle dit qu'elle avait entendu dire qu'ils buvaient et mangeaient dans leur secte.

De même, interrogée sur ce qu'ils buvaient et mangeaient, elle dit qu'elle avait entendu dire qu'ils mangeaient de la chair d'enfant et qu'ils avaient entre eux des relations sexuelles à la manière des bêtes.

Interrogée pour savoir à qui elle avait entendu dire cela, elle dit qu'elle ne s'en souvenait pas ; et à quelle époque elle l'avait entendu, elle dit que c'était il y a bien vingt ans.

De même, interrogée sur la manière dont ils se déplaçaient, elle dit qu'elle avait entendu dire qu'ils allaient sur un balai qu'ils enduisaient d'un certain onguent, et qu'ils ne faisaient pas le signe de la croix.

De même, interrogée sur l'heure à laquelle ils se déplaçaient, elle dit et répondit qu'elle ne le savait pas parce qu'elle n'en avait jamais entendu parler.

De même, interrogée pour savoir si elle savait quelque chose de plus, elle dit que non […]. »

> dicti loci de Chamvent deposuit quod ipse delatus est male fame et mali regiminis et de heresi diffamatus inter bono et graues. Ei idem dixertun et deposuerunt nobilis Petrus de Mont, Ludouicus de Tiez, Anthonius de Gallera, Girardus de Piera Flour, dompnus Anthonius monachus sancti Benedicti, qui omnes singulatim eum admonuerunt caritatiue ut crimen suum prefatis dominis iudicibus confiteretur sponte et graciam sancte matris Ecclesie peteret et requireret, affirmantes eidem prout deposuerunt ipsum plurimum esse difamatum.
>
> Qui respondit : « Ego dicam quid uolueritis, ego comedi pueros et dicam omnia male que uolueris ».
>
> Auditis predictis procurator fidei comparuit coram prefatis dominis iudicibus et produxit processum inquisicionalem contra eundem inquisitum unacum quibusdam processibus hereticorum conuictorum et condemptnatorum ispum delatum accusantium in uim probationis, petes et requirens ipsum deberi torqueri donec ueritas ab ore suo eruatur, dicens si fieri debere de iure [...].[324]

Pierre passera effectivement aux aveux le lendemain, le 13 avril 1448, probablement après avoir subi la question : il avouera effectivement avoir consommé de la chair enfantine, et tout le reste de ce qui constitue l'imaginaire du sabbat. « Je dirai ce que vous voudrez : j'ai mangé des enfants, et je dirai toutes les mauvaises choses que vous voudrez entendre » : ce cri de Pierre Chavaz, curieusement retranscrit au style direct alors que les procès emploient systématiquement le style indirect, démontre la perspicacité de l'accusé qui sait bien qu'il sera forcé aux aveux. Elle montre aussi, comme le dit Martine Ostorero, que les gens connaissent déjà parfaitement les attentes des juges du tribunal d'inquisition[325]. Que le premier acte prêté aux sorciers soit la consommation de chair enfantine, c'est-à-dire un crime autant qu'une pratique alimentaire, n'est évidemment pas dénué d'intérêt.

Pourquoi cette insistance sur le cannibalisme ? Sans doute parce qu'il constitue, on le verra dans un instant, l'un des plus graves crimes commis par les sorciers. Mais on peut aussi

---

324 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 44-47. Traduction de M. Ostorero.

« En présence de l'accusé, les juges examinèrent alors sous serment ce que la rumeur disait de lui dans le pays et ce qu'on en pensait. En premier, Jean de Vergy, seigneur de Champvent, déposa que l'accusé était mal famé, qu'il se conduisait mal et qu'il était diffamé d'hérésie parmi les bonnes gens et les hommes sérieux. Pierre de Mont, Louis de Riez, Antoine de Galléra, Gérard de Pierrefleur, maître Antoine, moine bénédictin, dirent la même chose et firent la même déposition ; chacun d'entre eux l'exhorta charitablement à avouer spontanément son crime aux juges et à demander la grâce de la sainte mère Église en lui affirmant, comme ils l'avaient déposé, qu'il était grandement diffamé.

Celui-ci répondit : « Je dirai ce que vous voudrez : j'ai mangé des enfants, et je dirai toutes les mauvaises choses que vous voudrez entendre ».

Ayant entendu cela, le procureur de la foi comparut devant les juges et produisit pour preuve le procès d'inquisition intenté contre l'accusé, avec d'autres procès d'hérétiques convaincus et condamnés qui accusaient Pierre ; il demanda qu'il soit soumis à la torture jusqu'à ce que la vérité sorte de sa bouche, disant qu'il devait être fait ainsi selon le droit. »

325 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 68.

penser, avec Brian Levack, qu'une assez grande partie de la population « n'était pas en mesure de comprendre les théories sophistiquées des démonologues, ni probablement de craindre autant que les religieux et les théologiens les pratiques diaboliques. [Son] intérêt et [sa] peur se focalisait sur la capacité de la sorcière à nuire par des moyens occultes, et non point sur ses rapports avec le diable »[326]. Or le cannibalisme infantile apparaît à la fois comme exécrable et bien concret, d'autant plus que cette accusation permet de faire en sorte que « les sorcières et les sorciers endossent ainsi opportunément la responsabilité d'une part de la mortalité infantile de l'époque » (V. Vandenberg)[327]. On sait par exemple que l'épidémie de procès qui se déclencha à Avalon en 1459, et dont Antonia Javeydan – entres autres – fut victime, eut en grande partie pour cause les décès inexpliqués d'un certain nombre de jeunes enfants[328] ; ce qui, entre parenthèses, explique sans doute pourquoi le procès d'Antonia se focalise à ce point sur le cannibalisme.

Il importe par ailleurs de noter que du côté des juges, il paraît bien souvent essentiel que les sorciers avouent ces actes anthropophages. En témoigne la curiosité des interrogateurs au sujet des aliments carnés, dont on a longuement parlé au troisième chapitre de cette étude. Dans tous ces procès où les juges, quand l'accusé vient d'avouer qu'il a consommé des viandes au sabbat, le questionnent sur la nature de ces viandes, il y a fort à parier que, dans bien des cas, cela a pour but de déceler des actes anthropophages. Et on ne peut pas laisser de côté le fait que la torture semble souvent jouer un rôle dans l'obtention de la confession du cannibalisme. Les aveux des accusés en ce qui concerne la nourriture peuvent ainsi grandement varier selon qu'ils sont émis avant ou après la torture. On a déjà rapidement évoqué le cas de Jaquet Durier, chez qui cette variation est absolument flagrante : avant de passer à la question, les seules nourritures qu'il évoque sont des brochettes de porc et d'agneau, du pain et du vin ; mais les deux pages d'interrogatoire qui suivent la séance de torture ne concernent quasiment que les enfants tués, cuisinés et mangés au sabbat. On se souvient par ailleurs que le cannibalisme était l'un des points sur lesquels portait la liste d'articles soumis à Jaquet Durier juste avant qu'il ne soit torturé[329]. Une mention dans la marge

326 Levack B., *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes, op. cit.*, p. 38.
327 Vandenberg V., *De chair et de sang. Images et pratiques du cannibalisme de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Presses Universitaires François-Rabelais, 2014, p. 117.
328 Cf Paravy P., *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné, op. cit.,* p. 887.
329 *Procès de Jaquet Durier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons », op. cit.*, notamment p. 209-221.

du procès-verbal en face de l'aveu d'anthropophagie, « *comestio carnis humanae* » (repas de chair humaine), montre d'ailleurs l'intérêt des juges pour cet élément[330] – on trouve la même chose dans le procès quasiment contemporain de Catherine Quicquat[331].

L'évocation de la torture nous amène ici à faire un bref détour sur son utilisation dans le cadre de la répression des sorciers. On a brièvement défini en introduction la procédure inquisitoire, et son rôle dans la répression des hérétiques. Les procès que nous avons regroupés ici sont conduits au moyen de cette procédure, sous sa forme extraordinaire comme c'est le cas pour les crimes les plus graves, ceux qui sont qualifiés d'« énormes » ; de ce fait, ils sont notamment caractérisés par l'emploi du secret et de la torture. L'accusé peut ainsi ne pas connaître les motifs de son arrestation et devoir répondre, sans avocat et sans savoir qui a témoigné contre lui, aux questions des juges. Quant à la torture, sur laquelle nous voulons revenir un peu plus longuement, elle constitue bien un moyen légal d'obtenir des preuves. En effet, la procédure inquisitoire considère l'aveu comme la preuve maîtresse, une preuve « pleine » (*probatio plenissima*), tandis que la *fama* (réputation) d'une personne et les témoignages portées contre elle ne constituent que des preuves insatisfaisantes, « semi-pleines » (*semi-plena*). Dans le cas d'un crime qui, comme la sorcellerie, menace l'Église et le pouvoir tout en relevant de l'occulte, il importe d'autant plus de faire dire, jusqu'au bout, la vérité du crime. Il ne faudrait pas croire toutefois qu'un procès à l'extraordinaire donne lieu à un déchaînement de violence aveugle contre le corps de l'accusé : cette violence existe, mais elle est soigneusement réglée, mesurée, pondérée. Le recours à la torture n'a lieu qu'après plusieurs monitions par lesquelles les juges exhortent l'accusé à la confession ; par ailleurs, pour être valables, les aveux doivent être répétés « spontanément », c'est-à-dire hors de la chambre de torture, après les tourments[332]. Concrètement, la « question », comme on la nomme alors, est largement utilisée dans nos procès quand les juges estiment que les aveux ne sont pas complets ; que le suspect n'a pas dit la vérité, ou du moins pas toute la vérité. Elle est, peut-être même encore davantage, employée pour la recherche des complices. L'éradication de la secte nécessite évidemment, quand les juges ont mis la main sur l'un des adeptes de diable, d'utiliser ce dernier pour en arrêter d'autres ; c'est le seul moyen d'empêcher la

330 *Idem*, p. 224-225.

331 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 250-251.

332 Pour une approche synthétique, voir notamment Levack B., *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes, op. cit.*, p. 78-99. Les articles de Jacques Chiffoleau, notamment « Dire l'indicible », *art. cit.* et « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire... », *art. cit.*, sont des travaux essentiels mais privilégient le prisme politique. En ce qui concerne plus spécifiquement les procès d'Arras, voir Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 225-232.

prolifération de la secte, souvent décrite comme une maladie contagieuse. C'est la raison pour laquelle les chasses aux sorcières fonctionnent, pour filer la métaphore médicale, comme des épidémies : chaque procès en entraîne d'autres, puisque malgré parfois d'immenses efforts pour tenir sa langue quant à de présumés complices, l'accusé finit la plupart du temps par céder, et donc à donner des noms. Les tourments sont enfin employés quand le suspect refuse d'avouer quoi que ce soit. On considère parfois que c'est le diable lui-même qui l'empêche de parler : la torture peut alors se concevoir comme une lutte contre l'Ennemi, dont le corps de l'accusé devient à la fois le lieu et l'instrument.

Les inculpés, pour leur part, ont bien conscience que même un « simple » aveu de participation au sabbat pourrait leur coûter fort cher : aussi beaucoup n'avouent-ils leur entrée dans la secte qu'après être passés par la chambre de torture. C'est par exemple ce que fait Catherine Quicquat qui, au début de son procès, avoue seulement avoir appris auprès d'une femme brûlée comme sorcière à confectionner une sorte de philtre d'amour afin que son mari s'éprenne d'elle ; torturée peu de temps après, elle confesse alors d'un seul tenant son entrée dans la secte, le cannibalisme, l'orgie sexuelle et tous les éléments du stéréotype[333]. Le procès de Jordana de Baulmes suit un schéma assez semblable[334]. Mais pour d'autres, la confession de festins anthropophages nécessite de subir la question une fois de plus : même si la différence entre les aveux prononcés avant et après la torture n'est toujours aussi nette que dans le procès de Jaquet Durier, d'autres laissent percevoir la pression nécessaire à l'obtention de cet aveu. Ainsi Pierre dou Chanoz, après avoir été torturé une fois, relate aux juges son entrée dans la secte ; mais il se rétracte ensuite, ce qui le conduit à être une nouvelle fois soulevé au bout d'une corde. « Vraiment, je veux entièrement confesser mon péché », dit-il alors ; et d'ajouter qu'en plus de ce qu'il avait déjà dit, il avait tué et mangé un petit garçon en compagnie d'autres sorciers[335]. Jaquet de Panissère, pour sa part, passe dans la chambre de torture une première fois avant de décrire le sabbat auquel il s'est rendu, mais il précise qu'il n'a pas participé au repas anthropophage ; il lui faudra être mis à la question une seconde fois pour que son récit le montre partageant avec les autres la chair enfantine[336]. Quoiqu'il ait avoué directement son entrée dans la secte, ce n'est que lors d'une autre séance, après avoir subi les tourments, qu'Antoine de Vernex confesse des infanticides et la consommation de

333 *Procès de Catherine Quicquat*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 243-257.
334 *Procès de Jordana de Baulmes*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 343-359.
335 *« Vere, ego uolo pure confiteri meum reatum ».* Cf *Procès de Pierre dou Chanoz*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 206.
336 *Procès de Jaquet de Panissère*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 303-331.

viandes qui lui semblent être la chair d'humains ou de bêtes sauvages[337]. Guillaume Girod, lui, n'a pas besoin d'être torturé, mais, s'il décrit un sabbat quasiment « complet » dès sa première séance d'interrogation, il faut attendre la deuxième pour que, sur une question du juge, le repas soit défini comme cannibale[338]. Fait significatif, le notaire qui a consigné le procès-verbal de l'interrogatoire de Perrissone Gappit, précise – et c'est la seule fois où il le fait – que l'accusée a difficilement avoué que la chair consommée était celle d'un enfant :

> Interrogata que erant ille carnas comedebant, que – quamuis graue – dixit quod erant carnes puerorum[339].

Perrissone, cependant, ressent ensuite le besoin de se rétracter à ce sujet, disant qu'elle n'a jamais rien mangé au sabbat, sauf des viandes de bœuf et de porc[340]. Ce qui ne la sauvera pas, car elle sera remise au bras séculier.

En ce qui concerne la période que nous envisageons, le cannibalisme apparaît donc bien comme un acte difficile à faire dire[341] ; et cette difficulté, perceptible, met en exergue le fait que les juges tiennent justement à faire avouer cet élément. La consommation de chair humaine se présente donc bien comme un aspect presque essentiel du stéréotype du sorcier. On exagérerait en disant qu'elle « fait » le sorcier, car d'autres éléments paraissent plus importants encore : l'hommage au diable, par exemple, est indispensable. Nous disons qu'elle est « presque » essentielle car il existe certes des procès dans lesquels le cannibalisme n'apparaît pas, tels que ceux d'Aymonet Maugetaz, Jeannette Barattier ou Jean Gallot[342] ; et nous avons vu par ailleurs que la Vauderie d'Arras s'en dispensait largement. Il reste que la plupart du temps, on a bien l'impression que les juges ressentent le besoin de traquer ce crime par leurs questions, voire d'en extirper l'aveu. Et si les accusés finissent bien souvent par céder et, comme le dit Pierre Chavaz, par dire ce que les juges veulent entendre, le cannibalisme fait visiblement partie des aveux que les sorciers sont les plus récalcitrants à donner. Sans doute parce qu'au sein du faisceau de méfaits qui composent le crime de sorcellerie, la

337 *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 268-273.
338 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 213-251.
339 *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 296-297.
340 *Idem*, p. 302-303.
341 Martine Ostorero note qu'à partir de la fin du xve siècle (les décennies 1480 et 1490) la torture semble moins nécessaire pour faire avouer le cannibalisme aux sorciers (cf *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 81). Les quelques procès que nous avons étudié pour la décennie 1480 ne nous paraissent pas faire montre de ce fait – il est vrai toutefois que ces derniers sont peu nombreux dans notre corpus, et ne dépassent pas la date de 1484.
342 *Procès d'Aymonet Maugetaz*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat, op. cit.*, p. 344-353 ; *Procès de Jeannette Barattier* et *Procès de Jean Gallot*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 223-255, 363-385.

consommation de chair humaine demeure l'un des plus effroyables, l'un des plus contraires à la nature.

Un crime contre nature ?

Ne faisons pas l'erreur de croire que seule l'horreur du cannibalisme pousse les juges à faire dire cet acte aux accusés. Si l'infanticide et l'anthropophagie sont si importants pour les tribunaux inquisitoriaux, c'est aussi que, rappelons-le, ce motif s'inscrit pleinement dans la tradition des textes polémiques contre les juifs et les hérétiques. Imputé par les sociétés gréco-romaines aux premiers chrétiens, le cannibalisme infantile est ensuite retournée par ces derniers contre les juifs et les hérétiques de toutes sortes. Il importe cependant de préciser que la perception qu'on en avait s'est modifié au cours du temps : alors que les païens voyaient dans l'infanticide à fin cannibale un crime contre l'humanité, les chrétiens y perçurent un crime contre Dieu. Les persécutions contre des hérétiques et des juifs alléguant entre autres des actes anthropophages débutèrent au XIe siècle, mais elles existent encore au XVe siècle ; de sorte qu'on peut dire avec Martine Ostorero qu'« en déplaçant ce chef d'accusation sur le terrain de la sorcellerie, les démonologues ne firent que reprendre un stéréotype déjà bien implanté dans les consciences, qui avait en outre bénéficié d'un fort soutien populaire »[343].

L'importance accordée par les juges à cet élément du sabbat doit en outre être mise en relation avec l'histoire du crime d'infanticide, dont la répression se durcit considérablement au cours de la seconde partie du Moyen Âge[344]. Pour Martine Ostorero, les stéréotypes anti-juifs et anti-hérétiques d'une part, et la répression croissante de l'infanticide d'autre part, constituent les deux chemins à la croisée desquels se trouve l'origine du cannibalisme sabbatique. La distinction entre infanticide volontaire et involontaire a disparu à l'époque dont nous parlons : toute femme ayant tué son enfant est passible de mort. L'infanticide, sous quelque forme que ce soit, est devenu – tout comme l'avortement d'ailleurs – un crime terrible[345]. Sa répression accompagne un contrôle accru de la sexualité : sont notamment visées les relations extra-conjugales (les enfants en étant issus sont les premières victimes de l'infanticide, car leur naissance est perçue et crainte comme un déshonneur), mais aussi les relations homosexuelles

343 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 81-83. On ne fait ici que reprendre rapidement des éléments sur l'origine de cannibalisme ; on a déjà développé plus longuement l'inscription de l'imaginaire du sabbat dans la tradition hérésiologique au début du chapitre 2.

344 Nous reprenons ici des éléments avancés par Martine Ostotero, dans *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 83-85.

345 Gauvard C., *« De grace especial », op. cit.,* p. 824.

qui d'ailleurs apparaissent aussi dans le sabbat[346]. L'infanticide, une fois inclus dans la sorcellerie, se transforme : il ne vise pas seulement les enfants illégitimes, et surtout il gagne en horreur. Tuer un enfant est certes un crime affreux, car, comme le montre Claude Gauvard, la personne de l'enfant a quelque chose de sacré et toute atteinte contre elle est sévèrement punie[347]. Mais utiliser sa chair pour faire des onguents maléfiques, ou plus encore la consommer, c'est encore autre chose.

Le cannibalisme infantile est en effet éminemment transgressif. Comme on l'a vu plus haut, cette pratique brouille la nécessaire frontière séparant l'humain de l'animal : l'homme est assimilé au loup quand il dévore les enfants de sa propre espèce. Selon Vincent Vandenberg, le statut du cannibalisme « est celui d'une activité fondamentalement marginale voire inhumaine »[348]. Mais plus encore, une expression de Jean Nider nous fait nous interroger sur la possibilité de la comprendre comme contre nature. Selon le dominicain, en mangeant des enfants, les sorciers vont « à l'encontre de l'inclination de la nature humaine, bien mieux, de la nature de toutes les espèces d'animaux sauvages »[349]. « Nature » (*natura*), ici, n'est peut-être pas employé innocemment car, depuis le XIIe siècle, la notion de Nature a fait l'objet d'importantes constructions théologiques et juridiques[350]. Au cours de ce siècle et du suivant, la Nature est peu à peu érigée en position souveraine, et elle se réfère au pouvoir absolu de Dieu ; sous la plume des juristes et des théologiens, l'expression « *Natura, id est Deum* » (la Nature, c'est-à-dire Dieu) montre bien l'assimilation de la Nature à Dieu, en particulier à Dieu en tant que créateur. Selon Jacques Chiffoleau, « toute atteinte à la nature est progressivement identifiée par les hommes du XIIe siècle à une lésion possible et sacrilège de la Toute Puissance divine »[351]. La nature humaine, c'est ce que l'homme est, tel que l'a fait la Nature ; c'est la nature de l'homme tel qu'il a été créé par Dieu. Si Jean Nider affirme que le cannibalisme est contraire à la nature humaine, c'est donc peut-être une manière de dire qu'il va à l'encontre de la volonté divine. Il semble pertinent de mettre ceci en lien avec une phrase issue de la

346 Voir par exemple Mercier F., *La Vauderie d'Arras*, *op. cit.*, p. 101-107.
347 Gauvard C., *« De grace especial », op. cit.,* p. 826.
348 Vandenberg V., *De chair et de sang, op. cit.,* p. 119-120.
349 « *contra humane nature inclinacionem, ymmo aduersus condiciones specierum omnium bestiarum* ». Cf Nider J., *Formicarius*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K.., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 151-153. Ce passage est l'un de ceux que le *Malleus Maleficarum* recopie mot pour mot.
350 Pour tout ce paragraphe, nous nous référons à l'article déjà cité de Jacques Chiffoleau, *« Contra Naturam », art. cit.*
351 *Idem.*

sentence de Lisieux, celle qui rapporte les actes anthropophages de Jean Le Prieur et Jean Hesbert : « *carnes eorundem edere non formidastis* », c'est-à-dire « vous n'avez pas craint de manger leur chair [celle d'enfants cités plus haut] »[352]. Qu'auraient du craindre Jean et Jean, si ce n'est d'offenser Dieu ?

Par ailleurs, l'anthropophagie est sans doute à rapprocher d'un acte qui apparaît lui aussi dans le sabbat et qui, pour sa part, est clairement compris comme un crime contraire à la nature : c'est l'inceste. On le trouve par exemple dans les *Errores gazariorum* – et d'ailleurs il intervient juste après le banquet cannibale :

> Cuius uocem postquam audiunt, simul canaliter coniuguntur solus cum sola uel solus cum solo, et aliquando pater cum filia, filius cum matre, frater cum sorore et equo, ordine nature minime obseruato[353].

Significativement, il est ici décrit comme n'observant pas l'*ordo nature*, l'ordre de la nature. On le trouve également dans des procès, comme dans celui de Guillaume Girod qui relate que les sorciers, au sabbat, s'étaient unis « *cum sororibus et commatribus* » (avec leurs sœurs et leurs commères)[354]. En tant que crime contre-nature, l'inceste à la fin du Moyen Âge est puni de mort, tout comme la bestialité ou la sodomie[355]. La bestialité subverti la nature en brouillant la frontière entre hommes et bêtes ; les pratiques homosexuelles en refusant la procréation. L'inceste, pour sa part, est compris comme contraire à la nature parce qu'il transgresse les lois de la parenté. Ces trois crimes « contre-nature » se retrouvent à plusieurs reprises dans le sabbat, et souvent juste après le banquet anthropophage : mais les théories des anthropologues nous font concevoir un lien plus poussé entre inceste et cannibalisme. En effet, l'anthropologie a depuis longtemps mis en évidence l'analogie profonde que conçoit la pensée humaine entre l'acte de copuler et celui de manger. Ainsi, en français, on peut « consommer » une union charnelle aussi bien que de la nourriture ; une métaphore culinaire, « passer à la casserole », ne désigne-t-elle pas familièrement un rapport sexuel ? Selon Claude

352 Cf Mercier F., « Le diable à Lisieux ? », *art cit.*, p. 278.

353 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 290-291.
Traduction de M. Ostorero. « Dès qu'ils ont entendu sa voix, ils se livrent à des ébats sexuels, un homme avec une femme, ou un homme avec un autre homme, et parfois un père avec sa fille, un fils avec sa mère, un frère avec sa sœur et un cheval, sans le moindre respect de l'ordre naturel. »

354 *Procès de Guillaume Girod*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 220-221. Le mot « *commater* », qu'on traduit par commère, désigne la marraine d'un enfant par rapport au parrain et aux parents biologiques de cet enfant. Par le baptême, une parenté spirituelle se créée entre eux : des rapports sexuels entre ces personnes sont donc comprises comme incestueuses. Cf Lett D., *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, op. cit.*

355 Gonthier N., *Le châtiment du crime au Moyen Âge, XIIe-XVIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 163.

Lévi-Strauss, « l'inceste et le cannibalisme sont les formes hyperboliques de l'union sexuelle et de la consommation alimentaire »[356] : dans les deux cas, on consomme « du même » alors que l'on doit trouver à l'extérieur (de son espèce ou de sa parenté) sa nourriture et ses partenaires. Si l'on suit Alain Moreau, cannibalisme et inceste constituent deux des trois crimes fondamentaux (le troisième étant le parricide) dont la transgression propulse celui qui l'a commise hors des frontières de l'humanité[357]. Son étude se fonde sur les mythes grecs, mais il démontre aussi que ce triptyque de crimes demeure essentiel dans l'imaginaire occidental, si ce n'est universel : les mythes, les rites, la littérature les mettent fréquemment en scène, tous trois ensemble ou deux à deux, la paire la plus courant étant l'association inceste-anthropophagie[358]. Difficile en sachant ceci de ne pas penser aux travaux de Norman Cohn, qui montre bien que les stéréotypes visant les premiers chrétiens associent le cannibalisme infantile et l'inceste, et désignent ces deux crimes comme les plus « contre-nature » qui soient[359]. Et l'on sait tout ce que le sabbat doit, via la tradition hérésiologique, à ces stéréotypes. Mais il faut encore ajouter un élément quant aux transgressions de la parenté commises par les sorciers. On a remarqué plus haut que l'anthropophagie des sorciers visait à l'occasion leurs propres enfants ; or cet élément ne se retrouve pas, à notre connaissance, dans les pratiques cannibales imputées aux juifs ou aux hérétiques de l'Occident chrétien[360]. Si l'on adopte ce point de vue qui permet de voir l'anthropophagie et l'inceste comme la transgression de l'interdit de « consommer du même », il semble que la tecnophagie sorcière double en quelque sorte cette transgression : les sorciers consomment, non seulement de la chair humaine, mais encore celle des membres de leur famille, en une sorte d'endo-cannibalisme paroxystique – on pourrait aussi parler d'inceste alimentaire. Le cannibalisme des sorciers est donc peut-être à concevoir, à l'instar de l'inceste, comme contre-nature, du fait qu'il combine ce crime horrible qu'est l'infanticide, la transgression de l'interdit de la chair humaine, et même le redoublement de cette transgression puisqu'il concerne parfois les propres enfants des sorciers.

356 Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 139-142.

357 Moreau A., « À propos d'Œdipe : la liaison entre trois crimes – parricide, inceste et cannibalisme », dans *Études de littérature ancienne. Homère, Horace, le mythe d'Œdipe, les « Sentences de Sextus »*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1979, p. 97-127.

358 *Idem*, p. 113.

359 Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 29.

360 On en trouve en revanche quelques exemples dans des textes écrits par des chrétiens d'Orient, visant des sectes hérétiques de Thrace ou d'Arménie. Cf Cohn N., *Sorcellerie et démonolâtrie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 37-38.

On en vient de ce fait à se demander si le cannibalisme, commis en secret en présence ou par ordre du diable, ne relève pas de la catégorie du *nefandum*, de cet indicible que les juges cherchent à faire dire à la fin du Moyen Âge. Jacques Chiffoleau a bien montré comment, entre le Xe et le XIIIe siècles, des crimes en apparence très variés sont peu à peu recouvert par la catégorie du *nefandum,* qui est devenu – c'est essentiel – le domaine par excellence du contre-nature. Relèvent évidemment du *nefandum* des pratiques sexuelles (la sodomie mais aussi l'inceste), les infanticides rituels dont sont accusés les juifs à partir de la seconde moitié du XIIe siècle, ou encore l'hérésie[361]. Mais à la fin du Moyen Âge apparaît, et c'est un fait nouveau, le besoin de faire dire aux accusés ces crimes terribles, indicibles, qui lèsent la majesté éternelle et temporelle, et cela requiert des armes appropriées : en particulier la procédure extraordinaire. Comme l'écrit Jacques Chiffoleau, « l'aberration, la parole hérétique cheminent souterrainement, de façon occulte puisqu'elles sont inspirées par le diable. Et parce qu'elles s'accompagnent d'actes abominables, qu'elles les dissimulent sous le mensonge, elles constituent forcément un crime impossible à dire, formidable, terrorisant. Elles sont, elles aussi, au bord de cette zone étrange, silencieuse qui est celle du pouvoir. Il faut donc combattre le mal par le mal, opposer le secret à l'occulte, tenter de faire dire l'indicible aux accusés précisément pour protéger la zone de silence et de mystère qui entoure le pouvoir légitime »[362]. Faire dire la faute jusqu'au bout, extirper de l'accusé une confession complète : c'est bien ce que visent les juges quand ils ont affaire – et c'est tout à fait le cas au sabbat – à un crime « énorme », qui porte atteinte à une autorité supérieure, à un excès tel qu'il échappe au régime juridique ordinaire et qu'il laisse une place considérable à l'arbitraire du juge[363].

Si, dans le sabbat, la sodomie et l'inceste (et peut-être pour les femmes l'accouplement avec le diable) représentent sans doute l'indicible du sexe – que la confession sacramentelle explore déjà depuis trois siècles –, on peut se demander si le cannibalisme infantile ne fonctionne pas comme un indicible alimentaire. Il s'agit là d'une hypothèse, car on se rend compte que nos sources n'appliquent pas ce qualificatif aux festins cannibales, alors que les orgies sexuelles peuvent se le voir attribuer : les ébats des sorciers dans les *Errores gazariorum* sont par exemple qualifiés de *nephanda*[364]. Il reste que, de toute évidence, les

361 Chiffoleau J., « Dire l'indicible », *art. cit.*, p. 297-300.
362 *Idem*, p. 302.
363 Théry J., « *Atrocitas/enormitas », art. cit.*
364 Anonyme, *Errores gazariorum*, dans Ostorero M., Paravicini Bagliani A., Utz Tremp K., *L'imaginaire du sabbat*, *op. cit.*, p. 290-291.

juges ressentent le besoin, non seulement d'obtenir l'aveu de cannibalisme, mais encore de faire préciser aux accusés toutes les modalités de l'accomplissement de cet acte : qui était l'enfant consommé ? Quel âge avait-il, qui étaient ses parents ? Qui l'a tué ? Quand, où et de quelle manière ? Qui l'a cuisiné et comment ? Qui a participé à sa consommation ? Certains vont même jusqu'à demander le goût de la chair enfantine.

Du côté des accusés, l'anthropophagie est certainement perçu comme horrible ; pour Martine Ostorero, c'est même « le crime plus exécrable attribué aux sorciers, [qui] synthétise à lui seul toute l'abomination de la sorcellerie»[365]. C'est aussi ce dont témoigne les mots de Pierre Chavaz (« Je dirai ce que vous voudrez ; j'ai mangé des enfants et je dirai toutes les mauvaises choses que vous voudrez entendre ») : il est bien conscient que ses juges ont les moyens de lui faire avouer ce qu'ils veulent entendre, y compris les choses les plus affreuses et notamment la consommation de chair enfantine[366]. Bien des interrogés essayent, malgré tout, d'échapper à ce chef d'accusation, ou du moins de réduire au maximum leur implication dans cet acte. Ainsi, Pierre Munier et plus tard Jaquette Pelorinaz concèdent à leurs interrogateurs qu'il y avait bien des plats de bébés au sabbat, mais qu'ils n'en ont pas mangé[367]. D'autres, aussi longtemps qu'ils le peuvent, prétendent que le repas sabbatique ne se compose que de pain, de vins et de viandes animales ; tout en étant sans doute bien conscients que telle n'est pas la réponse attendue, et qu'ils finiront par donner la « bonne » réponse quand les tourments les y contraindront.

Dans la mesure où la confession d'actes anthropophages paraît constituer un enjeu au cours de l'interrogatoire, on peut légitimement se demander pourquoi ils n'apparaissent pas systématiquement dans les sentences de condamnation. On a vu au début de ce chapitre que l'alimentation diabolique ne figurait dans les sentences que quand il s'agissait de cannibalisme ; néanmoins, ce dernier lui-même n'apparaît pas systématiquement dans les actes de condamnation, même quand le procès verbal de l'interrogatoire de la personne

365 Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 68.

366 *Procès de Pierre Chavaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 46-47.

367 *Procès de Pierre Munier*, dans Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 268-269 ; *Procès de Jaquette Pelorinaz*, dans Ostorero M. et Utz Tremp K., *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande, op. cit.,* p. 179.

condamnée l'évoque. Ainsi, Perrisonne Gappit[368] et Antoine de Vernex[369] ont avoué avoir consommé de la chair humaine au sabbat, mais leurs sentences n'en soufflent pas mot. Pourquoi ? Il faut sans doute surtout remarquer la grande sobriété de ces deux sentences, qui semblent avoir essentiellement pour but de récapituler les méfaits qui permettent le mieux et le plus directement de condamner les accusés comme déviants de la vraie foi. Hérésie, apostasie, idolâtrie, hommage au diable : cela suffit à les condamner à mort, et le cannibalisme se trouve donc peut-être bien englobé dans la formule, assez nébuleuse, de ces « autres » crimes commis par les sorciers et que l'acte écrit ne prend pas la peine de définir. Des sentences plus détaillées, comme celle de Pierre Chavaz ou de Pierre Vallin, n'omettent pas le cannibalisme, et les fragments de la sentence de Lisieux y font également référence. N'oublions pas cependant que les sources, ici, font défaut : les procès-verbaux d'interrogatoires sont trop souvent dépourvus de la sentence finale qui proclame le sort des accusés pour savoir si ces absences représentent autre chose qu'une exception. Pour la même raison, il est délicat de se prononcer sur la relation à établir entre aveu de cannibalisme et condamnation à mort. L'un et l'autre semblent souvent liés, comme l'a montré Martine Ostorero[370]. Mais là encore, rien n'est systématique : Pierre Chavaz, qui a avoué le cannibalisme, n'est condamné qu'à la prison à perpétuité (si l'on ose dire), tandis que Jeannette Barattier n'a pas confessé d'actes anthropophages et est tout de même remise au bras séculier. Voilà donc des questions qui, pour le corpus que nous avons rassemblé, resteront ouvertes.

En quoi la nourriture change-t-elle alors quelque chose au crime de sorcellerie ?, nous demandions-nous au début de ce chapitre. Nous pensons avoir exploré ici quelques pistes menant à des éléments de réponses. La commensalité diabolique, même sans forcément représenter en soi un délit, apparaît bien tenir un rôle au sein de la sorcellerie comme crime à réprimer. En effet, une étude précise des sources judiciaires tend à montrer que les liens que tissent entre les personnes, dans les sensibilités médiévales, le fait de partager leur table s'appliquent également à la secte des sorciers : manger avec les sorciers en dehors du sabbat, c'est s'attirer le soupçon d'en être un soi-même, et ce paraît même parfois être un pas vers l'entrée dans la secte ; de la même manière que l'on s'implique davantage dans la secte en y

368 *Procès de Perrissone Gappit/dou Molard*, dans Modestin G, *Le diable chez l'évêque, op. cit.,* p. 276-299.
369 *Procès d'Antoine de Vernex*, dans Maier E., *Trente ans avec le diable, op. cit.,* p. 257-285.
370 Ostorero M., *« Folâtrer avec les démons »*, *op. cit.*, p. 80.

mangeant qu'en ne participant pas au repas. Cette commensalité joue aussi un rôle, à notre sens, dans le processus qui tend faire du sabbat un évènement réel, et non pas imaginaire. De ce fait, il faut peut-être comprendre l'amplification du motif alimentaire dans la sorcellerie, par rapport aux autres hérésies, comme l'une des réponses apportées au problème de la réalité du sabbat. Si, dans la tradition hérésiologique, le banquet hérétique existe bel et bien, il n'est nulle part, à notre connaissance, aussi développé que dans le sabbat qui, outre la nature des éléments consommés, en décrit aussi le goût, la couleur, la texture. Mais c'est aussi que nulle autre hérésie n'a vue sa réalité aussi questionnée, débattue, disputée : et la nourriture peut ainsi avoir vocation à tirer le sabbat vers le réel.

Quant au cannibalisme, nul méfait n'exprime mieux l'infamie des sorciers : il les place hors des frontières de l'humanité, hors même des lois de la nature. Là encore, il est légitime de parler d'amplification quand on compare l'anthropophagie sorcière à celle que pratiquent, selon la tradition hérésiologique, les juifs et les membres de diverses sectes déviantes. On imputait à ces derniers le meurtre d'un enfant et sa consommation rituelle ; ou encore l'absorption ritualisée d'un breuvage ou d'un pain comprenant des cendres de bébé. Mais le cannibalisme sorcier ne semble pas toujours relever du rite ; et il s'exerce, dans ou hors du sabbat, directement sur la chair des enfants – de nombreux enfants, s'il faut en croire les sources – que les sorciers cuisinent et dévorent, comme on le ferait de n'importe quelle chair animale. Au sein de la sorcellerie, le cannibalisme constitue certes une effroyable atteinte à la société humaine, mais aussi, sans doute, une grave offense contre Dieu. Si l'on suit le *Malleus Maleficarum* enfin, le cannibalisme fait partie de cette longue liste de méfaits et de crimes qui peuvent rendre le sorciers justiciable aussi bien des tribunaux laïques qu'inquisitoriaux. Pour l'efficacité de la répression, les sorciers ne sont donc pas près d'être rassasiés de chair humaine.

Conclusion

Des hommes et des femmes qui, nuitamment assemblés autour du diable dans un endroit isolé, banquettent de vin et de viande. Chair animale ou chair humaine, festin somptueux ou repas immonde, moment de plaisir, de dégoût ou de peur : au gré des sources, les données peuvent varier de manière sensible mais le tableau demeure étrange, intriguant, inquiétant parfois. Au terme de ce travail, nous pensons toutefois être arrivée à le rendre, non pas logique ou transparent, mais peut-être un peu moins incongru.

Il faut tout d'abord souligner un élément que nous avons relevé au début de cette étude : la stabilité du stéréotype au travers du corpus constitué, c'est-à-dire aussi à travers l'espace et le temps envisagés. Des tendances, évidemment, se dessinent. Ainsi, le pillage de cave, bien représenté dans le plus précoce des dossiers de sources que nous avons rassemblés au début de cette étude, tend ensuite à s'estomper, sans toutefois disparaître totalement. Le plus tardif de ces dossiers, pour sa part, est marqué par un certain étiolement de la figure diabolique. Mais les autres variations constatées ne nous semblent pas réellement relever d'une évolution continue qui se dessinerait au cours du temps ou des distances qui séparent les lieux de production de nos sources. Ainsi la plupart – mais pas la totalité – des sorciers du diocèse de Lausanne avouent des actes de cannibalisme ; ceux de la *Vauderye de Lyonois en brief* ne sont pas anthropophages, mais Pierre Vallin, non loin de Lyon, l'est. Les sorciers lyonnais sont décrits comme cannibales par l'Anonyme d'Arras en 1459-1460, mais curieusement, ce dernier n'applique pas cette caractéristique aux sorciers arrageois. De manière plus générale, il nous semble que les écarts et nuances qui distinguent nos sources les unes des autres sont davantage à chercher dans le contexte propre à la production de chacune – ou de chaque groupe de sources, quand plusieurs d'entre elles sont fortement liées. Le dossier de la Vauderie d'Arras en fournit un exemple net. Si l'on suit les conclusions de Franck Mercier, l'affaire fournit, dans le cadre de la construction de l'État bourguignon, « l'essentiel des termes et des conceptions juridiques permettant de penser, du point de vue de la toute-puissance, la révolte contre l'autorité divine mais aussi princière »[371]. Or, c'est dans les sources qui sont reliées à cette épidémie de procès que le diable adopte de la manière la plus nette une

371 Mercier F., *La Vauderie d'Arras, op. cit.,* p 392.

position de pouvoir, et ce jusqu'à travers l'alimentation. Corneille de Zantfliet le montre trônant au milieu de ses affidés, faisant apparaître un banquet ; on le voit présider à table dans les plaidoiries des Vaudois d'Arras. En revanche, le sabbat arrageois escamote le cannibalisme : peut-être parce que le diable, dans la Vauderie d'Arras, imite de trop près la majesté divine pour recourir à de telles pratiques ? L'anthropophagie se trouve alors reléguée dans de lointains sabbats lyonnais. La majesté du diable – qui trône au milieu de ses affidés banquetant dans une cave – se trouve également soulignée dans le traité de Claude Tholosan, dans un contexte autre mais qui est également en lien avec la question l'affirmation d'un pouvoir souverain, cette fois-ci en Dauphiné[372].

Ceci pour dire que, si l'alimentation sabbatique prend, au travers du corpus étudié, des formes diverses, c'est aussi, nous semble-t-il, que sa signification n'est pas toujours la même – ou du moins pas totalement, pas exactement. Elles permet d'appliquer au sabbat et aux sorciers différents types de caractéristiques, parfois d'en modifier la coloration (légèrement, il est vrai) dans des sens divers. Ainsi, elle peut avoir pour effet de tirer les sorciers du côté de l'animalité, de la sauvagerie. Si la dévoration de chair enfantine constitue le vecteur privilégié de ce processus, on peut aussi lui adjoindre des positions corporelles (manger couché ou par terre) ; des modes de préparation culinaire (viande crue, enfant non vidé de ses entrailles) ; l'absence de certains éléments qui caractérisent la commensalité humaine (pain, couteau) ; un goût ou plutôt l'absence de goût, l'insipidité renvoyant à l'animalité en même temps qu'à la condition hérétique. De ce point de vue, tant la *Vauderye de Lyonois en brief* que le procès d'Antonia Javeydan montrent des sorciers qui, notamment par le biais de leurs pratiques alimentaires, paraissent déchoir de leur statut d'humains. En revanche, d'autres sabbats montrent un visage beaucoup plus avenant et une certaine richesse. Il en est même qui poussent la subversion jusqu'à montrer un faste artistocratique, voire paradisiaque, y compris avec l'alimentation : le fait que ces sabbats soient justement ceux où le diable s'arroge le plus de traits princiers ou divins n'est évidemment pas un hasard. La nourriture n'est pas ce qui permet le mieux de rendre compte de la majesté à laquelle semble aspirer le diable, mais elle peut tout de même contribuer à former ce cadre dans lequel il se présente comme prince ou

372 Mercier F., « Autour de la Vauderie de Lyon », dans Mercier F., Ostorero M., *L'Énigme de la Vauderie de Lyon.. Enquête sur un traité fondateur de l'imaginaire du sabbat (c.1430 – c.1480)*, Florence, Edizioni del Galluzo, 2014, à paraître. Nous le remercions de nous avoir permis de consulter ce document.

dieu ; à faire aussi du sabbat une sorte de paradis des plaisirs charnels dont le diable se veut le dispensateur. Peut-être, d'ailleurs, faut-il trouver dans cette suprématie diabolique l'explication au fait que le diable ne participe quasiment jamais au banquet : ce pourrait être là une manière de le placer bien au-dessus de ses adeptes.

Au-delà de ces divergences, on doit souligner que l'alimentation sabbatique est très nettement, et peut-être avant tout, le moyen de montrer les sorciers comme les membres d'une anti-Église réunie autour du diable, le pendant en mauvaise part de la communauté des chrétiens comme corps mystique du Christ. Ceci n'est guère surprenant, premièrement parce que l'Eucharistie se prête particulièrement bien à des parodies alimentaires, et deuxièmement parce que de tels détournements sont depuis longtemps décrits dans la littérature polémique contre les hérétiques. Il n'en reste pas moins que la thématique prend une importance particulière dans notre corpus. On dénote une certaine inventivité de ces détournements au travers de nos différentes sources. Entre profanations d'hosties, gestes rituels consistant à souiller du vin, sacrements parodiés, l'expression du mépris des sorciers à l'encontre de la foi chrétienne et leur adhésion à la secte du diable prennent de multiples formes ; en outre, même si cela n'est pas explicite, elles sont est sans doute aussi la cause de la très remarquable prégnance du cannibalisme, qu'il faut sans doute comprendre comme une parodie de communion en même temps qu'un détournement du processus de salut.

Sur le plan juridique, la nourriture joue aussi un rôle dans le crime de sorcellerie. Si la commensalité diabolique ne semble pas condamnée en tant que telle, il n'empêche qu'elle renforce l'idée d'une cohésion de la secte et qu'elle participe – pas toujours mais bien souvent – d'un processus qui consiste à rendre le sabbat plus tangible, plus réel. Le cannibalisme, enfin, associe l'horreur du meurtre d'enfants à la transgression de l'interdit de manger son semblable : à tel point qu'on peut se demander si ce crime ne relève pas, à l'instar d'autres actes commis dans le sabbat, d'un l'indicible que les juges tiennent désormais à faire dire. Le motif alimentaire, par ailleurs, survit à travers le cannibalisme quand s'atténue la dimension hérétique du crime de sorcellerie.

L'alimentation constitue enfin un moyen de souligner la présence et les capacités de l'autre grand protagoniste de cette étude : le diable. Malgré une implication relativement faible dans le banquet proprement dit, le diable et les démons ne sont pas exclus de la thématique alimentaire. Ainsi le diable séduit ses sectateurs en leur promettant des délices ; il entraîne ses

sectateurs pour piller des caves ou se livrer à des mises en scènes profanatoires, et l'entrée dans sa secte se réalise même parfois par des rites fondés sur l'ingestion de macabres liquides. Les talents d'illusionnistes du diable et des démons s'expriment également à travers la nourriture, et ils sont capables de conférer aux aliments des propriétés plus ou moins subversives.

En définitive, l'alimentation, au sein de l'imaginaire du sabbat, apparaît comme une sorte de variable d'ajustement, en fonction de la manière dont les auteurs ou les juges envisagent le crime de sorcellerie. Elle ne constitue pas un motif obligé du sabbat et, si elle apparaît dans maints textes théoriques et interrogatoires, on a vu qu'elle disparaissait bien souvent des sentences de condamnation. Mais elle se retrouve tout de même très souvent, et parfois de manière assez développée. Et cela se comprend, dans la mesure où elle permet, croyons-nous, de mettre en exergue, selon les conceptions et les besoins des auteurs ou des juges, un ou plusieurs des éléments que l'on a développés ci-dessus. Plus encore, ces apparitions et disparitions du motif alimentaire permettent en partie de deviner ce qu'il importe de dire du sabbat, aux yeux des acteurs de la répression.

De sorte qu'il nous faut nettement relativiser l'idée, émise par Carlo Ginzburg, que l'alimentation constituerait, au cœur de l'imaginaire du sabbat, un élément d'origine folklorique laissant percevoir un décalage ou une fracture entre les récits des accusés et les attentes des juges. À l'issue de cette étude, on pense être en mesure d'affirmer que l'alimentation sabbatique fait réellement l'objet d'une construction savante. Elle reflète, en effet, des enjeux théologiques et juridiques qui ne paraissent aucunement en décalage avec le reste du sabbat. Revenons une dernière fois sur le pillage de cave qui, associé au vol magique, concentrait peut-être plus particulièrement ce débat. Le motif du pillage de cave résulte peut-être bien – comme l'ont postulé à la fois Norman Cohn et Carlo Ginzburg – de l'intégration dans l'imaginaire du sabbat des croyances concernant des femmes qui, volant à travers la nuit, iraient soit se servir dans les caves des particuliers, soit dévorer de petits enfants ; croyances que par ailleurs les clercs connaissaient bien et ont longtemps condamnées comme des superstitions. Mais il faut noter qu'à partir du moment où, comme l'explique Norman Cohn, ces croyances ont été associées par les inquisiteurs et les magistrats laïques avec le fantasme

d'une secte démonolâtre[373] (relevant lui-même d'une longue tradition hérésiologique mettant également en valeur le cannibalisme), elles font également l'objet de constructions savantes – et ce dès la naissance de l'imaginaire du sabbat. On a vu avec les *Errores gazariorum* et la *Vauderye de Lyonois en brief* que le pillage de cave était le lieu d'une série de profanations du vin, de même que l'on a montré à quel point les pratiques anthropophages des sorciers – dans la droite ligne des *topoï* sur les hérétiques – semblaient relever d'un détournement eucharistique. Il demeure donc que, quoique les différents éléments qui se retrouveront ensuite dans le fantasme du sabbat puissent sans doute provenir d'horizons divers, leur convergence dans le stéréotype est avant tout le résultat d'une construction savante et cléricale, et cela vaut aussi pour le motif alimentaire. On se fourvoierait, à notre sens, en affirmant que la nourriture n'appartient pas à l'image inquisitoriale du sabbat. D'ailleurs, la curiosité des juges envers les pratiques alimentaires des sorciers – jusqu'à faire avouer le cannibalisme sous la torture – souligne assez que, comme tout ce qui se passe au sabbat, l'alimentation peut relever de l'occulte, de cet occulte qui entoure le diable et nécessite d'être percé.

Au terme de ce travail, si les questions que nous avons soulevées n'ont pas toutes reçu de réponses, il nous reste toutefois la conviction que, contrairement peut-être aux apparences premières, la nourriture au sabbat n'est pas un motif anodin. Nous avons cru pouvoir noter une certaine amplification de ce motif par rapport à la tradition du banquet hérétique, et ce n'est sans doute pas fortuit : il permet, à notre sens, d'en dire plus long sur les sorciers ou le diable que ce que l'on aurait pensé au premier abord. Il serait certainement intéressant de prolonger cette enquête en élargissant l'espace et la période étudiés ; en prenant aussi en compte des procès menés par des juges laïques. Toujours est-il qu'au XVe siècle, à travers les sources que nous avons considérées, les nourritures diaboliques constituent un prisme fécond pour envisager les sorciers et leur sabbat. Elles contribuent en effet – parmi d'autres éléments – à les montrer sous leur vrai jour : comme des hommes et femmes impies et charnels, traîtres à leur foi, bêtes sous forme humaine qui dérogent à leur nature et offensent la volonté divine, l'antithèse de bons chrétiens. C'est aussi en s'asseyant à sa table que les sorciers se montrent comme les sujets du Prince de ce monde.

373 Cohn N., *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge, op. cit.*, p. 271.

ANNEXES

Documents présentés :

I – Table de présentation des sources : classement chronologique

II – Table de présentation des sources : classement typologique

III – Cartes de provenance des sources

IV – Les nourritures diaboliques selon les sources : tableau comparatif

V – Le motif du pillage de caves : tableau comparatif

VI – Le banquet sabbatique : environnement et cadre matériel

I – Table de présentation des sources : classement chronologique

Source	Date	Lieu
Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion, de Hans Fründ	v. 1430	Lucerne
Vt magorum et maleficiorum errores..., de Claude Tholosan	v. 1436	Dauphiné (Briançonnais)
Formicarius, de Jean Nider	v. 1436-38	Rédaction autour de Bâle ; achèvement à Vienne
Errores gazariorum, Anonyme	v. 1436-38	Val d'Aoste
Procès de Pierre Vallin	15-24 mars 1438	La-Tour-du-Pin
Procès d'Aymonet Maugetaz d'Épesses	30 juillet 1438	Lausanne
La Vauderye de Lyonois en brief, Anonyme	Fin 1430's	Lyon
Le Champion des Dames de Martin le Franc	v. 1440-42	Bâle/Genève
Procès de Jaquet Durier	3-15 mars 1448	Vevey
Procès de Catherine Quicquat	15,18 mars 1448	Vevey
Procès de Pierre Munier	17-23 mars 1448	Vevey
Procès de Pierre Chavaz	3-16 avril 1448	Champvent
Procès de Pierre Antoine	3-4 novembre 1449	Ouchy
Procès de Pierre dou Chanoz	6-26 avril 1458	Ouchy
Procès de Jaquette Pelorinaz	25 avril-10 mai 1459	Martigny
Interrogatoire d'Antonia Javeydan	Hiver 1459	Avalon
Sentence française des vicaires d'Arras	9 mai 1460	Arras
Invectives contre la secte de vauderie, de Jean Taincture	v. mai-juin 1460	Tournai
Recollectio... Anonyme (Arras)	Juin 1460	Arras
Sentence latine des vicaires d'Arras	7 juillet 1460	Arras
Chronicon de Corneille de Zantfliet	v. 1461-62	Liège
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort	21 mai 1461	Paris

Procès de Guillaume Girod	7-19 octobre 1461	Ouchy
Procès de Jeannette, épouse de Pierre Anyo	23 oct.-2 nov. 1461	Ouchy
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort	25 janvier 1462	Paris
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause d'Huguet Aymery	21 février 1463	Paris
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause d'Huguet Aymery	28 février 1463	Paris
Sentence normande (Lisieux)	2 juillet 1463	Lisieux
Procès de Perrissone, épouse de Guillaume dou Molard	11 janv.-4 fév. 1464	Châtel-Saint-Denis
Mémoires (1448-67) de Jacques Du Clercq	1470 au plus tard	Arras
Procès de Jaquet de Panissère	26 août-19 sept. 1477	Ouchy
Procès de Jordana de Baulmes	9 sept.-23 nov. 1477	Ouchy
Procès de Claude Bochet	3-17 novembre 1479	Ouchy
Procès de Jean Poesiouz	17-19 avril 1480	Montreux
Procès de Jeannette Barattier	6-24 novembre 1480	Montreux
Procès d'Antoine de Vernex	17-24 avril 1482	Oron-le-Châtel
Procès de Jean Gallot	21 fév.-6 mars 1484	Attalens
Le *Marteau des sorcières* de Henry Institoris et Jacques Sprenger	1486	Strasbourg

II – Tables de présentation des sources : classement typologique

TRAITÉS

Source	Auteur	Date	Langue	Lieu d'écriture supposé
Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion	Hans Fründ, chroniqueur laïque lucernois	v. 1430	Allemand	Lucerne
Vt magorum et maleficiorum errores...	Claude Tholosan, juge laïque du Dauphiné	v. 1436	Latin	Dauphiné (Briançonnais)
Formicarius	Jean Nider, théologien dominicain allemand	v. 1436-38	Latin	Vienne pour l'achèvement ; pour la rédaction, contexte du concile de Bâle
Errores gazariorum	Anonyme	v. 1436-38	Latin	Val d'Aoste
La Vauderye de Lyonois en brief	Anonyme, inquisiteur de Lyon	Fin 1430's	Latin	Lyon
Invectives contre la secte de vauderie	Jean Taincture, chanoine de Tournai, théologien	1460	Français	Tournai
Recollectio...	Anonyme, théologien, membre du tribunal d'Inquisition d'Arras	Juin 1460	Latin	Arras
Malleus Maleficarum	Jacques Sprenger et Henry Institoris, théologiens dominicains et inquisiteurs allemands	Hiver 1486	Latin	Strasbourg

Source	Date	Langue	Lieu d'écriture supposé
Procès de Pierre Vallin	15-24 mars 1438	Latin	La-Tour-du-Pin
Procès d'Aymonet Maugetaz d'Épesses	30 juillet 1438	Latin	Lausanne
Procès de Jaquet Durier à Vevey	3-15 mars 1448	Latin	Vevey
Procès de Catherine Quicquat à Vevey	15-18 mars 1448	Latin	Vevey
Procès de Pierre Munier à Vevey	17-23 mars 1448	Latin	Vevey
Procès de Pierre Chavaz	3-16 avril 1448	Latin	Champvent
Procès de Pierre Antoine	3-4 novembre 1449	Latin	Ouchy
Procès de Pierre dou Chanoz	6-26 avril 1458	Latin	Ouchy
Procès de Jaquette Pelorinaz	25 avril-10 mai 1459	Latin	Martigny
Interrogatoire d'Antonia Javeydan	Hiver 1459	Latin	Avalon
Sentence française des vicaires d'Arras	9 mai 1460	Français	Arras
Sentence latine des vicaires d'Arras	7 juillet 1460	Latin	Arras
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort	21 mai 1461	Français	Paris
Procès de Guillaume Girod	7-19 octobre 1461	Latin	Ouchy
Procès de Jeannette, épouse de Pierre Anyo	23 oct.-2 nov. 1461	Latin	Ouchy
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort	25 janvier 1462	Français	Paris
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Huguet Aymery	21 février 1463	Français	Paris
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Huguet Aymery	28 février 1463	Français	Paris

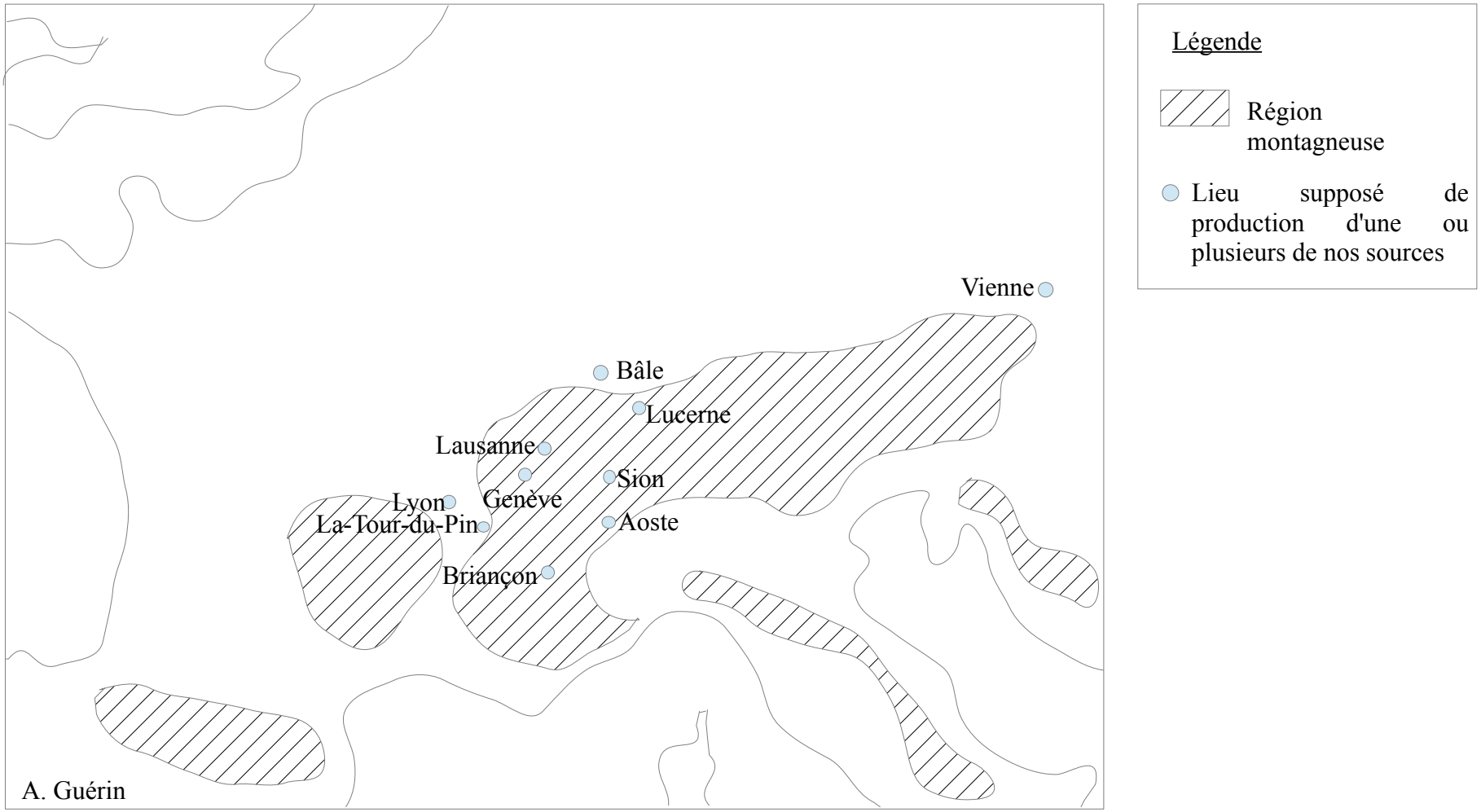
Sentence normande	2 juillet 1463	Latin	Lisieux
Procès de Perrissone, épouse de Guillaume dou Molard	11 janv.-4 fév. 1464	Latin	Châtel-Saint-Denis
Procès de Jaquet de Panissère	26 août-19 sept. 1477	Latin	Ouchy
Procès de Jordana de Baulmes	9 sept.-23 nov. 1477	Latin	Ouchy
Procès de Claude Bochet	3-17 novembre 1479	Latin	Ouchy
Procès de Jean Poesiouz	17-19 avril 1480	Latin	Montreux
Procès de Jeannette Barattier	6-24 novembre 1480	Latin	Montreux
Procès d'Antoine de Vernex	17-24 avril 1482	Latin	Oron-le-Châtel
Procès de Jean Gallot	21 fév.-6 mars 1484	Latin	Attalens

SOURCES NARRATIVES ET LITTÉRAIRES

Source	Auteur	Date	Langue	Lieu d'écriture supposé
Le Champion des Dames	Martin Le Franc, secrétaire du duc Amédée VIII de Savoie	v. 1440-42	Français	Bâle/Genève
Chronicon	Corneille de Zantfliet, moine à Saint-Jacques de Liège	v. 1461-62	Latin	Liège
Mémoires (1448-67)	Jacques Du Clercq, chroniqueur arrageois	v. 1467-70 (au plus tard)	Français	Arras

III – Cartes de provenance des sources

Carte 1 – Origine géographique des sources sur la période 1420-1440



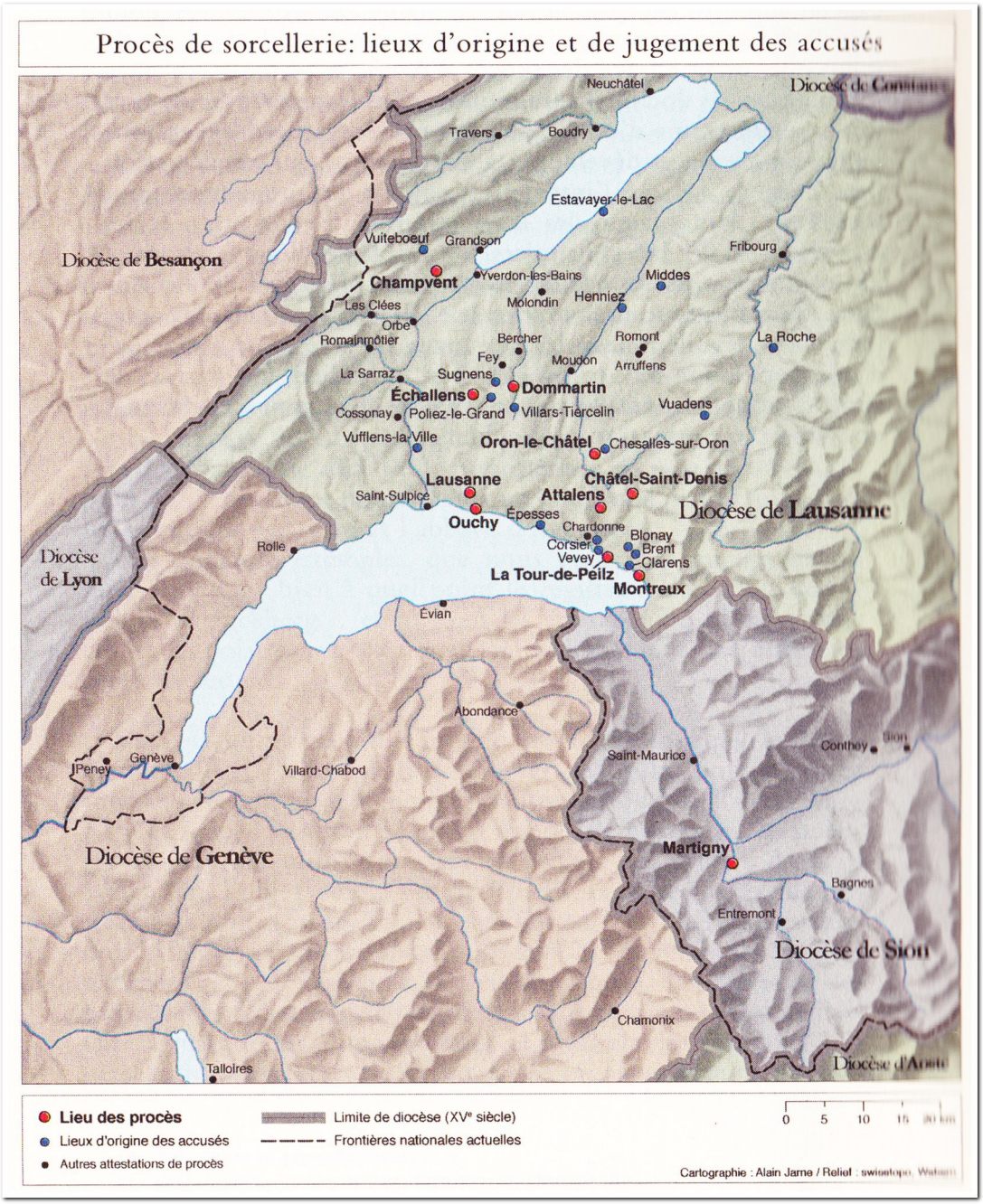
Carte 2 – Origine géographique des sources sur la période 1420-1490

Légende

Région montagneuse

Lieu supposé de production d'une ou plusieurs de nos sources

Carte 3 – Lieux d'origine et de jugement des accusés du registre Ac 29 (1438-1528)



Carte tirée de OSTORERO Martine, UTZ TREMP Kathrin (textes réunis par), *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises (1438-1528)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n° 41, 2007, p. 520.

IV – Les nourritures diaboliques selon les sources : tableau comparatif

	Viande et mode de consommation	Autres aliments identifiés	Aliments de nature non précisée	Boissons identifiées	Boissons de nature non précisée
***Rapport...* (H. Fründ)**	Moutons, agneaux et chèvres crus (sous forme de loup) Enfants grillés	-	-	Vin	-
***Vt magorum et maleficiorum errores...* (C. Tholosan)**	Enfants cuits (sauf graisse)	-	Oui	Urine du diable	Oui
***Formicarius* (J. Nider)**	Enfants cuits	-	-	Bouillon d'enfants non baptisés ou non protégés par croix/prières	-
Errores gazariorum	Enfants bouillis/rôtis	-	Oui	Vin	-
Procès de Pierre Vallin	Enfants	-	-	-	-
Procès d'Aymonet Maugetaz d'Epesses	Oui (nature inconnue)	Pain	-	-	Oui
Vauderye de Lyonois en brief	Crue, visqueuse, mêlée d'excréments	Pain noir, grossier	-	Vin	Noire et fade, nature inconnue
***Le Champion des Dames* (M. Le Franc)**	"valetons" enfants au berceau rôtis	-	En abondance	-	En abondance
Procès de Jaquet Durier	Bonnes brochettes de porc et d'agneau Brochettes de mouton Enfants rôtis	Pain Aulx blancs	-	Bon vin	-
Procès de Catherine Quicquat	Enfants cuits	Bon pain Aulx verts et blancs	-	Bon vin blanc et rouge	-

Procès de Pierre Munier	Enfants cuits	-	-	-	-
Procès de Pierre Chavaz	Enfants rôtis Brochettes de plusieurs viande, dont viande d'enfant	-	-	Bon vin rouge et blanc	-
Procès de Pierre Antoine	Boeuf, mouton, bonne chair humaine bouillie et rôtie (sauf pieds, mains, têtes)	Pain	-	Vin	-
Procès de Pierre dou Chanoz	Enfant cuisiné	-	-	-	-
Procès de Jaquette Pelorinaz	Boeuf, mouton, enfant	Pain	-	Vin	-
Interrogatoire d'Antonia Javeydan	Enfant frit dans la graisse	-	-	Mauvais vin	-
Sentence française d'Arras	-	-	-	-	-
***Invectives contre la secte de Vauderie* (J. Taincture)**	-	-	(Oui)	-	(Oui)
Recollectio...	En abondance Veau rôti Bébés rôtis	Poisson en abondance	Oui	Vin rouge et blanc Cervoise, eau	-
Sentence latine d'Arras	-	-	-	-	-
***Chronicon* (Zantfliet)**	-	-	En abondance	-	En abondance
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort (21/05/1461)	Plusieurs viandes	-	-	-	-
Procès de Guillaume Girod	Excellentes viandes rôties Viande d'enfant rôtie (sauf main droite et tête)	-	-	Bon vin	-

Procès de Jeannette, épouse de Pierre Anyo	Enfants rôtis	Pain	-	Eau, vin	-
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort (25/01/1462)	Boeuf et mouton rôtis	Pain	-	Vin rouge	-
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause d'Huguet Aymery (21/02/1463)	-	-	-	-	Oui
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause d'Huguet Aymery (28/02/1463)	-	-	Oui	Vin	
Sentence normande	Nourrissons (sauf coeur et cerveau)	-	-	-	-
Procès de Perrissone, épouse de Guillaume dou Molard	Boeuf, porc, chair d'enfant	-	Oui	-	Oui
***Mémoires* (J. Du Clercq)**	Oui (nature non précisée)	-	-	Vin	-
Procès de Jaquet de Panissère	Chair d'enfant (sauf front), bouillie ou rôtie, d'agréable saveur	-	-	Vin blanc et rouge	-
Procès de Jordana de Baulmes	Chair d'enfant bouillie, d'agréable saveur	-	-	-	Oui

Procès de Claude Bochet	Bonne viande Bonne viande d'enfant (sauf tête)	Pain	-	Vin	-
Procès de Jean Poesiouz	Enfant cuisiné (sauf tête)	-	-	-	Oui
Procès de Jeannette Barattier	Chapons et poules, boeuf	-	-	-	Oui
Procès d'Antoine de Vernex	Mauvaises viandes qui semblent être de la chair humaine ou de bêtes sauvages	-	-	-	-
Procès de Jean Gallot	Viande qui semble être du veau	Pain	-	Vin	-
Malleus Maleficarum **(J. Sprenger, H. Institoris)**	Enfants cuits (baptisés)	-	-	Sang d'enfant Bouillon d'enfant non baptisé ou non protégé par croix/prières	-

V – Le motif du pillage de caves : tableau comparatif

	Propriétaire de la cave	Éléments contextuels	Nature de la consommation	Présence du diable	Autres actions/rituels	Réalité du pillage selon l'auteur
***Rapport...* (Fründ)**	"ceux qui ont le meilleur vin"	De nuit ; transportés par le diable ou sur des chaises enduites d'onguent, par voie aérienne.	Vin	Oui (?)	Substances maléfiques indécelables mises dans les tonneaux. Le vin devient moins bon.	Réel. Le vin diminue dans les tonneaux.
***Vt magorum...* (Tholosan)**		De nuit (jeudi et samedi), pendant la synagogue. Les diables ouvrent les maisons ; déplacement par vol magique.	Boissons et nourritures	Oui	"tous les maux possibles". Danses, hommage au diable, préparation de méfaits et poudre.	En illusion/songe. Les sorciers pensent que les vivres ne diminuent pas.
Errores gazariorum	Nobles, bourgeois, dignitaires	Vers la troisième heure de la nuit, le diable les conduit et leur ouvre les caves. Ils repartent vers le milieu de la nuit.	Vin et nourritures	Oui		Réel
Vauderye de Lyonois en brief		De nuit, le démon les conduit et ouvre les portes.	Vin	Oui. Le diable rend les sorciers inaudibles et invisibles.	Urinent dans les tonneaux, le diable en premier.	Réel
Plaidoirie en appel du 28/02/1463	Un homme d'Arras	Sorciers en grand nombre (300 ou 400 dans le cellier)	Vin	?		Réel

VI – Le banquet sabbatique : environnement et cadre matériel

	Type de lieu et temps des sabbats	Mobilier	Postures de table	Vaisselle/couverts/ ustensiles	Personnel
***Rapport...* (H. Fründ)**	Lieu secret Nuit (pour les "écoles")	-	-	-	-
***Vt magorum et maleficiorum errores...* (C. Tholosan)**	-	-	-	-	-
***Formicarius* (J. Nider)**	-	-	-	-	-
Errores gazariorum	Nuit (?)	-	-	-	-
Procès de Pierre Vallin	-	-	-	-	-
Procès d'Aymonet Maugetaz d'Epesses	Près de Bâle/Montagne près de Gruyère. Nuit	-	-	-	-
Vauderye de Lyonois en brief	Lieu désert Nuit	Non	Allongé par terre	Un seul verre/bouteille pour boire	-
***Le Champion des Dames* (M. Le Franc)**	Valpute (vallée) Nuit	-	-	-	-
Procès de Jaquet Durier	Montagne/Forêt/Grange	Tables avec nappe	-	-	Cuisinier

Procès de Catherine Quicquat	Pré/Forêt/Près d'une église Nuit	-	-	-	Cuisinier
Procès de Pierre Munier	Pré/Montagne/Reclusoir/ Près d'une église	-	-	-	Cuisinier
Procès de Pierre Chavaz	Plateau près d'un rocher Nuit	Ni tables ni nappe	Par terre	-	Cuisinier
Procès de Pierre Antoine	Près d'un pont Nuit	Drap noir	Assis sur le drap	-	-
Procès de Pierre dou Chanoz	(plusieurs toponymes) Nuit	-	-	-	Cuisinier
Procès de Jaquette Pelorinaz	Maisons/caves	-	-	-	-
Interrogatoire d'Antonia Javeydan	?	Pas de table	Sur le sol	Ni assiette ni couvert Marmite pour frire l'enfant	-
Sentence française d'Arras	-	-	-	-	-
***Invectives contre la secte de Vauderie* (J. Taincture)**	-	-	-	-	-
Recollectio...	Lieu désert Nuit	Tables	-	Vaisselle en terre	Cuisiniers parfois Serviteurs (démons)
Sentence latine d'Arras	-	-	-	-	-
***Chronicon* (Zantfliet)**	Bois/Lieu désert Nuit	Tables	-	-	-

Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort (21/05/1461)	Bois de Moflaines Nuit	Table	Assis à table	-	-
Procès de Guillaume Girod	Clairière dans une forêt (plusieurs toponymes) Nuit	Jolies tables et nappes	-	-	Cuisinière
Procès de Jeannette, épouse de Pierre Anyo	Forêt de chênes Soir/nuit	Table sans nappe	-	-	Cuisinier
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause de Colard de Beaufort (25/01/1462)	-	-	-	-	-
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause d'Huguet Aymery (21/02/1463)	Bois de Borgues Nuit	-	-	-	-
Plaidoirie devant le Parlement de Paris pour la cause d'Huguet Aymery (28/02/1463)	Bois de Moflaines	-	-	Vaisselle d'argent	-
Sentence normande	-	-	-	-	-

Procès de Perrissone, épouse de Guillaume dou Molard	Montagne Nuit	-	-	-	-
Mémoires **(J. Du Clercq)**	Plusieurs bois Souvent de nuit, une fois la nuit	Tables	-	-	-
Procès de Jaquet de Panissère	Montagne, (divers toponymes) Matin/Nuit	-	-	Marmite pour cuire les enfents	-
Procès de Jordana de Baulmes	Montagne Nuit	-	-	Marmite pour cuire les enfants	-
Procès de Claude Bochet	Pré/Bois Nuit	-	-	-	-
Procès de Jean Poesiouz	Pré/Mont/Paturages	-	-	-	Cuisinier
Procès de Jeannette Barattier	Pré, (divers toponymes) Nuit	-	-	-	-
Procès d'Antoine de Vernex	(Plusieurs toponymes)	-	-	-	-
Procès de Jean Gallot	(Plusieurs toponymes) Nuit	-	-	-	-
Malleus Maleficarum **(J. Sprenger, H. Institoris)**	-	-	-	-	-

SOURCES

D'AQUIN Thomas, *Somme théologique*, Paris, éd. Rieder, 1929.

ARCHIVES DU PARLEMENT DE PARIS, *Plaidoiries du procès en appel des Vaudois d'Arras devant le Parlement de Paris (1461-1469)*, transcrites dans la thèse de doctorat de Franck Mercier : *L'enfer du décor. La Vauderie d'Arras (1459-1491) ou l'émergence contrariée d'une nouvelle souveraineté autour des ducs Valois de Bourgogne (XVe siècle)*, Université Lumière-Lyon 2, soutenue en décembre 2001, volume 3 (Annexes), p. 564-609.

BOURQUELOT Félix, « Les Vaudois du XVe siècle », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 8, III, 1846, p. 89-93.

DU BOIS Louis, « De l'Inquisition française, notamment en Normandie », dans *Recherches archéologiques, historiques, biographiques et littéraires sur la Normandie*, Paris, éd. Dumoulin, 1843, p. 79-103.

DU CLERCQ Jacques, *Mémoires*, dans J.-A. Buchon (éd.), *Collection des chroniques nationales françaises*, t. 12 à 15 des Chroniques d'Enguerrand de Monstrelet, 1826-1827. Voir aussi Bruxelles, éd. F. de Reiffenberg, 4. vol, 1835-1836.

FREDERICQ Paul, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae prauitatis Neerlandicae*, 3 vol., Gand, 1989.

HANSEN Joseph, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, Universitäts Buchdruckerei und Verlag, 1901.

INSTITORIS Henry, SPRENGER Jacques, DANET Amand (traducteur), *Le Marteau des Sorcières,* Grenoble, Éditions Jacques Millon, 2005 (première éd. 1973).

KRÄMER Heinrich, *Malleus Maleficarum 1487. Nachdruck des Erstdruckes von 1487 mit Bulle und Approbatio*, Georg Olms Verlag, 1992.

MAIER Eva, *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n° 17, 1996.

MARX Jean, *L'inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIVe siècle au début du règne de François Ier*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1914.

MERCIER Franck, « Le diable à Lisieux ? Fragments retrouvés d'un sabbat sous l'épiscopat de Thomas Basin (1463) », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes,* n° 22, 2011, p. 255-278.

MODESTIN Georg, *Le diable chez l'évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne (vers 1460)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n°25, 1999.

DE NEWBURGH Guillaume, « Éon de l'Étoile. Celui qui doit juger les vivantes et les morts », extrait des *Historia rerum anglicarum*, édition Arnold, dans *Rolls Series*, t. 75, p. 60-65 ; repris dans CAROZZI C., TAVIANI-CAROZZI H., *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge,* Paris, Flammarion, 1999, p. 159-164.

DE NOGENT Guibert, *Autobiographie*, introduction, édition et traduction par LABANDE E.-R., Paris, Les Belles Lettres, 1981.

OSTORERO Martine, *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n° 15, 1995.

OSTORERO Martine, PARAVICINI BAGLIANI Agostino, UTZ TREMP Kathrin (textes réunis par), *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c. - 1440 c.)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n°26, 1999.

OSTORERO Martine, UTZ TREMP Kathrin (textes réunis par), *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises (1438-1528)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n° 41, 2007.

PARAVY Pierrette, *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Paris, École Française de Rome, 1993.

RODENBERG Karl (éd.), *Epistolae Saeculi XIII e Regestis Pontificum Romanorum*, dans *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, I, Berlin, 1883, n°537, p. 432-434.

TINCTOR Jean, *Invectives contre la secte de Vauderie*, Tournai et Louvain-La-Neuve, éd. É. Van Balberghe et F. Duval, 1999.

WAKEFIELD Walter, EVANS Austin, *Heresies of the High Middle Ages. Selected sources translated an annotated*, New York, Columbian University Press, 1991.

DE WIGNACOURT Charles, *Observations sur l'échevinage d'Arras*, Arras, 1865.

DE ZANFTLIET Corneille, *Chronicon*, dans MARTÈNE E., et DURAND V., *Veterum scriptorum et monumentarum historicum (Amplissima Collectio)*, 1724-1733, p. 67-504.

BIBLIOGRAPHIE

Instruments de travail

BONTE Pierre, IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

DELACROIX Christian, DOSSE François, GARCIA Patrick, OFFENSTADT Nicolas (dir.), *Historiographie, concepts et débats, tome 1*, Paris, Gallimard, 2010.

Dictionnaire du Moyen Français, version 2012. ATILF CNRS - Université de Lorraine. Site internet : http://www.atilf.fr.distant.bu.univ-rennes2.fr/dmf.

EICHER Peter, *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934.

GAUVARD Claude, DE LIBERA Alain, ZINK Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

GOULLET Monique, PARISSE Michel, *Apprendre le latin médiéval. Manuel pour grands commençants*, Paris, Picard, 1999.

LE GOFF Jacques, SCHMITT Jean-Claude (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999.

NIERMEYER Jan Frederik, *Mediae latinitatis lexico minus. Lexique latin médiéval-français/anglais*, Leiden, E. J. Brill, 1976.

OFFENSTADT Nicolas (dir.), *Les mots de l'historien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009.

Ouvrages

« Cathares, vaudois, sorcières. Le Moyen Âge des hérétiques », numéro spécial de *L'Histoire*, « Les collections de *L'Histoire* », n°26 (janvier-mars 2005).

ALBERT Jean-Marc, *Aux tables du pouvoir. Des banquets grecs à l'Élysée*, Paris, Armand Colin, 2009.

AMMANN Chantal et Hans-Robert, « Vin et sorcellerie : de la vigne au pressoir. Vendanges dans les archives valaisannes (XVe-XVIIIe siècle) », *Vallesia*, n°60, 2005, p. 347-398.

ANHEIM Étienne, « Rituels sabbatiques et contestation évangélique (v. 1430) », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 167-175.

AUDOIN-ROUZEAU Frédérique, « L'alimentation carnée dans l'Occident antique, médiéval et moderne. Identités culturelles, sociales et régionales à travers le temps », dans BRUEGEL M. et LAURIOUX B. (dir.), *Histoire et identités alimentaires en Europe*, Paris, Hachette, 2002, p. 77-100.

BARBER Malcom, *Le procès des Templiers*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

BASCHET Jérôme, « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 51e année, n°1, 1996, p. 93-143.

BASCHET Jérôme, « Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge », dans NABERT N., *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 187-210.

BASCHET Jérôme, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008.

BERLIOZ Jacques et POLO DE BEAULIEU Marie Anne (dir.), *L'animal exemplaire au Moyen Âge, Ve-XVe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999.

BONINO Serge-Thomas, *Les anges et les démons. Quatorze leçons de théologie*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2007.

BONNASSIE Pierre, « Consommation d'aliments immondes et cannibalisme de survie dans l'Occident du haut Moyen Âge », article de 1989 réédité dans BONNASSIE P., *Les sociétés de l'An Mil. Un monde entre deux âges*, Bruxelles, Éditions de Boeck Université, 2001, p. 143-168.

BOUDET Jean-Patrice, « Démons familiers et anges gardiens dans la magie médiévale », dans BOUDET J.-P., FAURE P., RENOUX C. (dir.), *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours, Rennes*, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 119-134.

BOUDET Jean-Patrice, « La genèse médiévale de la chasse aux sorcières. Jalons en vue d'une relecture », dans NABERT N., *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 35-52.

BOUDET Jean-Patrice, « Le vocabulaire du sabbat », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 157-162.

BOUREAU Alain, « Le sabbat et la question scolastique de la personne », dans JACQUES-CHAQUIN N. et PRÉAUD M. (textes réunis par), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles. Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993, p. 33-46.

BOUREAU Alain, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

BOVE Boris, *Le temps de la guerre de Cent Ans : 1328-1453*, Paris, Belin, 2009.

BRUNN Uwe, *Des contestataires aux « Cathares ». Discours de réforme et propagande anti-hérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2006.

BYNUM Caroline, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

CARBASSE Jean-Marie, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

CASAGRANDE Carla, VECCHIO Silvana, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2003 (première éd. italienne 2000).

CHÉLINI Jean, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, 1991.

CHIFFOLEAU Jacques, « "*Ecclesia de occultis non iudicat*" ? L'Église, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle », *Micrologus*, n°14, 2006, p. 359-481.

CHIFFOLEAU Jacques, « *Contra Naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », *Micrologus*, n°4, 1996, p. 265-312.

CHIFFOLEAU Jacques, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 45e année, n°2, 1990, p. 289-324.

CHIFFOLEAU Jacques, « Sur la pratique et la conjoncture de l'aveu judiciaire en France du XIIIe au XVe siècle », dans *L'aveu, Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde (Rome, 28-30 mars 1984)*, Rome, École Française de Rome, 1986, p. 341-380.

CHIFFOLEAU Jacques, « Sur le crime de majesté médiéval », dans *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25, 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988*, Rome, École Française de Rome, 1993, p. 183-213.

COHN Norman, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantasmes et réalités*, Paris, Payot, 1982 (première éd. anglaise 1975).

CORBEAU Jean-Pierre, POULAIN Jean-Pierre, *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Toulouse, Privat, 2002, p. 157-187.

DANET Amand, « L'inquisiteur et ses sorcières », dans INSTITORIS H., SPRENGER J., DANET A. (traduction), *Le Marteau des Sorcières,* Grenoble, Éditions Jacques Millon, 2005 (première éd. 1973), p. 7-89.

DELPECH François, « Aspects des pays de Cocagne. Programme pour une recherche », dans LAFOND J. et REDONDO A., *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe au milieu du XVIIe. Colloque international tenu à Tours, 17-19 novembre 1977*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1979, p. 35-48.

DELUMEAU Jean (dir.), *La mort des pays de Cocagne. Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976.

DOUGLAS Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Éditions La Découverte, 2001 (première éd. anglaise 1971).

DUBEL Sandrine, MONTANDON Alain (dir.), *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2012.

DUVAL Frédéric, « Jean Tinctor, auteur et traducteur des *Invectives contre la secte de vauderie* », *Romania*, t. 117, 1999, p. 186-217.

ESTUARDO FLACTION Astrid, « Girolamo Visconti, un témoin du débat sur la réalité de la sorcellerie au XVe siècle en Italie du Nord », dans OSTORERO M., MODESTIN G., UTZ TREMP K. (textes réunis par), *Chasses aux sorcières et démonologie, entre discours et pratiques (XIVe-XVIIe siècles)*, Florence, Edizioni del Galluzo, 2010, p. 389-406.

FEBVRE Lucien, « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 3e année, n°1, 1948, p. 9-15.

FLANDRIN Jean-Louis, LAMBERT Caroline, *Fêtes gourmandes au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1998.

FLANDRIN Jean-Louis, MONTANARI Massimo (dir.), *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996.

FLANDRIN Jean-Louis, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècle),* Paris, Éditions du Seuil, 1983.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FRANCO JÚNIOR Hilário, *Cocagne. Histoire d'un pays imaginaire*, Paris, Les Éditions Arkhê, 2013.

FRUGONI Arsenio, *Arnaud de Brescia dans les sources du XIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (première éd. italienne 1954).

FURET François, « Le quantitatif en histoire », dans LE GOFF J. et NORA P. (dir.), *Faire de l'histoire. Tome 1, nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 42-61.

GAUTIER Alban, *Alimentations médiévales (Ve-XVIe siècle)*, Paris, Ellipses, 2009.

GAUVARD Claude, *"De grace especial". Crime, état et société en France à la fin du Moyen Âge,* Paris, Publications de la Sorbonne, 1991.

GINZBURG Carlo, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992 (éd. italienne 1989).

GINZBURG Carlo, « Les origines du sabbat », dans JACQUES-CHAQUIN N. et PRÉAUD M. (textes réunis par), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles. Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993, p. 17-21.

GONTHIER Nicole, *Le châtiment du crime au Moyen Âge, XIIe-XVIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

GUERREAU Alain, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?*, Paris, Seuil, 2001.

HOUDARD Sophie, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2000.

KAPPLER Claude, « Le diable, la sorcière et l'inquisiteur d'après le *Malleus Maleficarum* », dans *Le diable au Moyen Âge. Doctrine, problèmes moraux, représentations,* Aix-en-Provence, CUERMA, 1979, p. 277-291.

KILANI Mondher, « Le cannibalisme. Une catégorie bonne à penser », *Études sur la mort*, n°129, 2006, p. 33-46.

KLANICZAY Gábor, « Entre visions angéliques et transes chamaniques : le sabbat des sorcières dans le *Formicarius* de Jean Nider », *Médiévales*, n° 44, 2003, p. 47-71.

LAINGUI André, LEBIGRE Arlette, *Histoire du droit pénal. II, La procédure criminelle*, Paris, Cujas, 1979.

LAMBERT Carole (dir.)*, Du manuscrit à la table. Essai sur la cuisine au Moyen Âge et répertoire des manuscrits médiévaux contenant des recettes culinaires*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992.

LAURIOUX Bruno, *Manger au Moyen Âge. Pratiques et discours alimentaires en Europe au XIVe et XVe siècles*, Paris, Hachette, 2002.

LEA Henri-Charles, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1997 (première éd. anglaise 1887).

LECOUTEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*, Éditions Imago, Paris, 1992.

LESTRINGANT Franck, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994.

LESTRINGANT Franck, *Une sainte horreur ou le voyage en Eucharistie, XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

LETT Didier, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Ve-XVe siècle*, Paris, Hachette, 2000.

LEVACK Brian, *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, Paris, Champ Vallon, 1991.

LÉVI-STRAUSS Claude, « Le triangle culinaire », *L'Arc,* n°26, 1965, p. 19-29.

LÉVI-STRAUSS Claude, « Nous sommes tous des cannibales », dans *Nous sommes tous des cannibales* précédé de *Le Père Noël supplicié*, Paris, Seuil, 2013 (première éd. 1993).

LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

DE LUBAC Henri, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Éditions du Cerf, 2009 (première éd. 1944).

MAIER Eva, *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n° 17, 1996.

MARX Jean, *L'inquisition en Dauphiné. Étude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIVe siècle au début du règne de François Ier*, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1914.

MERCIER Franck, « Autour de la Vauderie de Lyon », dans MERCIER F., OSTORERO M., *L'Énigme de la Vauderie de Lyon, Enquête sur un traité fondateur de l'imaginaire du sabbat (c.1430 – c.1480)*, Florence, Edizioni del Galluzo, 2014, à paraître.

MERCIER Franck, « L'essor de la sorcellerie au Moyen Âge : mythe ou réalité ? », dans DE CEVINS M.-M., MATZ J.-M. (dir.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)* », Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 399-407.

MERCIER Franck, « La vauderie de Lyon a-t-elle eu lieu ? Un essai de recontextualisation (Lyon, vers 1430-1440 ?) », dans OSTORERO M., MODESTIN G., UTZ TREMP K. (dir.), *Chasses aux sorcières et démonologie, entre discours et pratiques (XIVe- XVIIe siècles)*, Florence, Edizioni del Galluzo, 2010, p. 27-44.

MERCIER Franck, « Le diable à Lisieux ? Fragments retrouvés d'un sabbat sous l'épiscopat de Thomas Basin (1463) », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes,* n° 22, 2011, p. 255-278.

MERCIER Franck, « *Membra diaboli* : remarques sur le statut et l'imaginaire du corps sorcier au XVe siècle », *Cahiers de Recherches Médiévales*, n°13, 2006, p. 181-193.

MERCIER Franck, « Un imaginaire efficace ? Le sabbat et le vol magique des sorcières au XVe siècle », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 162-167.

MERCIER Franck, « Une Parodie de la présence réelle : l'adoration de Satan dans les manuscrits de la cour de Bourgogne (XVe siècle) », *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Collection des Études Augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps Modernes, n° 46, vol. 2, Paris, 2009, p. 1001-1017.

MERCIER Franck, *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'automne du Moyen Âge,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

MEURGER Michel, « Plantes à illusion : l'interprétation pharmacologique du sabbat », dans JACQUES-CHAQUIN N. et PRÉAUD M. (textes réunis par), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles. Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993, p. 369-382.

MINARD Philippe *et al.*, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n°49-4bis, 2002, p. 81-121.

MODESTIN Georg, *Le diable chez l'évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne (vers 1460)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n°25, 1999.

MONTANARI Massimo, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, Paris, Seuil, 1995.

MOORE Robert, *La persécution. Sa formation en Europe, Xe-XIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (première éd. anglaise 1987).

MOREAU Alain, « À propos d'Œdipe : la liaison entre trois crimes – parricide, inceste et cannibalisme », dans *Études de littérature ancienne. Homère, Horace, le mythe d'Œdipe, les « Sentences de Sextus »*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1979, p. 97-127.

MORSEL Joseph, « Les sources sont-elles "le pain de l'historien" ? », *Hypothèses*, 2003/1, p. 271-286.

MUCHEMBLED Robert, « L'autre côté du miroir. Mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe et XVIIe siècles », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40e année, n°2, 1985, p. 288-305.

MUCHEMBLED Robert, *Une histoire du diable : XIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2000.

NAGY Agnès, *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, Brepols, Turnhout, 2009.

NICOUD Marilyn, « Médecine et alimentation au Moyen Âge », dans DEPECKER T., LHUISSIER A., MAURICE A. (dir.), *La juste mesure. Une sociologie historique des normes alimentaires*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Presses Universitaires François-Rabelais, 2013, p. 41-62.

OSTORERO Martine, *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n° 15, 1995.

OSTORERO Martine, « *L'Imaginaire du sabbat.* Quelques mots de présentation », *Médiévales*, n°42, 2002, p. 154-157.

OSTORERO Martine, « L'odeur fétide des démons : une preuve de leur présence corporelle au sabbat », Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 15-17 mars 2012, non encore édités.

OSTORERO Martine, « Un prédicateur au cachot : Guillaume Adeline et le sabbat », *Médiévales*, n° 44, Paris, printemps 2003, p. 73-96.

OSTORERO Martine, *Le diable au sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2011.

OSTORERO Martine, ANHEIM Étienne, « Le diable en procès », *Médiévales*, n°44, 2003, p. 5-16.

OSTORERO Martine, PARAVICINI BAGLIANI Agostino, UTZ TREMP Kathrin (textes réunis par), *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c. - 1440 c.)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n°26, 1999.

OSTORERO Martine, UTZ TREMP Kathrin (textes réunis par), *Inquisition et sorcellerie en Suisse romande. Le registre Ac 29 des Archives cantonales vaudoises (1438-1528)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n° 41, 2007.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, UTZ TREMP Katherine, OSTORERO Martine, « Le sabbat dans les Alpes. Les prémices médiévales de la chasse aux sorcières », dans *Sciences, raison et déraisons : cours général public 1993-94*, Lausanne, Payot, 1994, p. 67-89.

PARAVY Pierrette, « Faire Croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du Dauphiné au XVe siècle », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, Rome, École Française de Rome, 1981. p. 119-130.

PARAVY Pierrette, *De la Chrétienté romaine à la réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Rome, École Française de Rome, 1993.

PASTOUREAU Michel, « Nouveaux regards sur le monde animal à la fin du Moyen Âge », *Micrologus*, n°4, 1996, p. 41-54.

PASTOUREAU Michel, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2011.

PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004.

PFISTER Laurence, *L'enfer sur terre. Sorcellerie à Dommartin (1498)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n°20, 1997.

PIGNÉ Christine, « Du *De malo* au *Malleus Maleficarum* », *Cahiers de recherches médiévales*, n°13, 2006, p. 195-220.

PITTET Alexandra, « Derrière le masque du sorcier. Une enquête sociologique à partir des procès de sorcellerie du registre Ac 29 (Pays de Vaud, 1438-1528) », dans OSTORERO M., MODESTIN G., UTZ TREMP K. (textes réunis par), *Chasses aux sorcières et démonologie, entre discours et pratiques (XIVe- XVIIe siècles)*, Florence, Edizioni del Galluzo, 2010, p. 199-221.

PLANTÉ Christine (dir.), *Sorcières et sorcellerie*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002.

QUELLIER Florent, *Gourmandise. Histoire d'un péché capital*, Paris, Armand Colin, 2010.

QUELLIER Florent, *La Table des Français. Une histoire culturelle (XVe-début XIXe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

RAVOIRE Fabienne, DIETRICH Anne (dir), *La cuisine et la table dans la France de la fin du Moyen Âge,* Caen, Publications du CRAHM, 2009.

RIBÉMONT Bernard, *Sexe et amour au Moyen Âge*, Paris, Klincksieck, 2007.

ROB-SANTER Carmen, « Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf* ? », *Médiévales*, n° 44, 2003, p. 155-172.

ROSÉ Isabelle, « Le moine glouton et son corps dans les discours cénobitiques réformateurs (début du IXe-début du XIIIe siècle) » dans KARILA-COHEN K., QUELLIER F. (dir.), *Le corps du gourmand, d'Héraclès à Alexandre le Bienheureux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Presses Universitaires François-Rabelais, 2012, p. 191-219.

RUBIN Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

SANSY Danièle, « Juifs et musulmans à la fin du Moyen Âge », dans NABERT N., *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 127-144.

SCHEFER Jean-Louis, *L'hostie profanée. Histoire d'une fiction théologique*, Paris, P.O.L, 2007.

SCHMITT Jean-Claude, « Anthropologie historique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* [En ligne], Hors-série n° 2, 2008, mis en ligne le 13 janvier 2009, consulté le 21 avril 2013. URL : http://cem.revues.org/8862

SCHMITT Jean-Claude, « Sabbat des sorcières et charivari au bas Moyen Âge », dans LE GOFF J. et RÉMOND R., *Histoire de la France religieuse, tome 1*, Paris, Seuil, 1988, p. 534-551.

SCHMITT Jean-Claude, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990.

SCHMITT Jean-Claude, OEXLE Otto Gerhard, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne* (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.

SIMON Sophie, *"Si je le veux, il mourra !". Maléfices et sorcellerie dans la campagne genevoise (1497-1530)*, Lausanne, Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale n°42, 2007.

STEPHENS Walter, « Marsile Ficin, les démonologues “orthodoxes” et le dilemme des corps », dans OSTORERO M., MODESTIN G., UTZ TREMP K. (textes réunis par), *Chasses aux sorcières et démonologie, entre discours et pratiques (XIVe- XVIIe siècles),* Florence, Edizioni del Galluzo, 2010, p. 407-425.

THÉRY Julien, « *Atrocitas/enormitas*. Esquisse pour une histoire de la catégorie d'*“*énormité*”* ou *“*crime énorme*”* du Moyen Âge à l'époque moderne », *Clio@Themis. Revue électronique d'histoire du droit*, n°4, 2011.

THÉRY Julien, « *Fama* : l'opinion publique comme preuve. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècle) », dans LEMESLE B. (dir.), *La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 119-147.

TODESCHINI Giacomo, *Come Giuda. La gente comune et i giochi dell'economica all'inizio dell'epoca moderna,* Il Mulino, Bologne, 2011.

TONDRIAU Julien, *Dictionnaire du diable et de la démonologie*, Verviers, Éditions Gérard et Cie, 1968.

VANDENBERG Vincent, *De chair et de sang. Images et pratiques du cannibalisme de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Presses Universitaires François-Rabelais, 2014.

VAN DER LUGT Maaike, « La personne manquée. Démons, cadavres et *opera vitae* du début du XIIe siècle à Thomas d'Aquin », *Micrologus,* n° 7, 1999, p. 205-21.

VAN DER LUGT Maaike, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

VERDON Jean, *Boire au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 2002.

VERDON Jean, *L'amour au Moyen Âge. La chair, le sexe et le sentiment*, Perrin, Paris, 2006.

VERDON Jean, *Le plaisir au Moyen Âge*, Paris, Perrin, 1996.

VIALLET Ludovic, *Sorcières ! La Grande Chasse*, Paris, Armand Colin, 2014.

VIDAL Jacques, « L'arbitraire des juges d'Église en matière de sorcellerie », dans JACQUES-CHAQUIN N. et PRÉAUD M. (textes réunis par), *Le sabbat des sorciers, XVe-XVIIIe siècles. Colloque international E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud (4-7 novembre 1992)*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993, p. 75-83.

VOISENET Jacques, *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du Ve au XIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2000.

INDEX DES TABLES

Tableau 1 : Les procès issus du registre Ac 29.....47
Tableau 2 : Les premières sources alpines attestant de l'existence de l'imaginaire du sabbat. .58
Tableau 3 : Sources judiciaires des décennies 1440, 1450, 1460.....59
Tableau 4 : Sources tardives (décennies 1470 et 1480).....60
Tableau 5 : Les sources de la Vauderie d'Arras.....61
Tableau 6 : Degré de précision des sources quant aux nourritures diaboliques
et aliments évoqués.....102
Tableau 7 : Modes de cuisson des viandes consommées au sabbat.....187
Tableau 8 : Les gestes rituels autour du vin dans les *Errores gazariorum* et
la *Vauderye de Lyonois en brief*.....217
Tableau 9 : L'alimentation sabbatique dans les sentences de condamnation.....242

Table des matières

Introduction.....7
L'imaginaire du sabbat et le motif alimentaire : une brève mise en perspective.....7
Un bilan historiographique : l'alimentation sabbatique à la croisée des chemins.....12
La sorcellerie et l'imaginaire du sabbat : quelques étapes majeures.....13
Les années 1990 et le début du XXIe siècle : édition de sources et nouvelles études..17
L'alimentation : un champ de recherches anthropologiques puis historiques.....21
Un sujet à construire.....26

Première partie
Les nourritures diaboliques à la lumière des sources.....31

Chapitre 1. Les sources de l'enquête.....35
Les sources médiévales de l'imaginaire du sabbat : une présentation typologique.....36
Les traités.....36
Les sources judiciaires.....47
Les sources narratives et littéraires 55
L'imaginaire du sabbat au fil des sources.....58
Des « dossiers » de sources.....59
L'élaboration du stéréotype : des nuances spatiales ou chronologiques ?.....63
Des logiques rédactionnelles dans les textes théoriques : quelques éléments.....69

Chapitre 2. Le banquet, un élément du sabbat.....73
Qu'est-ce qu'un sabbat ?.....74
De la tradition de l'assemblée hérétique... 74
...au sabbat des sorciers.....77
Faire venir les participants.....79
Le déroulement d'un sabbat 83
Une assemblée aux étapes bien balisées.....83
Le banquet : au cœur du sabbat ?.....87

Le décor : lieu, temps et cadre matériel du banquet.....89
Temps et lieux : des paramètres stables.....89
Le cadre matériel : des différences sensibles.....94
Un cadre spécifique : le pillage des caves.....96

Chapitre 3. Du pain, du vin, des bambins : le menu d'un banquet diabolique.....101
Des constantes et des nuances.....101
La viande et le vin, nourritures diaboliques par excellence ?.....103
Le pain, un aliment commun mais assez peu représenté.....111
...et quelques présences isolées.....113
Une pratique sorcière majeure : le cannibalisme infantile.....117
Une secte de mangeurs de chair humaine.....117
Choisir, tuer, préparer un enfant.....121
« Tout est bon dans le nourrisson » : des différents usages de la chair enfantine.....128
Deux visions opposées : nourritures exquises, nourritures infâmes.....132
Du médiocre à l'immonde.....132
Un moment de plaisir : du pillage de caves au riche festin.....134
Les sorciers aiment-ils vraiment la chair humaine ? L'appréciation difficile des mets anthropophages.....139

Chapitre 4. Le diable et les démons au banquet.....145
La présence démoniaque aux assemblées sabbatiques.....146
Du « maître de la synagogue » et des autres créatures démoniaques.....146
Un rôle restreint dans le banquet ?.....152
La cuisine des démons.....157
Des nourritures illusoires ?.....157
La *Recollectio d'Arras* : des aliments aux effets subversifs.....160
Le diable à table : un problème théologique.....164
Le diable mange-t-il avec les sorciers ?.....164
Corps assumés et *opera uitae*.....166

Deuxième partie

Sabbat, sorciers et sorcellerie au prisme des nourritures diaboliques.....173

Chapitre 5. Nourriture et inversion :
le banquet sabbatique comme monde alimentaire perverti.....177
Les sorciers entre humanité et sauvagerie.....178
Des pratiques bestiales.....178
Modes de consommation et postures de table.....182
Entre Paradis, Terre et Enfer : d'un banquet à un autre.....186
Banquet sabbatique et banquet princier.....187
Le sabbat, un « paradis terrestre » ?.....192

Chapitre 6. Profaner les espèces sacramentelles, parodier le christianisme :
la nourriture et la boisson comme lieux de subversion sacrilège.....201
To eat or not to eat (the host) : that is the question.....202
Que faire de l'hostie à la communion ? Les recommandations diaboliques.....203
Des usages sorciers du corps du Christ.....207
Le vin comme lieu de parodies et de profanations : variations autour de la
négation du rite eucharistique.....214
Les *Errores gazariorum :* « par mépris de ce qui est accompli à travers le vin »….214
La *Vauderye de Lyonois en brief* : une subversion de la communion sous
l'espèce du vin ?.....217
Absorber une boisson sorcière, rejoindre une secte menée par un anti-Christ.....222
Boire et s'intégrer à la secte du diable.....222
La boisson au sabbat, un moyen de faire des anges déchus d'anti- ou de
pseudo-Christs ?.....227
Le cannibalisme infantile : parodier la communion ?.....231
Manger un enfant, devenir sorcier ?.....231
De l'hostie consacrée au bébé cuisiné.....233

Chapitre 7. Alimentation diabolique et crime de sorcellerie.....239
Manger à l'assemblée sabbatique : un crime ?.....241
La commensalité diabolique dans les sentences de condamnation.....242
Commensalité et appartenance à la secte.....248
Le festin des sorciers : tirer le sabbat vers le réel ?.....252
Le cannibalisme, ce crime énorme.....260
Le cannibalisme : dans le sabbat et hors du sabbat.....260
Le cannibalisme fait-il le sorcier ? Un acte à faire dire.....266
Un crime contre nature ?.....273

Conclusion.....281

Annexes.....287
I – Table de présentation des sources : classement chronologique.....288
II – Tables de présentation des sources : classement typologique.....290
III – Cartes de provenance des sources.....293
IV – Les nourritures diaboliques selon les sources : tableau comparatif.....296
V – Le motif du pillage de caves : tableau comparatif.....300
VI – Le banquet sabbatique : environnement et cadre matériel.....301

Sources.....305

Bibliographie.....309

Index des tables.....323