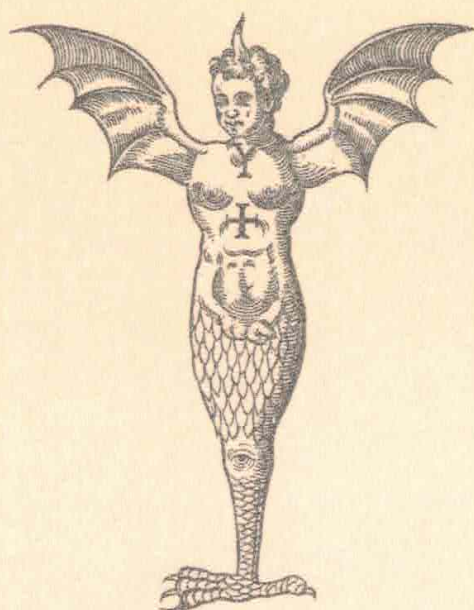


LES CORPS AFFECTÉS AU XVIII^e SIÈCLE

Entre le naturel et le surnaturel

Sous la direction de
Vincent BARRAS, Serge MARGEL
& Eva YAMPOLSKY



JÉRÔME MILLON

LES CORPS AFFECTÉS

COLLECTION ASCLEPIOS
dirigée par Serge Margel
✎ Eva Yampolsky

«Athéna lui a donné le sang qui coulait des veines de la Gorgone : avec le sang qui coulait des veines de gauche, il pouvait provoquer la mort des gens ; avec celui qui coulait des veines de droite, il pouvait les sauver, et c'est justement de ce sang qu'il se servait pour rendre les morts à la vie.» (Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*)

Cet ouvrage est publié avec le soutien du
FONDS NATIONAL SUISSE
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

COUVERTURE

«Le monstre de Ravenne»
in *Les œuvres d'Ambroise Paré...*,
Paris : G. Buon, 1585
(Bibliothèque interuniversitaire de santé, Paris.)

Ouvrage publié en Open Access CC BY-NC-ND
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fr>
DOI: 10.5281/zenodo.14906681

© Éditions Jérôme Millon – 2025
Marie-Claude Carrara et Jérôme Millon
3, place Vaucanson
F-38000 Grenoble
ISBN: 978-2-84137-438-0

www.millon.fr
Catalogue sur demande

Les corps affectés au XVIII^e siècle

Entre le naturel et le surnaturel

Sous la direction de
Vincent BARRAS, Serge MARGEL
& Eva YAMPOLSKY

JÉRÔME MILLON

Ouverture

Vincent BARRAS, Serge MARGEL

✧ Eva YAMPOLSKY

§1 – Cet ouvrage porte sur la question du corps affecté entre le naturel et le surnaturel, au XVIII^e siècle en Europe. Nous sommes revenus sur un argument épistémologique communément admis dans l'historiographie, selon lequel l'époque des Lumières et la critique du religieux ont réglé définitivement la séparation du naturel et du surnaturel. Les champs qui nous intéressent en particulier, et qui s'avèrent des plus judicieux en ce domaine, concernent l'histoire de la médecine, l'histoire du religieux, la philosophie, la littérature et l'anthropologie. Nous avons abordé le problème en nous concentrant sur les relations entre l'âme et le corps. Nous parlons des *corps en situation*, des corps affectés, malmenés, troublés, déviants, possédés, convulsionnaires, autant de situations propices à relancer la question du départage entre le naturel et le surnaturel.

Cet ouvrage collectif est l'un des résultats d'un projet de recherche en histoire de la médecine sur les convulsionnaires de Saint-Médard¹, tout en s'ouvrant à d'autres phénomènes médico-religieux en modernité. Nous avons fait le pari, en effet, de jouer sur plus d'un front à la fois, et surtout d'articuler plusieurs problématiques divergentes, qui interrogent les liens traditionnels et complexes entre le naturel et le surnaturel. Qu'en est-il du surnaturel au XVIII^e siècle, le siècle des Lumières, qui tend au naturalisme radical? Et qu'en est-il en particulier pour l'histoire de la médecine, pour les nouvelles théories des nerfs, qui permettent de repenser non seulement les convulsions, les sortant de la fange démoniaque et des croyances populaires, mais aussi de reconsidérer les troubles de l'esprit et le dérèglement de l'imagination? Nous avons tenté de repenser la question du surnaturel dans le développement du naturalisme, en rejouant les liens

1. Soutenu par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), ce projet a été mené à l'Institut des humanités en médecine (IHM), CHUV/Université de Lausanne, Suisse, sous la direction de Vincent Barras.

entre l'histoire de la médecine et l'histoire du religieux, sans jamais poser une opposition de fait, mais bien autrement en cherchant à comprendre les complexités, les négociations, les nouvelles répartitions du savoir et les partages du pouvoir.

Repenser le surnaturel dans le champ du naturalisme des sciences, c'est aussi revenir sur la question des miracles, et en particulier sur les miracles de guérison. Comme on voulait naguère «sauver les phénomènes», on voudra dans ce nouveau contexte «sauver les miracles», si l'on peut dire. Il s'agira de repenser les conditions à la fois phénoménales et institutionnelles des miracles, après le recul des autorités de l'Église, qui n'ont plus le monopole absolu pour en établir les critères de légitimité. Qu'en est-il des miracles en dehors de l'Église, livrés à de nouveaux champs de savoir, sinon de nouvelles règles de compréhension et de validation, comme on peut le voir justement pour les guérisons miraculeuses survenues au cimetière de Saint-Médard par l'intercession du diacre François de Pâris, mais que les autorités ecclésiastiques n'auront jamais reconnues comme d'authentiques miracles ? À partir de là, peut-on dire du miracle qu'il est lui-même un *phénomène*, mais un phénomène surnaturel ? Au XVIII^e siècle, on spéculait de plus en plus sur les miracles, comme événements surnaturels, en philosophie et en théologie, et parfois même en médecine, lorsqu'il faut concilier dans un même événement deux ordres de réalité inconciliables, comme une maladie incurable et sa guérison.

Pour cet ouvrage, les auteurs ont engagé ces réflexions en partant de la question des corps affectés. Qu'en est-il du corps ou des corps dans le jeu des distinctions entre le naturel et le surnaturel ? Le champ est vaste et la question est difficile. Le corps lui aussi se redéfinit au tournant du XVIII^e siècle, surtout dans le contexte de l'histoire de la médecine, devenant de plus en plus un lieu d'études spécifiques, et d'observation, anatomique, organique, physiologique. Les vieilles oppositions de l'âme et du corps, de l'intelligible et du sensible, se bouleversent sinon se renversent, exigeant de la part des savoirs de nouvelles considérations sur l'homme et son milieu social. D'un côté, on parlera d'un homme-machine, d'un corps-machine, qu'il faut observer sans réserve, disséquer sans limite, et dont il faut percer tous les secrets. Mais d'un autre côté, on parlera de plus en plus d'un corps sensible, de sensibilité, comme nouveau lieu du corps, où s'articulent intrinsèquement la question des affects et la question des mœurs, l'individualité et la sociabilité. De plus, le

corps sensible ouvre le champ des études médicales sur l'irritabilité, croise les théories des fibres et du système nerveux, comme on le voit aussi bien chez les animistes, tels que Stahl et Boissier de Sauvages, ou chez les vitalistes, comme La Caze et Bordeu.

Sorti de l'opposition métaphysique de l'âme et du corps, ce corps sensible devient un corps affecté, toujours et déjà pris dans un champ de relations variées et variables : relation à soi, relation à l'autre, relation au monde. Un corps sensible est un corps affecté par son altérité. Porter un regard attentif sur les affections du corps sensible nous aura permis de dresser comme une carte des différents types de «troubles» dont souffre le corps. Par-là, nous avons pu mener des enquêtes spécifiques et précises sur des «corps affectés», quelles que soient les raisons de ces affects. Qu'elles soient naturelles ou surnaturelles, en effet, ces raisons sont toutes des causes et produisent chaque fois des effets, que nous avons étudiés et analysés dans leur réalité phénoménale et sensible.

Chaque article présente un travail original comprenant un dossier de sources documentaires à propos d'un ou de plusieurs cas. Ces textes mettent en perspective un corps pris dans une situation «affective» particulière qui l'organise, le dispose et le représente. Une telle approche permet de poser la question des «corps affectés» sous un nouvel angle sans réduire l'analyse au seul champ surplombant d'une «histoire des idées». Plusieurs thématiques se sont d'emblée imposées, que nous avons traitées directement ou de façon plus éloignée, comme les convulsionnaires, le vampirisme, la cruentation et les signes de la mort, les miracles de guérison et les psylls, le mesmérisme, ou encore la réception de ces phénomènes par les premiers aliénistes et la pathologisation des phénomènes religieux.

§2 – Parmi ces corps affectés, le corps souffrant domine la scène. Il s'agit souvent d'un corps malade, comme dans le cas des convulsionnaires de Saint-Médard. De même qu'on parle de convulsions surnaturelles, de même on évoquera les souffrances surnaturelles du corps, rejouant ainsi la vieille idée démonologique des marques du diable, mais aussi en décrivant des capacités surnaturelles à supporter des douleurs extraordinaires, comme dans le cas des secours meurtriers. Certains corps subissent et supportent d'innombrables coups de bûche, des étirements excessifs, des torsions extrêmes, voire des crucifixions. Cette violence exercée sur les

corps est décrite mais aussi vécue comme un processus de guérison, de soulagement ou de consolation. L'idée biblique traditionnelle d'une souffrance qui guérit, d'une douleur qui soigne, est reprise ici au travers des secours meurtriers et des convulsions guérissantes. La souffrance qui affecte les corps devient un spectacle. Elle manifeste le corps comme un théâtre de la douleur, qu'on peut observer et parfois imiter.

Le corps affecté est aussi et avant tout un corps visible, un corps exposé aux regards, qui peuvent être tout aussi bien contemplatifs que normatifs et contraignants. L'intensité de la souffrance d'un corps va de pair avec sa dimension visible et spectaculaire. Ces corps affectés ont souvent fasciné et ont fait l'objet d'une importante iconographie, dont nous reproduisons ici certains dossiers. En effet, l'histoire du corps affecté en modernité va de pair avec tout une histoire matérielle et iconographique de ses représentations, notamment les reliquaires, les ex-voto, les portraits hagiographiques, ou les illustrations de propagande. Qu'il s'agisse des *Recueils de miracles* ou des documents rassemblés dans l'ouvrage de Carré de Montgeron, les récits de souffrants sont souvent énoncés ou décrits comme des exhibitions de douleur, des manifestations tantôt privées tantôt publiques de souffrances, mais aussi des récits d'approbation ou de rejet. Et s'il n'y a pas de corps souffrant sans vision, sans manifestation spectaculaire, il n'y aura pas davantage de souffrance sans témoignage. Il faut entendre par là le discours testimonial du sujet souffrant, du sujet qui ressent la douleur, et qui l'exprime souvent à la première personne, mais aussi du témoin oculaire, donc de celle ou de celui qui était là, présent à l'événement, et qui a vu le corps souffrir, ou qui a vu le corps malade guérir sous ses yeux, encore une fois comme au cimetière Saint-Médard.

Le corps affecté peut aussi se représenter en extase, ou en crise, comme dans le cas du mesmérisme. Dans cette relation, thérapeutique ou magnétique, le corps souffrant se met «à parler». L'hypothèse d'un fluide magnétique fait parler les corps, ou permet aux affections du corps de sortir du silence des organes et d'entrer dans des états extraordinaires, comme les états hypnotiques du somnambulisme. Dans ce cas, ces états du corps révèlent ou manifestent la manière dont ces corps sont affectés par le magnétisme lui-même. Ce qui pose la question des potentialités du corps, ou des liens entre l'affectivité du corps et ses capacités ou ses potentialités – selon une équation déjà mise en lumière par Spinoza dans son *Éthique*. Ce qui prouve que le corps détient ou contient en lui-même

des forces secrètes, ou des ressources que la relation thérapeutique (lui) révèle, et qui s'exprime mieux que jamais dans ses états de crise, de trouble ou d'affect justement.

Le corps peut aussi être affecté par des morts, ou par sa propre mort. Ce ne sont pas seulement les vivants qui affectent les vivants, mais les morts peuvent eux aussi à leur manière affecter les vivants, les troubler, leur parler, les hanter de fantômes nombreux et divers. Non seulement les morts peuvent affecter les vivants, mais de plus, selon certains discours et dans certaines situations, les morts eux-mêmes peuvent se dire affectés, troublés, perturbés. Les morts peuvent gémir, souffrir et même se plaindre de leur souffrance, soit au travers d'un vivant, de son esprit, de sa parole ou de ses gestes, soit directement dans son cadavre, enterré, enfermé dans un tombeau. Dans le cas du vampirisme, qui fleurit en ce tournant du XVIII^e siècle, que la plupart des recensions, expertises et témoignages croient situer aux frontières de l'Europe de l'Est, les morts sont avides de la chair des vivants, de leur sang. Ces corps de morts-vivants révèlent justement la question des frontières, qu'elles soient culturelles, géographiques, religieuses, genrées, qui est au centre de tous les phénomènes étudiés dans cet ouvrage.

Le miracle, de l'âge baroque aux Lumières

Changement de statut – expériences identiques ?

Albrecht BURKARDT

Il y a voici 40 ans, Jacques Gélis et Odile Redon publièrent un petit recueil d'articles – *Les miracles – miroirs des corps* – dont les problématiques abordées sont manifestement très proches de celles qui occupent le présent livre. Naturellement, la recherche ne s'est pas arrêtée dans les décennies qui ont suivi cette publication, ce qui fait qu'aujourd'hui, celle-ci témoigne tout d'abord du moment historique qui l'a produite¹. C'est dans ces années que s'affirme, en effet, un tournant important de l'historiographie, amorcé dès les années 1970, qui consistait à abandonner de plus en plus la primauté qu'avaient eue, depuis les années 50, l'histoire économique et sociale, et son paradigme de scientificité : la méthode quantitative. Désormais on assistait à une promotion de l'histoire culturelle et de questionnements d'anthropologie historique qui n'étaient pas sans renouveler l'histoire religieuse². C'est bien à ce contexte que l'on doit aussi la découverte des miracles comme objet d'étude sérieuse, alors même que ces phénomènes avaient longtemps paru « irréductible[s] à toute autre recherche que celle inspirée par une piété quelque peu demeurée ou un scepticisme railleur », comme l'avait formulé Michel Rouche, deux avant la publication de *Les miracles, miroirs des corps*, dans l'optique du médiéviste³.

Déjà quelques années plus tôt, Michel de Certeau avait brillamment théorisé les changements épistémologiques à l'œuvre, depuis le

1. Jacques Gélis et Odile Redon (dir.), *Les miracles, miroirs des corps*, Saint-Denis, Presses et publications de l'Université de Paris VIII, 1983.

2. Alain Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996.

3. Michel Rouche, « Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France », in *Hagiographie, cultures et société IV^e-XII^e siècles*, éd. Centre de recherches sur l'Antiquité et le haut Moyen Âge, Université de Paris X, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 319-337, ici p. 319.

XVII^e siècle, qui sous-tendaient ce questionnement des phénomènes religieux par les sciences sociales. Il s'agissait d'une véritable «inversion du pensable», car: «Cela même qu'ils [les contemporains] avaient à expliquer par une vérité (Dieu, la providence etc.), est devenu ce qui nous rend intelligible leurs explications⁴.»

Naturellement, ces changements épistémologiques ne garantissent en rien que les concepts développés alors par les historiens se soient toujours révélés probants, ni qu'ils ne devaient plus rien au passé. Souvent, il en allait autrement. C'est bien ce qu'on constate *également* pour l'étude des miracles qui, pendant longtemps, a été guidée par le concept d'une soi-disant religion «populaire», bien éloignée de celle des élites, frôlant volontiers les «superstitions», et peu différenciée à travers les siècles – un concept assez proche finalement des idées que les élites religieuses elles-mêmes s'étaient faites, à certains moments historiques, des attitudes de leurs ouailles⁵.

Dans ces dernières décennies, ce concept, de même que celui, analogue, de la «culture populaire», a été nettement relativisé. Au lieu d'opposer strictement culture des élites et culture populaire, il s'agissait de différencier davantage selon l'ensemble des catégories sociales les plus élémentaires tout en focalisant l'attention sur la *circulation* des biens culturels et, ensuite, sur leurs *usages* différents, observables en fonction des acteurs impliqués⁶.

Rien de plus naturel que de s'attendre à une telle différenciation également dans le temps, en analysant des *évolutions*, au lieu de présupposer des «mentalités» religieuses inchangeables à travers les siècles. Quant aux miracles et pour la période qui nous concerne de près, les deux derniers siècles de l'Ancien Régime, de tels changements peuvent paraître en effet évidents. Après tout, le XVII^e siècle, n'est pas seulement, en France tout au moins, le «siècle des saints», c'est aussi celui de la «révolution scientifique», et il est clair que la conception même du miracle a dû en être affectée. On opposera sans doute qu'on est là devant une évolution qui a pu concerner à la limite les élites intellectuelles, mais que les pratiques, les

4. Michel de Certeau, «L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVII^e siècle», in Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 131-152, ici p. 148.

5. Dominique Julia, «“Un faiseur d'embarras” : Les historiens et les débats autour de la culture et de la religion populaires (1960-1980)», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 61, 2016, p. 119-136.

6. Roger Chartier, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998.

croyances communes, dans l'Europe catholique tout au moins, risquent d'en avoir été très peu concernées. Nous sommes loin de récuser un tel point de vue. Il vaut cependant la peine de le mettre à l'épreuve.

Nous le ferons en nous appuyant sur tout un ensemble de sources qui se veulent les plus rapprochées du *quotidien* du miracle, des occasionnels rendant publics certaines merveilles de date récente, aux sources produites dans les sanctuaires, et jusqu'aux procès de canonisation, source massive rassemblant souvent, pour une seule cause, des centaines de témoignages consacrés aux vertus et miracles attribués au serviteur de Dieu en question. Notre regard sera centré sur la France où les procédures canoniques évoquées sont relativement nombreuses à deux périodes distinctes – le deuxième quart du XVII^e siècle, ainsi que le premier tiers du XVIII^e – périodes qui se prêtent par là même à la comparaison⁷.

DEUX EXEMPLES

Voici un miracle attribué à l'intercession de François de Sales dont la bénéficiaire – la miraculée – est une certaine Jeanne Godefroy, célibataire de 47 ans, qui, à la fin d'une neuvaine, est guérie, en 1629, d'une longue maladie qui l'avait privée presque intégralement de l'usage de ses membres. La guérison a lieu à Orléans, où se produit, au même moment, toute une vague de miracles attribués au même saint, au sein d'un culte officieux dont le centre est sans conteste l'église de la Visitation de Sainte Marie, ordre, fondé par François de Sales et Jeanne de Chantal en 1610, installé dans la ville depuis 1620⁸. Dans l'église se trouvait en effet un

7. Pour une analyse approfondie des témoignages de ces procédures pendant la première période indiquée, voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints, Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle en France*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 2004 ; pour une première tentative de comparaison entre les deux périodes, *ibid.*, p. 533-542. Pour le présent article, nous tirons les exemples concernant la première période d'un volume du procès de canonisation de François de Sales, consacré aux miracles attribués à l'intercession de ce dernier à Orléans ; il s'agit d'une enquête réalisée en 1629-30 (Archivio Apostolico Vaticano [dorénavant AAV], Congr. Riti 981). Pour la seconde période, nous avons consulté les enquêtes portant sur les vertus et les miracles attribués à Vincent de Paul, dont la première date des premières années du XVII^e siècle (AAV, Congr. Riti 2226-2227), alors qu'une deuxième, conduite après la béatification, concerne surtout des miracles à Paris au début des années 1730 (AAV, Congr. Riti, 2232).

8. Pour l'histoire de cette communauté particulière, voir Gaël Rideau, « Vie régulière et ouverture au monde aux XVII^e et XVIII^e siècles : la Visitation Sainte-Marie d'Orléans », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52, 2005, p. 24-49.

tableau représentant le fondateur, devant lequel bien des miracles se sont produits⁹.

La guérison de Jeanne Godefroy est documentée par une longue déposition de la miraculée dans l'enquête canonique consacrée aux miracles orléanais dans le cadre du procès de béatification de François de Sales, déposition à laquelle s'ajoutent au même endroit les témoignages d'une dizaine d'autres témoins. Mais la merveille est aussi attestée par d'autres sources, en particulier par un ex-voto que Jeanne Godefroy a laissé à l'église de la Visitation et qui y est conservée (voir fig. 1).

La légende livre un raccourci des événements :

IEANNE GODEFROY, FILLE DE DEF MR LAURENS GODEFROY, DOCTEUR REGENT DE DROICT EN LUNIVERSITE DE CESTE VILLE D'ORLEANS AAGEE DE 47 / ANS, AYANT DEMEUREE PERCLUSE ET ESTROPIEE DE SON CORPS ET TRAVAILLEE DE PLUSIEURS INFIRMITES PAR L'ESPACE DE TREISE ANS A ESTE MIRACULEUSEMENT GARIE DE TOUTES SES / MALADIES PAR L'INTERCESSION DU B FRANÇOIS DE SALE EVESQUE DE GENEVE EN L'AN 1629 LE 15 DE IUNG LE DERNIER / JOUR DE SA NEUFVINE EN RECOGNOISSANCE DUQUEL BENEFICE ELLE A RENDU SES BEQUILLES ET AFFICHE CE TABLEAU EN / L'EGLISE DE LA VISITATION DE SINCTE MARIE.

Exactement un siècle plus tard se produit, à Paris, un miracle attribué à l'intercession de Vincent de Paul, dont la bénéficiaire est une certaine Catherine Jean, âgée de 69 ans, habitante de la paroisse Saint-Eustache, qui a gagné sa vie, pendant de longues années, en «travaillant aux dentelles et presentement n'ayant pas assez bonne vue pour ce metier je m'occupe à filer». En 1729, souffrant d'une grande maladie (sorte de paralysie, accompagnée d'un «tremblement de tous les membres de son corps»), elle est tout d'un coup libérée de ses maux, après avoir invoqué le fondateur de la congrégation de la Mission à l'église de Saint-Lazare, devant le tombeau de Vincent de Paul.

Catherine Jean a elle aussi laissé un ex-voto (elle le mentionne dans son témoignage, édité, comme celui de Jeanne Godefroy, en annexe de cet article). Si ce «tableau de ma guérison» semble perdu, nous disposons toutefois d'une autre trace iconographique de la miraculée. Celle-ci figure sur un portrait de groupe qui montre Vincent de Paul, désormais canonisé, dans la posture d'intercesseur dans le ciel, agenouillé devant la

9. Pour cette vague de miracles, voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, *op. cit.*, p. 39-64.

Trinité, avec, en dessous de lui, rassemblé sous son tombeau, un groupe de personnes comprenant seize individus censés avoir bénéficié d'un miracle grâce à l'intercession du saint. Catherine Jean est représentée au fond à droite (en dessous du pied d'un ange), montrant son bâton¹⁰.

De nombreux traits rapprochent ces deux miracles, depuis l'identité des miraculées – deux femmes célibataires qui toutes les deux ne sont plus toutes jeunes – jusqu'aux maux guéries, sans doute pas de nature identique mais qui, en tout cas, rendent les deux femmes «percluses» et les empêchent d'avoir un usage sans contrainte de leur corps. De même, les causes du mal ne paraissent pas seulement opaques, dans les deux cas, à l'ensemble des témoins, elles semblent échapper aussi aux agents médicaux, agents qui, leurs remèdes n'ayant aucun effet, finissent tous par «abandonner» les malades.

Il est vrai que les circonstances de la guérison diffèrent : Jeanne Godefroy est guérie au bout d'une neuvaine en l'honneur d'un personnage qui lui est bien connu, non seulement grâce aux miracles déjà arrivés dans sa ville et dont la nouvelle a circulé, mais aussi parce que, dévote cultivée, elle a lu certaines des œuvres de François de Sales¹¹. Catherine Jean, en revanche, qui elle aussi sait lire et écrire, invoque le fondateur des Lazaristes et des Filles de la Charité un peu par hasard, spontanément, alors qu'elle est en train de se rendre à l'église paroissiale de Saint-Laurent, «pour y paier le droit annuel d'une confrairie ou ma mere m'avoit enrollée dans mon jeune age». Arrivée devant l'église de Saint-Lazare, à quelques pas de sa destination, mais «extremement fatiguée», elle y entre pour assister à la grande messe, «craignant de ne pas arriver a temps a s^t. Laurent». C'est là où, suite aux encouragements d'une fille de la Charité qui la voit dans son piteux état, elle se recommande à Vincent de Paul, personnage dont elle n'a jamais entendu parler auparavant. Le miracle se produit immédiatement après la prière d'invocation. Celle-ci est censée inaugurer une neuvaine, ce même type de

10. La guérison de Catherine Jean fait partie de douze de ces miracles examinés à Rome, plus précisément des quatre d'entre eux soumis à vérification après la béatification. Deux de ces quatre miracles ont été officiellement déclarés véritables. La guérison de Catherine Jean n'en fait pas partie. Pour une présentation de l'ensemble de ces miracles et de leur place dans les procédures canoniques, voir Pierre Collet, *La Vie de Saint Vincent de Paul, instituteur de la congrégation de la Mission, & des Filles de la Charité*, Nancy, A. Leseure, 1748, p. 550-581, pour le miracle de Catherine Jean, p. 574-576.

11. C'est le témoignage du vicaire de sa paroisse qui nous l'apprend (voir AAV, Congr. Riti 981, p. 502).

dévotion que choisit aussi Jeanne Godefroy pour implorer l'intercession de François de Sales, et dont elle doit attendre la fin pour voir son vœu exaucé.

Il reste que, dans les deux cas, la guérison est sans aucun doute favorisée par le lieu où elle se produit, un lieu sacré distingué, à chaque fois, d'une aura particulière. Pour prononcer sa prière, Catherine Jean est amenée sur le tombeau de Vincent de Paul, dans le chœur de l'église, et c'est là que survient le prodige ; à Orléans, Jeanne Godefroy fait sa neuvaine devant le tableau du saint qui semble jouir d'une force d'attraction tout à fait analogue à celle qu'exerce, à Paris, le tombeau¹².

Toujours est-il qu'un siècle sépare les deux miracles, et malgré les similitudes, il est très clair que leur cadre d'énonciation n'est plus le même.

LE CONCEPT DU MIRACLE

C'est net en tout état de cause en ce qui concerne le concept même du miracle. Il est clair en effet que du premier XVII^e siècle aux premières décennies du XVIII^e, la conception du miracle a changé assez radicalement, ce en tout cas du point de vue des élites. Au début de la période, les miracles sont perçus, dans le monde catholique et même parmi les élites cléricales, comme un phénomène massif qui peut se produire quasiment au quotidien. Un siècle plus tard, le miracle est pris pour un phénomène toujours possible, certes, mais rare. Or c'est sans aucun doute la conséquence de changements épistémologiques sous-jacents importants ; mais sont aussi en jeu des questions de pouvoir. Depuis la fin du XVI^e siècle et dans les débuts du XVII^e, les miracles se trouvent en effet massivement propagés en France par les agents de la Contre-réforme. Leur appréciation est donc loin d'être le seul fait des soi-disant couches « populaires ». Les élites participent pleinement au renouveau des cultes qui s'opère alors, et organisent leur propagation. Celle des miracles se doit naturellement au caractère exceptionnel des événements en question, mais ensuite aussi au fait que rien ne semble mieux et plus facilement prouver la supériorité de la foi catholique sur les autres confessions chrétiennes. Les protestants niant les miracles modernes,

12. Pour plus de détails, voir les témoignages des deux miraculées, édités en annexe de cet article.

chaque événement miraculeux bien prouvé était donc une contradiction évidente des disciples de Luther et Calvin.

Voilà le message que répand en effet, tout au long du premier tiers du XVII^e siècle, une foulée d'occasionnels publiant tel ou tel «miracle fameux» arrivé récemment en France ou ailleurs. Particulièrement «populaires», ces merveilles qui, par l'incident miraculeux, confirment en même temps la vérité d'une doctrine catholique disputée par les protestants : telle l'hostie consacrée qui, mutilée par les «hérétiques», se met à saigner, ou qui, dans l'incendie ravageur d'une église, est seule à se soustraire à l'attaque des flammes – signes évidents de la présence réelle du Christ. Ce genre de miracles n'est pas majoritaire, mais n'oublions pas que ceux qui le sont confirment, eux aussi, une doctrine catholique : la masse des miracles rapportés sont en effet des *guérisons* attribuées à l'intercession d'un saint – ce qui n'est pas sans confirmer, par leur efficacité, le culte des saints en tant que tel¹³.

Cette propagation des miracles n'est sans doute pas sans lien avec la conception de leur nature. Dans les témoignages des procès de canonisation de la même période, en effet, la preuve la plus évidente du miracle rapporté, argument avancé encore et encore, est la fréquence même du phénomène¹⁴. Pour la plupart des témoins qui rendent compte des raisons les conduisant à croire miraculeux ce qu'ils ont vu ou vécu eux-mêmes, c'est en effet la multitude d'autres miracles qui «authorisent la vérité de cestuy-cy» (voilà ce qu'on peut lire, par exemple, dans un témoignage de l'enquête orléanaise)¹⁵.

Or cette conception des choses n'empêche pas que le miracle, pour être valide, devait être prouvé – ce qui, au XVII^e siècle, n'était pas sans mettre les autorités cléricales sur une route glissante. Le risque était de soumettre les affaires de foi, progressivement, et largement sans doute à l'insu des acteurs, à des critères indépendants du domaine religieux. Et ces critères prenaient une évolution qui n'était guère favorable aux miracles. La perte de l'unité de la foi chrétienne avait produit, dès la fin du XVI^e siècle, chez Montaigne, un doute ontologique qui allait se transformer, chez Descartes, en doute

13. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon étude «Apologie et propagation du miracle dans les occasionnels français de la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e», in *Autour du miracle de Faverney, 1608*, Faverney, Actes du colloque (9-10 mai 2008), Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 283-306.

14. Voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, op. cit., p. 523.

15. Témoignage cité *ibid*.

méthodologique, et déjà Galilée avait proclamé le nouveau paradigme scientifique qui allait s'imposer progressivement, celui qui donnait la primauté à cette science «pure» que constituaient les mathématiques.

À partir de là, il n'y avait qu'un pas pour penser que le monde devait se mesurer selon les mêmes «paramètres», et donc selon une régularité se voulant la plus parfaite possible. Or ces convictions n'allaient certes pas s'imposer d'un moment à l'autre. Il n'en reste pas moins qu'à la fin du XVII^e siècle, les autorités cléricales catholiques semblent déjà prêtes à entériner les conséquences de ces changements épistémologiques. Les miracles, en effet, ne se trouvent pas niés, bien sûr, mais sont envisagés avec une certaine méfiance¹⁶.

Là encore, toutefois, ce sont des intérêts de pouvoir qui soutiennent ces nouvelles attitudes – intérêts qui, par rapport aux premières décennies du siècle, ont bien changé. À la fin du XVII^e siècle, en effet, la «menace» protestante étant écartée, l'Église n'a plus besoin de cette «pédagogie du dérèglement de la nature»¹⁷ qui sous-tendait la propagation des miracles dans les occasionnels, et, plus généralement, chez les partisans de la Contre-Réforme. Ce qu'elle sollicite désormais, c'est l'ordre, la régularité des cultes bien plutôt que l'extraordinaire panique. Bien sûr, c'est le point de vue des autorités cléricales ; la sensibilité religieuse investie dans les voies de l'extraordinaire ne disparaît sûrement pas en tant que telle. Seulement, il devient avant tout, désormais, la marque de mouvements contestataires, bientôt marginalisés, à l'intérieur, comme à l'extérieur de l'Église catholique : on peut penser au mouvement des «camisards» dans les Cévennes au début du XVIII^e siècle, ou encore et surtout aux miracles pro-jansénistes qui se produisent dans la paroisse de Saint-Médard à Paris, depuis la fin des années 1720, auprès du tombeau du diacre Pâris¹⁸.

On ne s'étonnera donc pas que les attitudes «sceptiques» vis-à-vis des miracles se retrouvent au sein des procès de canonisation, aussi paradoxal

16. Voir Bernhard Tocanne, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 115-134, ainsi que Lorraine Daston et Katharine Park, *Wonders and the order of nature 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, p. 329-363.

17. J'emprunte l'expression à Grégory Quenet, *Les tremblements de terre aux XVII^e et XVIII^e siècles. La naissance d'un risque*, Paris, Champ Vallon, 2005, p. 155.

18. Voir Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985 et *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

que cela puisse paraître dans un premier temps. C'est l'archevêque de Sens, Jean-Joseph Languet, qui, dans l'enquête consacrée aux miracles attribués à Vincent de Paul au début de la décennie 1730, se prononce le plus clairement à ce propos :

Je scay que ces derniers [les miracles] sont rares et difficiles à prouver [déclare-t-il] ; etant grand Vicaire du diocèse d'Autun j'ay fait le procès verbal d'un vray miracle arrivé de mon temps aud. diocese et j'ay verifié quelques uns de faux etant Evesque de Soissons¹⁹.

L'attitude persiste face aux merveilles attribuées à Vincent de Paul. Si l'archevêque tient pour véritable le miracle sur lequel il dépose, il déclare faire

peu d'attention aux autres miracles qui ont pu m'être racontés etant persuadé que la plupart des miracles dont on repand le bruit, ne sont pas de vrais miracles ou ne peuvent estre bien prouvez quand on vient a les verifier juridiquement²⁰.

Il n'est pas difficile de reconnaître, dans ce témoignage, les intérêts de pouvoir, autrement dit, les sous-entendus politiques, dont on vient de parler. Il est assez évident, en effet, que chez Languet ce positionnement n'est pas sans connotation anti-janséniste : l'archevêque, en évoquant « la plupart des miracles dont on repand le bruit », a sans aucun doute en tête ceux auprès du tombeau du diacre Pâris à Saint-Médard (son témoignage date de 1731) ; or Languet, dès 1718, s'est fortement engagé dans le camp des adversaires du « parti » janséniste²¹.

Mais cela n'empêche pas que sa position reflète en même temps un processus plus général, qu'il partage avec ses adversaires, ce long processus de « l'inversion du pensable » amorcé au XVII^e siècle et qui mène, à partir de sa deuxième moitié, nous l'avons dit, à une conception de plus en plus « exclusive » du fait miraculeux chez les élites intellectuelles et cléricales. Aussi les attitudes que l'on voit chez Languet se retrouvent-elles, dans une certaine mesure, jusque dans les dépositions issues des milieux populaires. Jamais les miracles ne sont affirmés comme un fait massif – tout à l'encontre de ce que l'on a vu dans les procès de canonisation du siècle précédent. De même, on note une plus

19. AAV, Congr. Riti, Processus 2232, f° 371r.

20. *Ibid.*, f° 371v.

21. Languet est aussi l'un des évêques constitutionnaires polémiquant ouvertement, dans ses publications, contre les miracles pro-jansénistes. Voir Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 197 sq. ; pour les critiques directes des miracles jansénistes par Languet, voir *ibid.*, p. 255, 287 et 330.

grande facilité à prononcer un certain scepticisme vis-à-vis des miracles rapportés²².

Reste à savoir si l'on peut retrouver des répercussions de ces changements dans la pratique, au-delà de la seule conception du miracle.

CROYANCES EN MUTATION

Dès le dernier tiers du XVII^e siècle, en effet, ces changements sont d'abord visibles dans un mouvement de plus en plus critique, voire répressif mené par les autorités ecclésiastiques à l'égard de cultes jugés « apocryphes » et de croyances et de pratiques considérées « superstitieuses »²³. Ce sont ces années qui voient par exemple les premières condamnations des sanctuaires à répit, et ce n'est pas un hasard si à l'extrême fin du siècle on assiste à la publication du grand traité des superstitions de Jean-Baptiste Thiers, suivie d'autres traités de type analogue dans la première moitié du XVIII^e, tel celui de Pierre Lebrun²⁴.

Parallèlement, ce même mouvement conduit, depuis la fin du XVII^e siècle, et tout au long du XVIII^e, à une recension de plus en plus stricte des miracles se produisant dans les sanctuaires. La tendance est bien visible

22. Pour des exemples, voir Albrecht Burkardt, « Des mentalités immuables ? Les attitudes face au miracle au fil de l'avancement du procès de canonisation de Vincent de Paul : continuités et ruptures », in Philippe Castagnetti et Christian Renoux (éds.), *Culture et Société au miroir des procès de canonisation (XVI^e-XX^e siècle)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2016, p. 115-139, en particulier p. 136.

23. Voir Dominique Julia, « La réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales : ordre et résistances », in *La società religiosa nell'età moderna*, Naples, Guida Editori 1973, p. 311-415, republié in Dominique Julia, *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » études d'anthropologie religieuse (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Genève, Droz, 2014, p. 137-231, en particulier p. 159-168.

24. Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens*, 2nd éd., 4 vol., Paris, A. Dezallier et J. de Nully, 1697-1704 (la première version du traité date de 1679) ; Pierre Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les savans*, Rouen et Paris, J. de Nully, 1702. Pour ces traités, voir Jean Marie Goulemot, « Démons, merveilles et philosophie à l'âge classique », *Annales ESC*, n° 35, 1980, p. 1223-1250, et Jacques Revel, « Forms of Expertise: Intellectuals and « popular » culture in France (1650-1800) », in Steven Kaplan (éd.), *Understanding popular culture*, Berlin, New York, Amsterdam, Walter de Gruyter, 1984, p. 255-273. Pour les cultes à répit, voir Jacques Gélis, *Les enfants des limbes. Morts-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Villeneuve-d'Asq, Audibert, 2006 ; pour les interdictions de cette pratique, voir Albrecht Burkardt, « Die totgeboerenen Kinder von Ursberg und die Inquisition. Zur Kontrolle des Sakralen im Süddeutschland des 18. Jahrhunderts », in Albrecht Burkardt et Gerd Schwerhoff (éds.), *Tribunal der Barbaren ? Deutschland und die Römische Inquisition in der Frühen Neuzeit*, Konstanz et Munich, UVK Verlagsgesellschaft, 2012, p. 373-401.

un peu partout en France²⁵. Il est particulièrement bien attesté, par exemple, pour le sanctuaire de Notre Dame des Ardilliers à Saumur²⁶.

Une fois encore, des attitudes analogues se retrouvent dans les procès de canonisation – et ce surtout si on les compare, telles qu'elles s'énoncent en particulier dans les deux procès consacrés à Vincent de Paul, à ce qu'on observe dans ceux de la première moitié du XVII^e siècle²⁷. On y note tout d'abord, parallèlement au scepticisme face aux miracles «massifs», une méfiance accrue, plus nettement énoncée en tout cas, vis-à-vis des croyances «populaires». Dans les enquêtes consacrées à Vincent de Paul, de nombreux témoins attestent volontiers la vénération du peuple pour le serviteur de Dieu, et le topos du concours populaire lors de la mort du saint y apparaît à maintes reprises : «dès que le bruit de cette mort fut repandu, on vit accourir à Saint Lazare une grande foule de peuple pour voir disoient-ils le corps d'un saint, et les riches et les pauvres s'empressoient pour lui baiser les piés, et pour faire toucher à son corps des linges et des chappelets et autres choses»²⁸. De même, les témoins se réfèrent volontiers à la vieille formule *vox populi vox Dei* : «Et si il est vray, comme l'on dit, que la voix du peuple est la voix de Dieu», fait savoir le même témoin à propos de Vincent de Paul, «Il peut estre estimé un homme d'une grande sainteté»²⁹.

Toujours est-il que, désormais, vérifier la réputation de sainteté, c'est tout d'abord s'assurer à ce que la *fama sanctitatis*, dans les différents éléments qui la composent, ne soit pas basée sur des simples rumeurs, peu fiables, et/ou sur le témoignage de personnes peu dignes de foi. Dans l'enquête parisienne menée après la béatification, les témoins sont ainsi interrogés tout d'abord sur ce qu'ils entendent eux-mêmes par le «bruit»

25. Cf. Jean de Viguierie, «Le miracle dans la France du 17^e siècle», *XVII^e Siècle*, n° 140, 1983, p. 313-331.

26. Voir Albrecht Burkardt, «Entre propagande et raréfaction : les miracles de Notre-Dame des Ardilliers 1594-1713», in *Saumur, capitale européenne du protestantisme au XVII^e siècle* [3^e Cahier de Fontevraud 26-28 avril 1991], Fontevraud-l'Abbaye, Centre culturel de l'Ouest, 1991, p. 137-156.

27. Nous reprenons ici, en les enrichissant par d'autres exemples, les développements dans Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, *op. cit.*, p. 535-542, élargis à leur tour dans Albrecht Burkardt, «Des mentalités immuables?», art. cité, et «Filles de la Charité et attitudes face au miracle à travers les témoignages du procès de béatification de Vincent de Paul», in Jacques-Olivier Boudon et Matthieu Brejon de Lavergnée (éds.), *Des Filles de la Charité aux sœurs de Saint-Vincent-de-Paul: quatre siècles de «cornettes» (XVII^e-XX^e s.)*, Actes du colloque international, université de Paris-Sorbonne, 7-8 octobre 2011, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 335-360.

28. AAV, Congr. Riti 2227, f° 1524r.

29. *Ibid.*, f° 1524v.

qui fait circuler telle ou telle nouvelle, à commencer par celle des différents miracles attribués au serviteur de Dieu. «Le bruit est une chose assez reconnue par elle-même», répond ainsi un témoin, «le bruit de la guérison de Catherine Jean n'est pas un faux bruit». «Je ne connois personne», poursuit-il, «qui ait parlé ou se soit élevé contre le bruit», d'autant qu'il n'est pas diffusé par des «personnes intéressées qui voudroient le favoriser», ni par des gens peu «dignes de foi»³⁰. Ce qui revient à dire, comme le formulent d'autres témoins, que la même nouvelle «ne vient point d'un vain bruit du peuple ni de personnes legeres et ignorantes»³¹.

Cette méfiance vis-à-vis des couches populaires et leurs défauts de savoirs va de pair avec un certain effacement des croyances et pratiques considérées «superstitieuses». Dans les procès du début du XVII^e siècle, le sortilège est assez régulièrement mentionné comme une possible cause du mal dont souffre le futur miraculé. De même, certains rituels déclarés ouvertement «superstitieux» peuvent parfois se voir mentionner parmi les remèdes tentés en vain par ce dernier afin de retrouver la santé³². Désormais, le mal pour cause de sortilège n'a guère plus de droit de cité dans les témoignages, et les rituels superstitieux y disparaissent totalement.

On ne s'étonnera pas que la même tendance affecte aussi la présence de certains «maux» particuliers, volontiers perçus, traditionnellement, comme le fruit des agissements du diable. Il en va ainsi des naissances «monstrueuses». Naturellement, des enfants mal formés peuvent toujours faire l'objet d'un miracle, tel le petit Pierre Gourex, fils d'un menuisier parisien, tombé «en chartre» à l'âge de neuf mois, qui – «une bosse sur la poitrine» et «aussy bossu par derriere», déformé au point qu'il «ne pouvoit porter ses mains a sa bouche et ses pieds estoient si tournez en dedans et si travers qu'il n'avoit jamais pu les appuyer en terre» – se trouve certes, au témoignage de sa mère, dans «un état affreux et n'avoit point figure d'un enfant»³³. Il reste que la perception de l'enfant n'a plus la moindre connotation tératologique – contrairement à ce qu'on voit se produire dans des cas analogues un siècle plus tôt³⁴.

30. AAV, Congr. Riti 2232, f^o 80v.

31. *Ibid.*

32. Voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, *op. cit.*, p. 298-300.

33. AAV, Congr. Riti 2232, 195v-196r.

34. Voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, *op. cit.*, p. 222-225 ; pour les traditions tératologiques, voir Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au 16^e siècle*, Genève, Droz, 1977.

Autre raréfaction : celle des possessions démoniaques. Ces phénomènes ne disparaissent pas intégralement des témoignages, mais elles s'effacent largement du présent. Ils y figurent principalement comme les faits d'un passé désormais lointain. Dans ce cadre, peuvent apparaître également d'autres éléments de l'univers magique, tels les sortilèges. On le voit, par exemple, dans le cas de la «Damoiselle Marguerite Darsimolles [...] véritablement possédée». Les témoignages apprennent, en effet,

que celui qui lui donna le malefice était un vallet de la Maison ; qu'estant pris par la justice pour ce crime il avoua avant que d'estre exécuté, que voulant se vanger de ladite demoiselle qui l'avertissoit souvent de la trop grande familiarité avec une de ses servantes, il eût recours au Demon, qui lui mit quelque chose dans une pomme, que la Demoiselle ayant reçue et mangée elle-même et ses parens remarquerent ensuite qu'il se passaient en elle des choses extraordinaires ; que les sœurs de cette Demoiselle la virent se promener en l'air la teste en bas et les piés en haut, ses habits paroissant colez à ses jambes sans s'abatre³⁵.

En outre, dans les exorcismes alors lancés, la «Damoiselle» sait répondre aux questions, pourtant posées en latin, «quoy qu'elle n'eût jamais étudiée cette langue»³⁶. Pendant ces mêmes exorcismes, le diable, «pressé» par l'exorciste, avoue les grandes vertus de Vincent de Paul, ce qui vaut à cette affaire sa place dans le procès. L'affaire elle-même date toutefois de 1663³⁷. Inversement, dans des cas plus récents, doutes ou hésitations s'énoncent volontiers, comme chez ce témoin qui déclare «avoir encore besoin de quelque temps pour s'éclaircir et s'assurer plus pleinement de la vérité de quelque délivrance miraculeuse de personnes possédées», le cas étant venu à sa connaissance «d'une manière qui n'est pas encore assez constante pour en faire ici la deposition»³⁸.

À verser dans ce même registre, les représentants de la médecine officielle ont, désormais, le monopole en termes d'expertise concernant les maux des futurs miraculés. Dans les procès du début du siècle précédent, certains acteurs du monde médical «parallèle» (certes pas des «sorciers») pouvaient intervenir comme témoins, et, surtout, le recours à eux se trouve assez régulièrement mentionné³⁹. Naturellement, ce processus n'exclut pas que, déjà au début du XVII^e siècle, de nombreux miraculés

35. AAV, Congr. Riti 2227, f° 1633r.

36. *Ibid.*, f° 1633v.

37. Une lettre de l'exorciste, Etienne Guinguy, rendant compte des événements et qui figure dans le procès, date du 18 mai 1663 (*ibid.*, f° 1638v-1639v).

38. AAV, Congr. Riti 2226, f° 705v.

39. Cf. Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, *op. cit.*, p. 292-300.

fréquentent exclusivement des médecins, chirurgiens et apothicaires diplômés, pour ainsi dire, comme c'est le cas également de Jeanne Godefroy. Pendant les longues années de sa maladie, elle a fréquenté pour le moins quatre médecins, un chirurgien et deux apothicaires, et sa confiance en l'expertise des hommes de l'art est si grande qu'elle n'a même pas reculé devant la consultation d'un «Medecin huguenot»⁴⁰ ; en revanche, du recours à des «empiriques», guérisseurs, voire des «mages» son témoignage n'en souffle mot⁴¹.

De même, certaines autorités ecclésiastiques semblent déjà reconnaître l'expertise des médecins comme un élément décisif dans des terrains que l'on dirait réservés, a priori, aux acteurs religieux. Ainsi des possessions démoniaques. À propos du cas de Marguerite Darsimolles, datant certes de trois décennies après l'enquête orléanaise, un témoin rapporte ainsi que l'évêque de Cahors, averti de l'affaire, n'aurait pas admis l'emploi des exorcistes avant que plusieurs médecins – «les plus habiles de la Province» – aient examiné la «Demoiselle». Et en effet, ce n'est qu'une fois que ces derniers «attesterent qu'elle estoit possédée» que les exorcistes se mettent à l'œuvre⁴².

Il reste que ce n'est surement pas un hasard si ce témoignage figure seulement dans un procès du début du XVIII^e siècle où ces tendances, et des tendances analogues, se renforcent encore. Si le recours aux agents de la médecine parallèle peut toujours se trouver mentionner, seuls les représentants de la médecine «officielle» se retrouvent ainsi, désormais, parmi les témoins des procès. Parallèlement, se renforce la tendance à expliquer par des causes naturelles l'origine du mal qui fait l'objet du miracle. Dans les procès du XVII^e siècle, c'est beaucoup moins le cas. On devine derrière

40. ASV, Congr. Riti 981, p. 481.

41. Naturellement, il est possible que Jeanne ait quand même consulté des praticiens de ce dernier type sans (vouloir?) en parler dans son témoignage. Il est en effet certain que la miraculée ne fait pas état de toutes les personnes intervenues dans sa maladie, à l'instar des deux apothicaires dont on a connaissance parce qu'ils interviennent comme témoins dans le procès, alors que Jeanne elle-même ne les mentionne pas. De même, l'estime pour les différents intervenants ne s'établit pas en fonction de la hiérarchie des formations. Jeanne indique elle-même que, parmi ces derniers, c'est le chirurgien «appele Monsieur Saulger qui m'assista plus que les autres», et un autre témoin indique que celui-ci, «quoy qu'il ne fust que chirurgien s'estoit neantmoins acquis une grande cognoissance de toute sorte de maladie par son estude & longue experience» (*ibid.*, p. 481 et 502).

42. ASV, Congr. Riti 2227, f^o 1633v. Sur les traditions d'une telle consultation des médecins avant l'appel aux exorcistes, voir la récente étude de Danièle Jacquart, «De la condition du fol au Moyen Âge aux possédées de Loudun», in Patrick Lemoine et Boris Cyrulnik, *Histoire de la folie avant la psychiatrie*, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 43-69.

ce silence une attitude qui veut qu'une maladie guérie par miracle doive s'inscrire dès le départ dans un ordre échappant totalement aux causalités naturelles. Un siècle plus tard, on peut certes toujours trouver des maux aux origines mystérieuses, et des guérisons qui paraissent d'autant plus spectaculaires que, comme le déclare une blanchisseuse de la paroisse de Saint-Eustache à propos des souffrances de Catherine Jean, «je n'ay jamais connu la cause de la maladie»⁴³.

Il reste que, désormais, les possibles causes naturelles des maux s'énoncent avec plus de facilité, tout en étant inscrites dans le quotidien des témoins, comme fruits des fatigues d'un travail ou de conflits violents⁴⁴. Il serait certes caricatural de penser que de telles «étiologies» ne puissent s'énoncer déjà au siècle précédent : la différence se fait sur le plan des quantités. De même, les continuités existent pour certains types d'explication évoqués. Il en va ainsi d'une étiologie insistant sur la «psychogenèse» des maux que l'on retrouve également dans le cas de Jeanne Godefroy. En 1615, déclare-t-elle, en parlant des débuts de ses souffrances, «je fus saisie d'une defluxion universelle laquelle au dire des Medecins procedoit d'une forte & surabondante melancholie qui fust excitée par quelques afflictions qui mestoient arrivées peu auparavant»⁴⁵. Ce n'est pas l'unique fois que ce même motif apparaît dans le récit de Jeanne ; il peut expliquer aussi, nous le verrons en passant, un nouvel épisode ou une aggravation de la maladie. Ce même raisonnement, basé à son tour sur l'idée ancienne d'une force de l'imagination capable de créer des effets physiques, se retrouve bien encore dans les récits de miracle du début du XVIII^e siècle, à propos d'enfants handicapés, par exemple, tel ce nourrisson paralysé dont un domestique pense savoir qu'il devait son mal au fait que, peu avant la conception, «sa mere avoit regardé une fille paralitique»⁴⁶.

On note des tendances tout à fait analogues dans l'évocation des voies menant du règne du mal au miracle. Dans les témoignages du XVII^e siècle, cette évolution suit, en effet, une trame narrative dont les éléments clés

43. ASV, Congr. Riti 2232, f° 73v.

44. Pour des exemples, voir Albrecht Burkardt, «Des mentalités immuables», art. cité, p. 132-134.

45. AAV, Congr. Riti 981, p. 479.

46. AAV, Congr. Riti 2227, f° 700v ; pour les théories de la force de l'imagination et leur popularité, notamment appliquées au domaine de la génération, voir Claudia Pancino, *Voglie materne. Storia di una credenza*, Bologne, CLUEB, 1996.

font partie intégrante du fonctionnement même de la cure miraculeuse : tous les récits de guérison mettent en scène un corps qui, ravagé par les douleurs, est progressivement soumis au règne du mal, jusqu'à ce qu'il soit entièrement « possédé » par celui-ci. Or c'est précisément le moment où peut agir le sacré⁴⁷. Chez Jeanne Godefroy la maladie atteint ainsi un premier paroxysme – par la suite elle ne pourra plus quitter le lit pendant des mois – « parce que les douleurs me saisirent par tout le corps, & sur tout en la teste, & l'estomach, qui me tourmentoient estrangement, avec la douleur des dents si excessive qu'on m'en arracha quatre. Je perdis tout affair [*sic*] le sommeil sans avoir une heure de bon repos »⁴⁸. De même, la souffrante perd entièrement l'appétit, « & ie croy qu'en l'espace de deux ans ie n'ay pas mangé pour plus d'un quart d'escus de pain tellement qu'en peu de temps ie devins decharnée & seche comme un squellette, n'ayant plus que la peau et les os »⁴⁹. Le processus de détérioration n'en est pourtant pas arrivé à bout, car « ma maladie empira fort a la mort de ma mere de façon que dix mois apres m'estre allictée il me print une grande dissenterie, laquelle augmenta si fort ma fiebvre, ma debilité, mon desgoust, mes veilles, & mes douleurs, que mes personnes qui me venoient visiter me tenoient pour morte »⁵⁰.

Les récits du XVIII^e siècle ne changent pas fondamentalement cette trame narrative d'une dépossession de soi. En revanche, on note des modifications dans la mise en scène des voies menant à la guérison. Au début du XVIII^e siècle, celles-ci sont régulièrement ornées d'expériences visionnaires. C'est aussi le cas chez Jeanne Godefroy qui rapporte qu'une semaine avant sa guérison « la nuit [...] dormant je fis un beau songe. Il m'estoit advis que iestoie devant le tableau de s^t Francois de Sales a la Visitation & que j'avois laissé la mes bequilles, & que ie cheminois fort librement & gayement »⁵¹.

On a ici l'une des deux variantes les plus répandues de ces phénomènes visionnaires – le songe annonciateur d'une future guérison –, l'autre étant caractérisée par son lien direct avec celle-ci : la vision, faisant plus ou moins explicitement intervenir le saint lui-même, la précède dans l'immé-

47. Pour une analyse plus détaillée, voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, *op. cit.*, p. 278-281.

48. AAV, Congr. Riti 981, p. 479.

49. *Ibid.*, p. 480.

50. *Ibid.*, p. 481.

51. *Ibid.*, p. 486.

diat ; après le réveil, le malade se trouve en parfaite santé, ou constate tout au moins les signes d'un indéniable mieux-être⁵². Or dans les témoignages du siècle suivant, ces deux variantes se manifestent de façon beaucoup plus réduite, et les exceptions à la règle s'énoncent, là encore, le plus volontiers sous la forme d'un souvenir lointain.

D'autres cas contraires ne sont même pas sans provoquer une certaine méfiance. C'est le cas par exemple d'un prêtre de la Mission, Antoine Blasche, qui lui aussi se trouve miraculeusement guéri suite à l'intervention du saint le dernier jour d'une neuvaine, le dévot souffrant étant tombé dans une espèce de sommeil cataleptique :

pendant la Messe que ledit sieur Blasche entendit le dernier jour de la neuvaine en la Chapelle des pensionnaires, il parut absorbé et presque sans mouvement, sinon pour recevoir la sainte communion, qu'il laissa mesme tomber sa teste sur le petit balustre lors qu'on lui tira la nappe de communion ; que un moment apres il tomba la face contre terre étant sans mouvement, et que plusieurs ayant esté le relever, il s'écria par plusieurs fois Monsieur Vincent est un grand saint, et que se relevant luy même sans s'appuyer il s'en retourna dans sa chambre sans peine laissant ses deux bastons à la chappelle et publiant partout que Monsieur Vincent l'avoit gueri⁵³.

Or cet incident n'est pas sans éveiller les soupçons de la commission d'enquête parce que «ledit sieur Blasche étoit pour lors enfermé par manière de correction et par ordre du Roy», et en interrogeant le principal témoin de l'événement, les juges interpellent fortement «sa conscience pour savoir s'il n'avoit rien remarqué dans ledit prisonnier, qui puisse donner quelque atteinte au poids de son tesmoignage, et faire soupçonner quelque déguisement ou veue humaine dans ce qui lui est arrivé»⁵⁴.

Naturellement, le soupçon de quelque fraude qui s'articule ici est principalement basé sur le personnage du miraculé considéré peu fiable, type de soupçon que l'on voit apparaître aussi dans les procès du premier XVIII^e siècle⁵⁵. Cependant, ce n'est guère un hasard, si le doute se manifeste à l'occasion du mode de guérison, défini qu'il est par l'épisode visionnaire. L'on sait, en effet, que depuis la deuxième moitié du XVII^e siècle, les membres du clergé français, à commencer par ses hauts représentants, ont de moins en moins de sympathies pour les phénomènes d'une reli-

52. Pour une analyse approfondie de l'ensemble de ces phénomènes oniriques et visionnaires, voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints, op. cit.*, p. 477-508.

53. AAV, Riti 2227, f° 764-765.

54. *Ibid.*, f° 765r.

55. Pour un exemple, voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints, op. cit.*, p. 200-203.

gion « extatique » si à la mode au moment de l'« invasion mystique » du siècle naissant, et les phénomènes visionnaires n'en font pas exception.

Les modifications concernent enfin les séquences finales de la guérison miraculeuse. Dans les récits du début du XVII^e siècle, les récits sont légion qui montrent le malade, peu avant le miracle, exposé à des douleurs s'intensifiant de façon exponentielle. Certains acteurs en sont parfaitement conscients. « J'ay remarqué particulièrement en cette guerison », rapporte ainsi Claude Agnès Joly, supérieure des Visitandines orléanaises au moment d'un miracle survenu au bénéfice d'une religieuse de la communauté, à « ce qui est ordinaire en toutes celles que Dieu a opéré jusques a present pour honorer nostre Bienheureux père; que lors que le temps du miracle approche les maux se vont tousjours augmentans jusques a l'extremité. J'ay creu que Dieu permettant cela pour exercer la foy de ceux qui l'invoquent, et pour oster tous les doutes qui pourraient arriver que la nature eut quelque part en ces guerisons⁵⁶. » Le même phénomène se produit aussi chez Jeanne Godefroy qui se rappelle bien qu'« aux trois premiers jours de ma neufvaine je sentis de tres grandes douleurs aux reins & a tous les membres, mais le quatriesme jour ie commençay a me bien porter, & tous les autres jours j'alloys augmentant en santé de bien en mieux »⁵⁷.

Dans les récits du premier XVIII^e siècle, en revanche, ces mêmes phénomènes ne sont sans doute pas absents, mais ils sont moins facilement pris pour les signes d'une intervention divine. Les enquêteurs, en effet, sont particulièrement attentifs à la dernière phase de l'évolution du mal, précédant plus ou moins dans l'immédiat la guérison. Il s'agit de vérifier notamment si celle-ci n'est pas passée par une « crise » finale, perçue comme le signe d'un rétablissement de la santé grâce aux seules forces de la nature. Il est vrai que les crises de cette sorte ne se confondent pas nécessairement avec les douleurs « exponentielles » que l'on vient d'évoquer. La crise désigne un « changement soudain, qui arrive dans une maladie. Il y a des crises salutaires, & de mortelles », explique Furetière, « il y en a de parfaites, & d'imparfaites. Dans les crises salutaires & parfaites, la nature doit se delivrer de l'humeur qui fait la maladie. La crise se fait par évacuation, par abscess⁵⁸. »

⁵⁶ AAV, Congr. Riti 981, p. 195. Pour d'autres témoignages de type analogue, voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, op. cit., p. 565 sq.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 487.

⁵⁸ *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes*, La Haye, Pierre Husson et al., 1727, vol. 1, s. p.

Le miracle se vérifie donc en montrant comment la guérison est survenue, précisément, «sans sueurs» et «sans crise», comme le soulignent, par exemple, certains des témoins du miracle du petit Pierre Gourex⁵⁹. Un prêtre de la Mission exprime le plus clairement cette vision des choses à propos d'un miracle dont il pense avoir bénéficié lui-même: «Ce qu'il y a de surprenant c'est que ce passage si prompt de mes douleurs mortelles à une santé parfaite et constante se fit sans crise, sans sueur et sans aucune revolution ou autre changement sensible de mon corps»⁶⁰.

Dans l'ensemble de ces témoignages se manifeste ainsi une certaine «dédramatisation» des récits de miracle, en comparaison en tout cas avec l'exubérance qui caractérise ceux du siècle précédent. Naturellement, les mutations ici en jeu se jouent pour l'essentiel dans les discours, dans les *représentations* des maladies et de leur cure. De même, rien ne garantit qu'elles se retrouvent partout ailleurs, à la même époque. En réalité, l'on sait que les miracles de Saint-Médard jouent sur des registres très différents, bien plus proches, de certains points de vue, de ceux de l'âge baroque, à commencer par le fait qu'une partie de la démonstration repose sur la massivité du phénomène miraculaire. La béatification de Vincent de Paul en 1729 a, de ce point de vue, un côté anti-janséniste évident, et il n'en va pas autrement de l'enquête parisienne consacrée aux miracles du fondateur des Lazaristes survenus après ce dernier événement – au point que même les miracles y semblent prendre une forme qui s'oppose aux manifestations du jansénisme populaire.

Toujours est-il que les tendances qui s'y manifestent ne sont guère inventées pour l'occasion. Elles correspondent à des attitudes qui se sont formées dès la deuxième moitié du XVII^e siècle, majoritairement certes au sein des élites cléricales, mais qui, a priori, sont loin de s'opposer aux courants jansénistes de cette période; ces derniers ont plutôt contribué à les former. De même, elles se trouvent déjà dans les enquêtes canoniques de la première décennie du siècle, encore très éloignées dans le temps des miracles de Saint-Médard.

59. ASV, Congr. Riti 2232, f° 205r.

60. *Ibid.*, f° 589r (c'est nous qui soulignons).



Fig. 1 : *Ex-voto de la guérison de Jeanne Godefroy*

Huile sur toile, 0,80 x 0,65 cm.

Musée de la Visitation à Moulins (inv. 92.3.50) – Studio Gonnard.



Fig. 2 : *Miracles opérés par l'Intercession de Saint Vincent de Paul*
Estampe, s.l., s.d.*

* Gravure en taille-douce; 43,8 x 32,8 cm (voir la notice de l'exemplaire de la gravure conservé au département des Estampes de la BNF : <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb44572887x>), mise en œuvre par le graveur Nicolas de Launay, d'après un modèle du peintre A. Beaufort. Elle fait partie d'un ensemble de 14 gravures reliées dans un *Recueil composé d'une série d'estampes gravées d'après les tableaux relatifs à la vie de Saint Vincent de Paul, qui se trouvent dans l'Église Saint-Lazare à Paris*. Onze de ces gravures ont été rendues publiques à l'occasion de la canonisation de Vincent de Paul en 1737, les trois autres, dont celle qui nous concerne, sont plus tardives. Manifestement, celle-ci a été conçue comme illustration de *La Vie de Saint Vincent de Paul* citée *supra*, les indications de page de la légende renvoyant à cet ouvrage. Pour la gravure et l'ensemble dont elle fait partie, voir les commentaires dans *Vincent de Paul: trésors d'estampes*, exposition réalisée par le Pôle patrimoine du Service commun de la Documentation de l'Université de Limoges (en ligne). URL: <https://www.unilim.fr/vincent-de-paul-estampes/>.

ANNEXE

Nous documentons, dans les pages qui suivent, les témoignages de Jeanne («Jehanne») Godefroy, fait dans le cadre de la procédure canonique consacrée aux miracles de François de Sales à Orléans, et de Catherine Jean, contenu dans l'enquête consacrée aux nouveaux miracles attribués à l'intercession de Vincent de Paul après sa béatification, enquête conduite à Paris au début des années 1730. Nous n'avons pas modernisé l'orthographe des deux textes, sauf pour ajouter parfois, entre crochets, des signes de ponctuation pour faciliter la lecture de la phrase. De même, nous avons systématiquement mis en majuscule la première lettre des mots en début de phrase.

A) *Témoignage de Jeanne Godefroy*⁶¹

Ce témoignage, datant de janvier 1629, est l'une de douze dépositions concernant, pour l'essentiel, la guérison supposée miraculeuse dont Jeanne a été la bénéficiaire⁶². Le récit de miracle, au cœur du témoignage et que nous transcrivons dans son intégralité, est précédé de quelques courtes réponses à des questions visant à s'assurer de l'identité et de la fiabilité du témoin (p. 478). On apprend ainsi que la supposée miraculée, « native d'Orléans, paroisse de st. Georges, aagée de quarante sept ans », est la « fille de deffunct Laurent Godefroy, Docteur Regent en droit en cette université d'Orleans & de Deffuncte Marie Javarcy ». Célibataire, elle vit, « en condition de fille », avec sa sœur Marie, « de la succession de nos parens qui suffit abondamment pour nostre entretien ». Jamais « accusée ny soupçonné d'aucun crime », jamais « excommuniée ny denoncée pour telle », Jeanne est une pénitente des « peres de l'oratoire » chez qui elle « communie toutes les festes & dimanches ». Naturellement, elle a fait son devoir pascal dans sa paroisse : « Je me confessay le jedy st. a Monsieur le Choc nostre Curé & communiay de sa main avec ma sœur, & encore le jour de pasques dernier a la messe de paroisse. » Jeanne précise enfin, comme l'assurent tous les témoins, que « [j]e n'ay parlé ny communiqué avec qui que ce soit de ce dont je dois déposer, ie n'attends ny pretends ny recompense ny

61. AAV, Congr. Riti 981, p. 478-489.

62. Déposent en outre sa sœur Marie, un vigneron (sans doute au service de la famille à Chanteau où celle-ci a manifestement quelques possessions et où Jeanne passe de longues années durant sa maladie), quatre ecclésiastiques, deux apothicaires et la veuve d'un chirurgien, René Saulger, qui a traité la future miraculée pendant sa maladie, ainsi que deux voisines.

profit ny faveur, ny autre chose de ma deposition que de servir a dieu en disant la verité». Femme d'une culture certaine – nous avons vu plus haut qu'il s'agissait d'une lectrice active – Jeanne savait surement aussi écrire. Aussi, à la fin de son témoignage, le signe-t-elle de son nom.

Je depose & assure qu'au commencement de l'année / 479 : mil six cent quinze quelques jours après l'Epiphanie, je fus saisie d'une defluxion universelle laquelle au dire des Medecins procedoit d'une forte & surabondante melancholie qui fust excitée par quelques afflictions qui m'estoient arrivées peu auparavant ainsy que le disoient les medecins, accompagnée d'une fiebvre lente, d'une ebullition de sang, & en apres de douleurs, de pesanteur, de teste, d'estomach, et de tout le corps & d'une oppression d'estomach & courte haleine, qui parfois me tourmentoit de sorte quil falloit me saigner a toutes heures mesmes apres disner & au soir & de grandes debilités. Cette defluxion m'osta aussy l'appétit, tellement que je mangeois fort peu & sans aucun goust, ce qui me priva aussy du repos & du sommeil en façon que ie ne dormois presque point & fort legerement, m'osta aussy les forces, tellement que ie ne pouvois presque marcher. Toutefois ie voulais combattre & resister a mon mal, & ne m'allicter point, ny me faire panser par les medecins jusques au sixiesme jour du mois de may, auquel temps la defluxion & la fiebvre s'augmenterent de sorte que ie fus contrainte de succomber au mal, & de m'arrester au lict, parce que les douleurs me saisirent par tout le corps, & sur tout dans la teste, & l'estomach qui me tourmentoient estrangement, avec la douleur des dents si excessive qu'on m'en arracha quatre. Je perdís tout affair le sommeil sans avoir une heure de bon repos, & l'on me vouloit appliquer des remedes pour me faire dormir, mais craignant que ma debilité ne les peut supporter, on n'en fist rien. Je perdís l'appetit & le goust en sorte que ie ne pouvois manger aucune viande solide, ny mesme des bouillons, que ie ne prins jamais en toute ma maladie, car naturellement je les abhorre. Je fus quatre iours sans prendre aucune / 480 : sorte de nourriture ce qui me causa une si grande constipation que ie fus six semaines sans aller a la selle, & ie croy que dans l'espace de deux ans ie n'ay pas mangé pour plus d'un quart d'escus de pain tellement qu'en peu de iours ie devins decharnée & seche comme un squelette, n'ayant plus que la peau & les os , pour cela le medecin voyant l'estat auquel i'estois reduitte & mon degoust il me permist de manger tout ce que ie voudrois. Cette eximaniation fust suivie d'une telle debilité que depuis l'estomach jusques au bout des pieds ie ne me pouvois remuer, ny tourner dans mon lict, de façon que ie demeuray du tout Immobile & sans force, hormis les bras, que ie maniois encore un peu, & quelque fois qu'on me vouloit changer de chemise il falloit qu'on la couppast sur mon corps, & quand l'on vouloit faire mon lict, il falloit qu'on me portast a une petite couchette ou estant un grand & universel tremblement me saisissoit bien souvent le corps, & le chirurgien craignant que ce tremblement me debilitant par trop, ne me causast la mort vouloit que deux personnes me tinssent jusqu'à ce qu'il m'eust quitté pour m'empêcher de trembler. & pour cela l'on faisoit mon lict seulement de six en six semaines, & i'estois si atténuee que ie ne sentoís point si j'estois sur la plume ou sur le bois, & quelque fois il m'arrivoit des debilitéz si grandes que ie ne pouvois ny parler, ny regarder un peu fixement quelque chose & ie fus en cet estat treize ans tous entiers,

sans quitter le lict, tousjours avec des douleurs si pressantes que l'on ne m'eust sceu toucher, en quelque partie de mon / **481** : corps que je ne jettasse les hauts cris. Ma maladie empira fort a la mort de ma mere de facon que dix mois apres m'estre allictée il me print une grande dissenterie, laquelle augmenta si fort ma fiebvre, ma debilité, mon degoust, mes veilles, & mes douleurs, que les personnes qui me venoient visiter me tenoient pour mortes. Je ne manquay point durant cette maladie de l'assistance des medecins & chirurgiens, parce que ie fus traictée de deffunct Mons^r Pellaut, par Monsieur Landré qui est aussy deffunct, & Monsieur du Chesne Medecin huguenot & Monsieur Cosseau, & par un chirurgien a present deffunct appelle Monsieur Saulger qui m'assista plus que les autres, lesquelz m'ordonnerent & firent divers remedes que ie practiquay comme medecines, potions, & lavements qui furent fort frequents a cause de mon obstruction de ventre. Ilz me donnerent aussy du lait d'asnesse durant quarante deux jours, mais n'en sentant aucun allegement ie delayssay d'en prendre plus. Je fus saignée au bras soixante & douze fois, & quatre fois au front & en un jour on me saigna par deux fois au front, l'on m'appliqua des ventouses aux espauls par trois fois, l'on me fist deux cauterres au milieu de la teste appelés actuels en divers te[m]ps & chascun dura six semaines, l'on me mist au visage des mouches cantharides par deux fois & les sangsues par deux fois & diverses huiles tirrées de divers ingrédients, mesme des chiens, & tous ces remedes n'apporterent aucun soulagement a mon mal. C'est pourquoy tous les medecins me jugerent mortes, & desesperant de ma guerison me firent confesser & communier par trois fois / **482** : pour viatique outre mon ordinaire qui est une fois par mois & toutes les bonnes festes, & a ces trois fois ie fus communiée hors d'heure, & l'on en vint a l'extreme-onction, & les medecins dirent que ie nestois plus capable de medecins ny de medecines, & qu'on pouvoit faire un grand livre de ma maladie & des changements qu'elle avoit fait, & me donnerent liberte de manger ce que ie voudrois & m'abandonnerent, ne scachants plus que me faire. Ilz me conseillerent seullement d'aller a Chanteau pour changer d'air, ou ie fus menée dans une chatrette environ la mi-October de l'année mil six cent dix sept, deux ans & cinq mois environ apres que j'avois esté arrestée au lict. L'on m'y porta sur un lict, & sur le chemin ie fus saisie d'une telle debilité a cause du mouvement de la charrette que l'on pensoit que ie fusse morte ayant perdu la parolle des le midy jusques a dix heures du soir. Je recouvray la parolle sans que le changement d'air m'apportast aucun soulagement, & pour cela Mons^r le curé de St. Victor & Monsieur Saulger me conseillerent de retourner a la ville, & j'y retournay la veille de St. Thomas en decembre de la mesme année mil six cent dix huit, & i'ay demeuré a la ville arrestée au lict encore trois ans & quelques mois apres lesquelz n'ayant point d'amendement de mon mal ie vouldus retourner a Chanteau la vigile de la tressainte Trinité, et ie demeuray a Chanteau l'espace de treize mois, sans remuer ny bouger du lict affligée des mesmes fiebvre, douleurs, oppression d'estomach, degoust, veilles, & debilité comme a la ville. Je fus en cet estat l'espace de six ans deux mois & une semaine, sans sortir du lict, dont les bras / **483** : & les jambes me devindrent decharnéz & menus comme des bastons, & la peau des espauls & du dos se perça en divers endroits, de facon que quiconque me voyoit le soir, disoient qu'ilz ne me verroient pas le matin en vie. Au bout de ces six ans que ie n'avois bougé du lict ie fus saisi d'un redoublem[en]t d'oppression d'estomach, dont ie demuroy quatre iours sans rien manger, sans dormir, & sans parler ce que voyant Monsieur le

curé de Chanteau me communia un jour apres Vespres me iugeant proche de la mort, & envoyant nostre vigneron querir Monsieur Saulger chirurgien en cette ville qui vint me visiter & me saigna au bras un iour de lundi & le sabmedy apres vint de rechef & apporta du baume fin pour frotter & conforter mon corps, & apres la premiere saignée j'eus un grand desvoyement d'estomach & un vomissement qui me fist ietter a grosses gorgées une incroyable quantité d'eaux vertes & ameres, de quoy ie me sentis quelque peu soulagée, & huit iours devant la feste de Magdeleine de l'année mil six cent vingt un, ie commençay a me remuer un petit, & ie fus portée en chaire par quatre personnes pour ouyr la messe a l'Eglise de nostre paroisse de Chanteau. Apres ie demeuray a Chanteau l'espace de trois ans & quelques mois Sans me pouvoir ayder de mes Jambes pour marcher, & estois portée en chaire a l'Eglise pour y ouir la messe & au retour lon me mettoit dans le lict, de facon que quoy que ie ne fusse plus dans cet estat de mort, neanmoins ie ne recouvray ny les forces, n'y l'appetit, ny le sommeil. J'avois les jambes si froides que ie ne les pouvois eschauffer, mesme en la plus grande chaleur / 484 : d'esté. Pour cela Monsieur Saulger m'apporta diverses huiles & m'en frotta les jambes, mais je m'en sentis aucun soulagement, aussy Monsieur Candré medecin me dit qu'il ne me falloit point esperer de guerison de mes jambes parce que laes, maladie avoit pris son habitude en cette partie la. Et ayant demeuré a Chanteau l'espace de quatre ans et demy ou environ, voyant si peu d'amendement a mon mal, ie fis resolution de retourner a la Ville, & l'année mil six cent vingt trois environ la feste de St. Barnabé ie me fis conduire a Orleans, mais mes Incommodités ne me quitterent point, ny ma fiebvre lente, mes veilles, mon degoust, mon oppression d'estomach, mes douleurs, les froidures de mes jambes, & la debilité de tout mon corps, avec de grandes inquietudes a cause de mon oppression, ne pouvant demeurer ny debout, ny assise, mais la fiebvre venant a s'accroistre en l'an mil six cent vingt quatre au mois de mars elle me tint au lict jusques a la St. Jehan au mois de juin & environ la St André il me survint une nouvelle defluxion au bras & a la main gauche, accompagnée de tumeurs & inflammation en cette partie avec une grande debilité. Ce mal me dura deux moys, ayant la main bandée, apres lesquelz l'enfleure & l'inflammation me quitterent mais non pas la debilité. Outre cela en la[n] mil six cent vingt six au mois de May la fiebvre, & la premiere maladie avec tous les susditz accidens me reprindrent, me remettant au lict jusques a la veille de la Nostre dame de la my-Aoust que ie me levay & commençay a sortir du lict. Davantage en l'an mil six cent vingt six environ le treiziesme du mois d'Octobre / 485 : il me print un mal a la gorge & a la langue qui m'empeschoit de rien avaller & une grande douleur de teste que ie pensois estre une aposteme. Je fus saignée deux fois sur la teste, & ventousé une fois, l'on m'appliqua des sangsues, l'on ne mist des emplastres sur la teste, & sur les temples, & ie demeuray ainsi jusques a la Conception nostre Dame quand ie sortis du lict, & mes maux me donnerent un peu de relasche sans que les susdites incommoditez de fiebvre lente, veilles, degoust, douleurs, oppressions d'estomach & debilité me quitassent. L'espace de trois ans & demy ou environ apres que je fus revenue de Chanteau; & depuis l'an mil six cent vingt sept au mois de mars Je ne prins plus aucune medecine jusques a ma derniere guarison miraculeuse. L'an mil six cent vingt sept au mois de Septembre me voyant si jncommodée n'ayant receu aucun soulagement des remedes humains, Je fus exortée par Messire René leberge Vicair de St. Paterne qui avoit esté Vicair de St. Georges de me vouer au Bienheureux François

de Salles par les merites duquel Dieu a fait & operé plusieurs miracles que i'avois entendu de mes voisines. Le creus son conseil, & ie pris resolution d'aller faire une Neufvaine a la Visitation, a ce Bienheureux, & ie dis a ma sœur quand nous serons revenues des vendanges ie veux faire une neufvaine a la Visitation pour obtenir ma guarison, & incontient apres ie me sentis grandement soulagee, & ie commençay de marcher avec deux potences en mes mains, & a monter & descendre les degrez appuyée sur mes potences & estant revenue de Chanteau j'allay par deux ou trois fois a la Visitation pour y faire ma neufvaine, mais ie ne peux pas / 486 : y entrer a cause de la foule du peuple qui y estoit. C'est pourquoy ie differay d'y aller Jusques environ la pentecoste de l'année mil six cent vingt neuf, & cependant ie rencontrois bien souvent la veufve poirier qui me disoit quand sera que ie verray vos bequilles pondues au tableau du Bienheureux Francois de Sales, & ie luy respondois, je vis en esperance que vous les y verréz quelque jour quand la foule du peuple sera un peu escoulée. Depuis en cette année mil six cent vingt huit la nuit devant le dimanche d'apres l'Ascension de Nostre Seigneur dormant ie fis un beau songe. Il m'estoit advis que iestoie devant le tableau de s^t Francois de Sales a la Visitation & que j'avois laissé la mes bequilles, & que ie cheminois fort librement & gayement. Le me resveillay, & resveillay ma sœur, & luy racontay mon songe dont elle fust grandement resiouye, et m'exhorta de faire bien tost ma neufvaine, & toute la semaine suivante j'eus tous-jours cette pensée & intension d'aller faire la neufvaine a la Visitation, & ie dis a ma sœur c'est a ce coup icy qu'il faut que j'aille a la Visitation pour faire ma neufvaine au Bienheureux François de Sales, & vous verréz que nostre Seigneur me fera la grace que j'iray a la grande procession du St. Sacrement de la feste-Dieu sans bequilles. Le Dimanche de pentecoste ensuivant, j'allay a confesse a Messire Claude le choq Curé de nostre paroisse d St. Georges, & ie luy dis ma vision & mon intention de faire ma neufvaine au Bienheureux Francois de Salles lequel m'exhorta d'avoir bonne intention en cette affaire, & je lui dis que j'avois desir de guerir pour servir plus librement a Dieu & pour soulager ma sœur en la Charge du mesnage / 487 : & il me conseilla de demander un prbre a la Visita[tion] pour celebrer la messe les neuf jours suivant de ma neufvaine pour moy. Mais ma sœur ne cognoissant point de prbres a la Visitation, alla prier Monsieur Pierre le bouc, Vicaire de St. Paterne qu'il lui pleust faire celebrer la sainte messe pour moy a l'honneur du Bienheureux Francois de Sales neuf jours durant; & Madame Saintonge me conseilla de faire la neufvaine en trois personnes en honeur de la tressainte Trinité. donc le Jeudy apres la Pentecoste ie commençay ma neufvaine a la Visitation a l'honneur du Bienheureux Francois de Sales avec ma sœur et un jeune estudiant appelé Marin contadeur, faisant celebrer, & escoutant la s[ain]te Messe dite par le susd[it] prbre, & aux trois premiers jours de ma neufvaine je sentis de tres grandes douleurs aux reins & a tous les membres, mais le quatriesme jour ie commençay a me bien porter, & tous les autres jours j'allois augmentant en santé de bien en mieux, & le iour devant la feste-Dieu ie dis a mes voisines, vous verréz que demain Dieu me fera la grace par les merites & intercession du Bienheureux Francois de Sales que j'iray a la procession sans bequilles. & le iour de la feste-Dieu ie me levay a cinq heures du matin contre ma coustume qui estoit de me lever a neuf heures, & ie m'en allay a la Visitation ou jouy quatre messes devant le tableau du Bienheureux st. Francois de Sales a deux genoux sans bequilles & sans me lasser & sans m'appuyer aux bequilles & les tenir soubz les bras & quand

ie me levois j'avois de grandes douleurs au corps & j'ahannois grandement, & partant de la Visita[tion] ie dis a ma sœur ie n'ay plus que faire de mes bequilles puis j'alloy a la Confession & a la Communion a ma / **488** : Paroisse, en apres ie laissoy toutes mes deux bequilles a la maison, & allay a la procession du st. Sacrement tenant fort peu & m'appuyant legerement sur les bras de ma sœur & ie parachevay la procession du st. Sacrement qui est fort longue & dure pres de deux heures sans m'asseoir ou me reposer & estant revenue ie n'estois pas grandement lasse, ou auparavant faisant tant soit peu de chemin ie me sentoie si abbatue qu'il me falloie coucher a terre, ou sur le lict. & le jour mesme i'alloy ouyr le sermon aux Religieuses Carmelites & de la a la benediction du st. Sacrement a l'Eglise des peres Jacobins, & le soir ie souppay avec bon appetit, & la nuict suivante ie reposay d'un bon sommeil, & le lendemain qui estoit le vendredi & le dernier de ma neufvaine ie me levay avec intention d'aller a la Visitation pour accomplir ma neufvaine au Bienheureux Francois de Sales, & Jncontinent ie me trouvay toute delivrée de mes douleurs de reins, de la foiblesse de ma main gauche, & de ma grande debilité de jambes, & ie m'entis si forte, si saine, & gaillarde qu'il ne me sembloie pas d'avoir iamais eu de mal ny d'Jncommodité. Je partis de la maison avec ma sœur portant mes bequilles a la main, non pas pour m'appuyer sur Jcelles mais pour les pendre au tableau du Bienheureux st. Francois de Sales en recognoissance de la guerison de tant de maux & d'une maladie si longue & Jnveterée que les medecins & tout le monde avoit jugé incurable, de laquelle par la grace de Dieu ie fus si parfaitement guerie, que de toutes ces Jncommodités de teste, d'estomach, de bras, de jambes, de ces oppressions asthmatiques, enfin de tout tant d'accidens, & maux particuliers que j'ay souffert si long temps en toutes les parties de mon corps, Il ne / **489** : m'en est demeuré ny sentiment, ny foiblesse, ny Jncommodité aucune. Je ne scay pas alleguer en particulier les raisons que j'ay de croire que cette guerison soit miraculeuse, mais sachant l'estat auquel j'estois durant ma maladie, & sentant celuy auquel ie me retrouve a present, & sachant en ma conscience que ie n'ay usé d'autre remede que de me vouer au Bienheureux st. Francois de Sales, & ayant resenty en ma personne les effects de son assistance au msme moment ou j'eus la pensée & la resolution d'implorer son intercession ie suis si Certaine & assurée quil ma obtenu cette guerison par un effect miraculeux qu'il n'y a que Dieu seul qui me la puisse faire Jmaginer autrement. Pour cela J'attachay mes potences aupres de son tableau dans l'Eglise de la Visita[tion] & les Religieuses qui me cognoissoient fort bien me voyant en une si parfaicte santé & usage de tous mes membres recogneurent la grandeur du miracle que Dieu & le Bienh[heureu]x st. avoient operé en moy, & chanterent le Te Deum laudam[us] en action de grace. Dèz lors ie me suis mieux portée que Jamais comme ie fais encore a present & ma santé miraculeuse a Confirmé ceux qui en ont esté Jnformés en la creance que ce Bienheureux est un grand st. devant Dieu comme ie le croy.

B) Témoignage de Catherine Jean

Ce témoignage, qui date du 15 novembre 1731, ouvre les dépositions du procès canonique, instruit à Paris, consacré aux nouveaux miracles attribués à l'intercession de Vincent de Paul depuis la béatification du personnage, le 13 août 1729⁶³. Douze autres personnes vont encore être interrogées sur la guérison subite dont Catherine Jean a été la bénéficiaire⁶⁴. Contrairement à ce que l'on voit dans l'enquête orléanaise, le miracle n'est plus présenté sous la forme d'un récit ininterrompu. Il est concerné par quinze des vingt-deux questions d'un interrogatoire dont les premiers six items ainsi que le dernier sont consacrés, comme à Orléans, à l'identification et à la fiabilité de la personne interrogée. Catherine Jean, âgée de 69 ans, est ainsi la fille de « Gaspard Jean compagnon rotisseur et de Françoise Lavande [...] presentement decedez » ; elle a été « fille de chambre dans ma jeunesse ensuite j'ai gagné ma vie en travaillant aux dentelles et presentement n'ayant pas assez bonne vue pour ce metier je m'occupe à filer ; je n'ai point de bien de patrimoine mais par la grace de dieu je n'ai jamais mendié et la providence m'a toujours soutenue ; je suis fille et je n'ai jamais été mariée ; j'ai été baptisée en la paroisse de s^t. Nicolas des champs et je demeure sous la paroisse de s^t. Eustache rue s^t. Joseph chez Madame de Roussillon » (art. 2). Comme Jeanne Godefroy, la miraculée sait apposer sa signature à la fin du témoignage. N'ayant « jamais eu aucune affaire criminelle », jamais excommuniée (art. 4-5), Catherine Jean se confesse et communie « tous les ans et même beaucoup plus souvent dans l'église de s^t. Joseph qui est succursale de la paroisse de s^t. Eustache ». Elle précise que « lorsque je vais a confesse et que je communie il y a beaucoup de personnes dans lad. Eglise de s^t. Joseph mais je scais point leurs noms parce que l'attention que je dois aux sacremens que je vais recevoir ne me permet pas de les considerer assez particulièrement ; je me suis confessé et j'ai communie le premier Dimanche du present mois de novembre en lad. Eglise de s^t. Joseph » (art. 3). Bien consciente « del'importance du serment » qu'elle a prêté auparavant (« je scai que quand on jure sur les saintes Evangiles il faut dire la verité »), elle affirme également

63. AAV, Congr. Riti, 2232, f° 61v-70. Nous citons ce témoignage d'après les minutes originales de l'enquête conservées aux Archives Historiques de la Congrégation de la Mission, Paris, Fonds Saint Vincent de Paul, dossier 16.1, *Original-minute de la procédure faite à Paris du 24 septembre 1731 au 24 avril 1733 dans la cause de canonisation de Saint Vincent de Paul à l'effet de constater les miracles opérés pour son intercession depuis que Rome l'avait mis au nombre des bienheureux*, folios sans pagination. Mes remerciements vont à Lâm Phan-Thanh, archiviste de la congrégation, pour m'avoir rendu possible l'accès à ce document.

64. Outre un médecin et la sœur de la charité qui a donné le conseil d'invocation, il s'agit exclusivement de voisins de la miraculée, cinq hommes et cinq femmes, appartenant, pour la plupart, à des familles d'artisans, ou exerçant des métiers du textile (une blanchisseuse, la veuve d'un tourneur, un maître cordonnier etc.).

n'avoir «jamais été instruite par personne ni de vive voix ni par écrit de quelle manière je dois déposer» (art. 1 et 6). De même, «je n'ai été sollicité par qui que ce soit pour publier ma guérison et l'attribuer a un miracle» et «je n'ai jamais reçu aucun présent et on ne m'en a jamais offert ni on ne m'a fait aucune promesse pour m'engager a publier et a déposer que j'aie été guérie miraculeusement» (art. 22).

Les autres questions de l'interrogatoire concernent le miracle ainsi que le culte qui l'a rendu possible. Pour procéder en concordance avec le témoignage de Jeanne Godefroy, nous les documentons ici intégralement, encore que les réponses ne soient pas sans certaines répétitions. Deux des questions sont de nature plutôt théorique, questionnant le témoin sur la définition même d'un miracle et sur la nature du «bruit» répandant la nouvelle des vertus de Vincent de Paul et des merveilles qui lui sont attribuées (art. 9 et 21). L'une des questions (art. 14) comporte un complément, une question posée spontanément par l'un des deux subdélégués de la congrégation des Rites instruisant le procès.

Ad septimum interrogatorium respondit avant ma guérison je ne connoissois pas le Bienheureux Vincent de Paul et je ne l'ai connue que par le moien d'une sœur des filles de la charité qui me dit le dimanche de l'octave de la feste de s^t. Laurent de l'année mil sept cent vingt neuf que je suis entrée dans lad. Eglise de s^t. Lazare pour y entendre la grande messe [:] y a-t-il longtemps que vous etes incommodée, que vous etes dans l'etat ou vous vous trouvez [?] A quoi je lui ai repondu qu'il y avoit deux ans. Alors cette bonne sœur me dit [:] il y dans cette Eglise le corps du Bienheureux Vincent de Paul, voici une belle occasion pour etre guerie si dieu le veut. Commencez une neuvaine en l'honneur du Bienheureux et vous eprouverez l'efficace de son intercession. Et aiant marqué une parfaite conscience en ce qui me disoit lad. sœur de la charité elle me conduisit / : sur la tombe du Bienheureux Vincent de Paul qui etoit pour lors au milieu du chœur de lad. Eglise de s^t. Lazare ou etant j'adressai une priere au seigneur. Je lui demandai une guérison par l'intercession de son serviteur le Bienheureux Vincent de Paul, apres laquelle priere je me suis trouvée guerie entierement lorsque je me suis relevée de dessus lad. tombe. J'ai continué ma neuvaine en lad. Eglise de s^t. Joseph a cause de la proximité de l'Eglise et le dernier jour de ma neuvaine j'ai été en lad. Eglise de s^t. Lazare remercier dieu de la guérison qu'il m'a accordée par l'intercesssion du Bienheureux Vincent de Paul. Et depuis ma guérison j'ai été et je continue d'aller tous les mois une fois en lad. Eglise de s^t. Lazare pour rendre grace a Dieu de la guérison qu'il lui a plu de m'accorder par l'intercession de son serviteur le Bienheureux Vincent de Paul.

Ad octavum interrogatorium respondit j'ai une tres grande devotion au Bienheureux Vincent de Paul et j'ai son tableau chez moi. Je desire ardemment sa canonisation.

Ad nonum interrogatorium Respondit je scai ce que c'est qu'un miracle. Un miracle est une chose qui est au dessus des forces de la nature et qui est produite par la toute-puissance de Dieu, mais je ne connois pas la difference qu'il y a entre grace et miracle, cela etant au-dessus de ma portée. Laquelle difference a été expliqué [sic] a Catherine Jean par monseigneur Eveque de Bethléem, juge subdelegué.

Ad decimum interrogatorium respondit je n'ay point vu que Dieu ait opéré par l'intercess-

sion du Bienheureux Vincent de Paul d'autres miracles que celui qu'il a opéré en ma personne ; j'ai seulement entendu dire qu'il en a dû opéré [*sic*] d'autres par l'intercession du Bienheureux Vincent de Paul mais je ne les connois pas en particulier et je ne scai pas de quelle nature ils sont.

Ad undecimum interrogatorium respondit j'ay été attaquée d'apoplexie qui a été suivie d'un tremblement universel des membres de mon corps / : et d'une paralysie qui m'a pris principalement du cote gauche. C'est en l'année mil sept cent vingt sept que j'ai été attaquée de cette maladie. A l'égard du mois et du jour je ne m'en ressouviens pas précisément mais c'est aux environs du jeudy d'avant le careme. Je ne connois pas la cause de ma maladie, il n'y a point eu d'autres accidens ni symptomes de ma maladie que ceux que j'ai dit cidessus.

Ad duodecimum interrogatorium respondit ma maladie a duré pendant plus de deux ans augmentant plutot que de diminuer. Je n'ai pris aucun remede pendant ce temps la mais j'ai été seulement saignée deux fois avant mon accident a cause de quelques vertiges a quoi j'étois sujete.

Ad decimum tertium interrogatorium Respondit j'ai déjà dit que je n'ai pris aucun remede pendant la durée de ma maladie.

Ad decimum quartum interrogatorium respondit je n'ai pris aucun remede pendant tout le temps de ma maladie. *Dicta Catharina Jean interrogata a Reverendissimo Dicto Domino Episcopo Bethleemitano Judice delegato quare nullum suscepit medicamentum per tempus infirmitatis qua correpta fuit respondit* je n'ai pris aucun remede parce que M^r Delespine medecin que j'ai consulté sur ma maladie m'a assuré qu'elle estoit incurable et qu'il n'y avoit rien a y faire et il ne l'a assuré qu'apres un serieux examen de ma personne et de l'état de ma maladie.

Ad decimum quintum interrogatorium respondit le quatorze aoust de l'année mil sept cent vingt neuf, jour de Dimanche dans l'octave de s^t Laurent je fis resolution d'aller a l'église paroissiale de St. Laurent pour y paier le droit annuel d'une confrairie ou ma mere m'avoit enrollée dans mon jeune age. je sortis de ma chambre a six heures du matin appuïée sur mon baton etant si faible qu'a peine pouvois je me trainer. et tremblante de tous les membres de mon corps surtout de la tete qui estoit extremement agitée je trouvois a la porte de ma / : maison Madame Marquet appelée Jeanne fifre qui touchée de compassion de me voir dans ce miserable etat me dit que je n'y pensois pas de m'exposer dans un tel etat a sortir et que je risquois de me tuer. elle fit ce qu'elle put pour me persuader de rentrer dans ma chambre, je continuai cependant mon chemin mais avec une difficulté infinie, et je mis deux heures entieres avant d'arriver devant l'église de s^t Lazare qui est sur le chemin de s^t Laurent, quoique cette Eglise de s^t Lazare ne soit pas éloignée d'un quart d'heure de chemin pour une personne qui se porteroit bien de la rue de s^t Joseph d'où j'étois partie. Etant arrivée devant lad. Eglise de s^t Lazare, et me trouvant extremement fatiguée craignant de ne pas arriver a temps a s^t Laurent pour y entendre la grande messe quoique s^t Laurent soit très voisin de s^t Lazare, j'entrai dans lad. Eglise de s^t Lazare pour y entendre la grande messe qu'on venoit de commencer a huit heures. j'allay me placer les filles de la charité qui assistoient en grand nombre a cette messe. Une de ces bonnes sœurs que je ne connoissois pas alors mais que j'ai scu depuis s'appeller Marie Madeleine Delamarche me voiant dans un si pitoiable etat tremblante de tout le corps me fit assoir aupres d'elle pendant la messe et apres la messe me dit [:] il me semble que

vous etes bien incommodée. je lui repondis que oui et qu'il y avoit plus de deux ans que j'étois paralysée et que j'avois cet horrible tremblement. alors cette bonne sœur me dit voici Mademoiselle une belle occasion d'être guérie si Dieu le veut. il y a dans cette Eglise le corps du Bienheureux Vincent de Paul commencez une neuvaine en son honneur et vous éprouverez l'efficace de son intercession allez sonner la clochette afin qu'on vous ouvre la porte du chœur pour aller faire votre prière sur son tombeau qui est au milieu du chœur car le corps du bienheureux n'étoit pas encor [sic] élevé de terre. mais comme je lui dis que je ne scavois pas les etres de cette Eglise elle prit la peine de me f[ai]re ouvrir la porte du chœur et me conduisit pardessus les bras sur le tombeau du Bienheureux. J'avois peine a marcher seule, et j'y allois avec difficulté toute courbée appuyée d'un côté sur mon baton et de l'autre sur le bras de lad. sœur et tremblante toujours de tous les membres de mon corps d'une manière effroyable. Etant arrivée aud. tombeau / : du bienheureux, je me prosternai comme je pus et plein de confiance aux merites de ce Bienheureux, je demandai a Dieu par son intercession la guérison de mon tremblement et de ma paralysie et je me souviens que je dis ces mots [:] mon Dieu guérissez moi de ma paralysie spirituelle et corporelle cependant que votre volonté soit faite, Sancte Vincente ora pro nobis. La bonne sœur Delamarche se mit aussi a genoux pour demander pour moi au Bienheureux ma guérison, mais comme elle étoit portière elle entendit qu'on clochetoit a la porte de leur communauté qui est toute proche et se leva tout aussitôt pour y aller. Après la courte prière que je vins de dire je commencai neuf Pater et neuf Ave mais avant que de les avoir achevés je me trouvay entièrement et parfaitement guérie. Dans le même instant mes forces étant revenues en un moment mes tremblemens et ma paralysie s'évanouirent et je me levai seule sans baton et sans appui librement droit comme un I sans le secours de personne. je mis mon baton sous mon aisselle et comme je me trouvay seule dans l'Eglise de s^t Lazare ou on ne disoit plus de messes, j'en sortis pleine de joie et de reconnaissance envers Dieu et envers le Bienheureux Vincent mon puissant intercesseur. Comme je ne connoissois personne dans s^t Lazare ni dans le voisinage de s^t Laurent je m'en allai paier ma confrairie; je m'en retournai d'un pas haté dans ma paroisse de s^t Eustache a mon habitation de la rue s^t Joseph ou j'arrivai en peu de temps. Des que je fus arrivée dans lad. rue les voisins et les voisines qui me virent de loin revenir droite comme un I d'un pas ferme et haté sans tremblemens tenant mon baton levé furent dans une si grande surprise qu'ils se demanderent les uns aux autres [:] Est-ce Mad^{lle} Catherine Jean [?], qu'ils avoient peine a se persuader que ce fut moi, entr'autres Mad. Marquet qui disoit [:] est ce que je dors est ce que je reve est ce la Mad^{lle} Jean que j'ai vue ce matin sortir toute paralysée tremblante [...] de tous les membres de son corps [?] Mad^e leboeuf ma sœur aînée me voiant venir si parfaitement guérie et marcher sans tremblement droite et sans aucun appui de baton me dit [:] est ce toy ma sœur qui étois / : depuis si longtemps courbée et tremblante et appuyée sur ton baton [?], Te voila comme une reine le baton a la main, d'où viens tu donc [?], comment es tu guérie [?], est ce toy [?] Je lui repondis [:] vous ne vous trompez pas, c'est moi-même je suis Catherine Jean qui étois depuis si longtemps paralysée et tremblante de tout mon corps. Dieu m'a guérie par l'intercession du Bienheureux Vincent de Paul dont le corps est enseveli a s^t Lazare. Tous les autres voisins et voisines et tout le quartier furent pareillement surpris de ma prompte et parfaite guérison et ils me demandoient par quel miracle j'avois été guérie et je leur

disois que c'est par l'intercession du Bienheureux Vincent de Paul qui est a s^t Lazare, et depuis ce temps la la devotion envers ce Bienheureux s'est fort étendue en notre quartier. Monsieur le medecin L'espine me vint voir deux ou trois jours apres ma miraculeuse guerison et il fut fort surpris de me trouver parfaitement guerie et je l'accompagnai d'un pied ferme et d'un pas haté du plus haut étage de la maison sans aucune difficulté. Je fus si parfaitement guerie que je ne me suis pas appercus [*sic*] d'aucun reste de tremblement meme leger ni d'aucun reste de ma paralisie ni de mon apoplexie ni de mes foiblesses, et je me suis beaucoup mieux portée que je ne me portois avant mes attaques. Je suis persuadée que c'est un vrai miracle que Dieu a opéré en moi par les merites du Bienheureux Vincent. Quoique je fusse parfaitement guerie dans un instant je continuai cependant ma neuvaine dans lad. Eglise de s^t Joseph a cause de la proximité de l'Eglise et je revins le neuvième jour sans aucun apui [*sic*] au tombeau dud. bienheureux tenant mon baton sous l'aisselle et offrant un cierge en action de grace. Je le remis au sacristain de lad. Eglise de s^t Lazare avec mon baton. Ce baton est suspendu aupres de la chasse du Bienheureux Vincent proche le tableau de ma guerison. Tous ceux qui ont été temoins de ma maladie / : et qui ont vu ma guerison l'ont regardée comme un grand miracle et je n'ai entendu dire a personne que ce n'en fut pas un tres grand. depuis ce temps Je marche librement sans le secours d'aucun baton ni aucun autre appui.

Ad decimum sextum interrogatorium Respondit je n'ai point invoqué d'autres saints que le Bienheureux Vincent de Paul pour obtenir ma guerison.

Ad decimum septimum interrogatorium Respondit ma guerison miraculeuse a été operée dans un instant et il m'auroit été impossible de ne m'en pas apercevoir. Monsieur de l'Espine qui est le seul medecin que j'aie vu a reconnu apres ma guerison qu'elle étoit miraculeuse ce qui a été pareillement reconnu par toutes les personnes de ma connoissance dont une bonne partie qui m'avoient vu dans le pitoiable état ou j'étois le jour meme que j'allay a l'Eglise de s^t Lazare et les autres jours precedens [et qui] ont été surpris [*sic*] par la promptitude de ma guerison qu'ils ont regardée comme un miracle.

Ad decimum octavum interrogatorium Respondit ma guerison est si parfaite que depuis ce temps je n'ai ressenti aucune atteinte de la maladie dont j'ai été attaquée. Je n'ai eu aucun tremblement des membres de mon corps et j'ai toujours marché librement depuis ma guerison sans aucun baton ni sans aucun autre appui.

Ad decimum nonum interrogatorium Respondit ni avant ma guerison, ni dans l'instant meme d'icelle il ne m'est survenu aucune crise ni sueur a quoi on puisse l'attribuer et elle ne peut l'être qu'a un miracle que Dieu a operé par l'intercession du Bienheureux Vincent de Paul.

Ad vigesimum interrogatorium Respondit j'ai toujours cru que ma guerison étoit miraculeuse et toutes les personnes qui me connoissent et qui m'ont vu dans le pitoiable état ou j'étois n'ont attribué ma guerison qu'a un miracle.

Ad vigesimum primum interrogatorium Respondit le bruit de ma guerison s'est repandu tout d'un coup dans mon quartier et ce bruit ne doit son origine qu'a la certitude et a la verite de cette guerison. ce bruit subsiste encor et il y a lieu de croire qu'il augmente plutôt / : que de diminuer. Je n'ai jamais rien entendu dire qui puisse donner la moindre attente au miracle operé en ma personne.

«Loca Infesta»
Faire face aux fantômes
*dans l'évêché d'Olomouc (1703-1755)*¹

Ádám MÉZES

*«nihil potest in spiritus elementum ignis»*²
(Petrus Thyraeus, 1598)

En 1674, Christof Englisch, un habitant de Lichtewerden (actuellement Světlá Hora), un village dans la Haute-Silésie, est mort et fut enterré dans un cimetière local. Cependant, son histoire ne s'arrête pas là³. Peu de temps après les funérailles, les autres habitants commencent à éprouver des troubles nocturnes, lesquels ont duré plusieurs mois. Ils étaient effrayés et harcelés par un fantôme, au point d'avoir peur d'enterrer leurs morts dans ce même cimetière. Tous les moyens pieux qu'ils ont employés pour se protéger contre ces attaques se sont avérés inutiles et la communauté a demandé au consistoire de l'évêché d'Olomouc d'intervenir. Le consistoire a pris contact avec Freudenthal (actuellement Bruntál), le centre de la région à laquelle ce village appartenait, et a ordonné au doyen Eberhard Cronenberger de mener une enquête sur ces événements. Le doyen a recolté des témoignages sur les attaques nocturnes et sur la vie du mort. Selon certains, Englisch n'avait pas mené une vie tout à fait honorable.

Les témoignages évoquent une suspicion envers Englisch, ce que le doyen cherche à vérifier en faisant exhumer et examiner le corps. Vingt-sept semaines après son enterrement, le cadavre a d'abord été examiné par le fossoyeur de Freudenthal, qui refuse de toucher le corps avec ses

1. Article traduit de l'anglais par Eva Yampolsky.

2. Petrus Thyraeus, *Loca Infesta, Hoc Est: De Infestis Ob Molestantes Daemoniorum et Defunctorum Hominum Spiritus, Locis*, Köln, 1598, p. 192.

3. A. Schmidt, «Ein Dokument Zur Geschichte Der Schlesische Hexenprozesse », *Zeitschrift Für Geschichte Und Kulturgeschichte Österreichisch-Schlesiens*, 2, 1907, p. 193-194, spéc. p. 193-94.

mains. Il décide plutôt d'attacher une lame de fer à une longue barre puis, en se penchant vers le fond de la tombe, il fait des incisions sur le cadavre. Aucun sang ne coula de ces incisions. Le doyen fut satisfait de ces résultats et a invité un second fossoyeur plus expérimenté de Fridland (actuellement Břidličná), lequel a tout simplement sauté dans la tombe, retourné le cadavre avec ses propres mains et a fait des incisions sur le dos avec un instrument en fer semblable à une faucille. Du sang frais coula de ces incisions, la chair était d'une vive couleur rouge et n'avait pas d'asticots.

À partir de ces preuves, le doyen a conclu que le corps ne méritait pas de rester dans une terre consacrée. En présence de plusieurs autorités cléricales et laïques, de gardiens et d'une grande foule de gens, les fossoyeurs ont sorti le cadavre de la tombe et l'ont jeté par-dessus le mur du cimetière. Par ce geste, ils l'ont rendu à l'autorité des juges séculiers, lesquels l'ont condamné à être brûlé au bûcher. Le bourreau de Freudenthal a placé le cadavre sur une traineau et l'ont amené sur une falaise à la frontière de Lichtewerden. Dans ce *no man's land*, le corps fut brûlé jusqu'aux cendres avec le cercueil, les brancards et tous les instruments utilisés pour l'exhumation. Le bourreau a enterré les cendres dans une fosse préparée à cet effet, et il a versé la terre de la tombe dans un ruisseau à proximité. La tombe vide a été remplie de pierres, afin que personne ne puisse plus jamais y être enterré.

*

La procédure à laquelle le corps de Englisch a été soumis n'était pas un événement unique car, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, les autorités laïques et ecclésiastiques de la région frontalière montagneuse entre la Moravie et la Silésie devaient faire face à des cas similaires⁴. Bien que d'autres régions

4. Voir, entre autres, Daniel Wojtucki, *Magia Posthuma – Procesy i Egzekucje Zmarłych Na Śląsku i Morawach w XVI-XVIII Wieku*, Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT, 2022; Jan Bombera, «Posmrtná Magie Na Libavsku», in Josef Bezděčka, Rudolf Zuber, and Jan Bombera (éds.), *Z Dobrých Letů Na Koštěti*, Moravský Beroun, 2000, p. 38-55; Karen Lambrecht, «Wiedergänger Und Vampire in Ostmitteleuropa – Posthume Verbrennung Statt Hexenverfolgung?», *Jahrbuch Für Deutsche Und Osteuropäische Volkskunde*, 37, 1994, p. 49-77; Karl Berger, «Zum Hexen- Und Vampyrglauben in Nordmähren», *Zeitschrift Des Vereines Für Die Geschichte Mährens Und Schlesiens* 8/1-2, 1904, p. 201-224; Ferdinand Bischof et Christian d'Elvert, *Zur Geschichte Des Glaubens an Zauberer, Hexen Und Vampyre in Mähren Und Österreichische Schlesien*, Schriften Der Historisch-Statistischen Section Der k.k. Mährischen Schlesischen Gesellschaft Zur Beförderung Des Ackerbaues, Der Natur- Und Landeskunde 12, Brünn, Rudolf Robrer's Erben, 1859.

en Europe aient, elles aussi, fait l'épreuve de différents types de morts rebelles, la Moravie (avec la Grèce, la Pologne et la Hongrie) s'est enracinée dans l'imaginaire européen de l'époque, comme étant l'une des régions la plus infestées par ces types de morts⁵. Cette image fut figée durant les années 1730, lorsqu'un rapport d'une autopsie chirurgicale portant sur des vampires serbes dans la région frontalière de Habsbourg du sud a produit un petit événement médiatique en Europe⁶, et les discussions qui en ont résulté à propos de ces vampires du sud ont également assimilé les récits sur les morts vivants de la Moravie. Or, du point de vue de la pratique juridique, ces deux traditions de revenants de la Monarchie de Habsbourg ont suivi deux voies distinctes.

Désignés dans les sources locales moraviennes et silésiennes comme étant des fantômes (*Gesperst*, [*Polter-*]*Geist*, *spectrum*), ces morts nuisibles provenaient, selon l'opinion publique, de personnes qui sont mortes dans le péché, principalement des sorcières⁷, des hérétiques, des suicidés, et de ceux qui sont morts sans obtenir les derniers sacrements. Comme dans le récit d'Englisch, parmi leurs activités nuisibles typiques, ces figures provoquaient un désordre général dans leurs anciennes communautés, elles faisaient peur aux gens avec des bruits, des apparitions, tout en produisant des maladies autant chez les humains que parmi le bétail.

Bien qu'on trouve dans les sources historiques des cas occasionnels d'action officieuse, les morts nuisibles dans la Moravie du Nord et la Haute-Silésie ont typiquement fait l'objet d'enquête par les prêtres locaux

5. Voir, par exemple, Augustin Calmet, *Traité Sur Les Apparitions Des Esprits et Sur Les Vampires, Ou Les Revenans de Hongrie, de Moravie Etc.*, Paris, 1746.

6. Sur l'histoire de ce débat, voir notamment: Gábor Klaniczay, «The Decline of Witches and the Rise of Vampires under the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy», in Karen Margolis (éd.), *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 168-189; Klaus Hamberger (éd.), *Mortuus Non Mordet: Dokumente Zum Vampirismus 1689-1791*, Vienne, Turia & Kant, 1992; Claude Lecouteux, *Histoire Des Vampires: Autopsie d'un Mythe*, Paris, Imago, 1999; Thomas M. Bohn, *Der Vampir. Ein Europäischer Mythos*, Köln/Weimar/Vienne, Böhlau, 2016. Pour une analyse plus approfondie de l'environnement local des cas de vampires et de moroi dans le sud, voir : Ádám Mézes, «Georg Tallar and the 1753 Vampire Hunt: Administration, Medicine and the Returning Dead in the Habsburg Banat », in Éva Pócs (éd.), *The Magical and Sacred Medical World*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2019, p. 93-137 et Ádám Mézes, «Vampire Contagion as a Forensic Fact – The Vampires of Medveđa in 1732», *Historical Studies on Central Europe*, 1/1, 2021, p. 149-176.

7. Nous avons traduit systématiquement par «sorcière» le terme anglais «witch» qui, lui, n'est pas genré. Dans la plupart des occurrences, il faut entendre ici les sorcières et les sorciers [NdT].

et les doyens de l'évêché catholique d'Olomouc, en coordination avec les tribunaux séculiers locaux inférieurs. L'enquête elle-même avait pour objectif de déterminer si la personne en question a effectivement mené une vie de péchés et si son cadavre manifestait, en effet, des signes d'un manque inhabituel de putréfaction, tels que la flexibilité des membres, une couleur vive de la peau, et la présence du sang liquide dans le corps. Au cours de la période moderne, l'inspection du cadavre a été confiée à différents experts du corps humain, tels que les fossoyeurs et les bourreaux. Les autorités avaient plusieurs moyens pour combattre cette affliction, la messe pouvait être célébrée au nom du mort, et des bénédictions et des exorcismes pouvaient être faits auprès d'une tombe suspecte. Or, si suffisamment de preuves étaient récoltées contre le défunt, ce cadavre coupable pouvait être enlevé du cimetière et enterré en dehors de la terre consacrée. En dernier recours, la commission pouvait aussi décider de l'«exécution» et de la totale destruction du cadavre, afin de mettre un terme définitif au problème.

L'identification des fantômes moraviens/silésiens, tout comme celle des sorcières, des démoniaques et des saints vivants, est une procédure de discernement hautement corporelle et intrusive, laquelle avait pour tâche de distinguer le naturel du démoniaque et du divin, le nuisible de l'inoffensif et du bénéfique. La présente étude porte sur une période spécifique dans l'histoire du discernement des revenants moraviens/silésiens, soit la première moitié du XVIII^e siècle, lorsque les interactions entre les communautés locales, les autorités laïques et ecclésiastiques, et les cercles savants, ont été intensifiées, produisant des changements dans la théorie et la pratique face aux fantômes. Cette période a été à l'origine d'un concept très spécifique de la *magia posthuma* au tournant du XVIII^e siècle, amenant finalement à la première législation centralisée contre l'exécution des morts dans la Monarchie de Habsbourg dans les années 1750.

VON SCHERTZ ET LA *MAGIA POSTHUMA* (1703)

Vers la fin du XVII^e siècle, les organes administratifs régionaux en Moravie et dans la Haute-Silésie ont commencé à montrer des signes d'incertitude dans la poursuite judiciaire des revenants. Le village de Christof Englisch, Lichtewerden, appartenait au domaine de Freudenthal,

propriété de l'Ordre Teutonique. Son cas a convaincu le Grand Maître dirigeant de cet ordre, Johann Caspar von Ampringen (1619-1684) à constituer, en 1675, une enquête sur la validité juridique de l'exécution des morts. Le Grand Maître a commandé un rassemblement d'informations détaillées auprès de personnes cléricales et laïques expérimentées dans ces affaires, doutant de la légalité de cette procédure, et il voulait qu'elle soit examinée par l'Ordre et par plusieurs universités⁸.

On n'est pas sûr de l'efficacité du projet d'Ampringen mais, trente ans plus tard, le nombre croissant de cas de revenants dans l'évêché d'Olomouc a également inquiété l'évêque Charles III de Lorraine (évêque: 1695-1711). Peu de temps avant 1703, dans une seule occasion, pas moins de cinquante cadavres, dont de nombreux enfants, ont été exhumés et brûlés étant soupçonnés d'être des fantômes⁹. L'évêque s'est en vain adressé au Vatican pour recevoir des conseils¹⁰, et a ainsi demandé à son conseiller secret, le juriste Karl Ferdinand von Schertz (m. 1724) de faire un rapport sur la manière de procéder judiciairement dans les cas des revenants. Von Schertz a rendu son traité manuscrit latin en 1703, intitulé *Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus*¹¹. Le livre fut publié en 1704/1706 à Olomouc sous le titre de *Magia Posthuma per Juridicum Illud pro & Contra Suspendo Nonnullibi Judicio Investigata*, ou simplement *Magia Posthuma*¹².

L'ouvrage de von Schertz est la première étude englobante et systématique des fantômes moraviens/silésiens, laquelle confronte différentes

8. Winfried Irgang, «Die Stellung Des Deutschen Ordens Zum Aberglauben Am Beispiel Der Herrschaften Freudenthal Und Eulenberg», in Udo Arnold (éd.), *Von Akkon Bis Wien: Studien Zur Deutschordensgeschichte Vom 13. Bis Zum 20. Jahrhundert – Festschrift Zum 90. Geburtstag von Althochmeister P. Dr. Marian Tumler O.T. Am 21. Oktober 1977*, Marburg, Elwert, 1978, p. 261-271.

9. Karl Ferdinand von Schertz, «Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus», Moravian Library, Brno, 1703, 25f-v. <http://www.digitalniknihovna.cz/mzk/uuid/uuid:9c566c75-2612-4eec-9bfb-19694cf50c9b>.

10. Augustin Calmet, *Traité Sur Les Apparitions Des Esprits et Sur Les Vampires*, op. cit., p. 270; Augustin Calmet, *The Phantom World: Or, The Philosophy of Spirits, Apparitions, &c.*, vol. 2, 2 vols., London, Richard Bentley, 1850, p. 260.

11. Karl Ferdinand von Schertz, «Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus», op. cit.

12. Karl Ferdinand von Schertz, *Magia Posthuma per Juridicum Illud pro & Contra Suspendo Nonnullibi Judicio Investigata*, Olmütz, Ignatius Rosenburg, 1704. L'incertitude de la date de cet ouvrage provient des interprétations possibles de la date cachée sur la page de titre: paCICenDVM. Voir l'édition contemporaine de cet ouvrage en tchèque, dans Giuseppe Maiello (éd.), *Vampyrismus a Magia Posthuma – Vampyrismus v Kulturních Dějinách Evropy a Magia Posthuma Karla Ferdinanda Schertze (První Novodobé Vydání)*, Prague, Nakladatelství Epoque, 2014.

sources d'informations, notamment ses propres expériences avec les fantômes, les traditions populaires locales et l'expérience juridique, les notions en philosophie naturelle et en médecine concernant la mort et la putréfaction, les régulations de la loi séculière et le droit canon, ainsi que la littérature démonologique. Cet ouvrage propose plusieurs modifications à la théorie et la pratique dans le discernement des morts et il eut une influence considérable sur le traitement pratique des cas semblables dans l'évêché d'Olomouc.

LE CONCEPT DE LA *MAGIA POSTHUMA*

Dans son ouvrage, von Schertz prend une posture modérée envers la magie¹³. D'un côté, il identifie sans hésitation les sorcières mortes comme étant à l'origine des fantômes moraviens, et il ne mentionne pas d'autres péchés, tels que le suicide, comme causes possibles. D'un autre côté, il critique la crédulité du peuple, en affirmant que très souvent les cadavres ont été exécutés dans cette région sans preuves suffisantes. Von Schertz se réfère parfois aux morts nuisibles en termes de «fantôme» (*spectrum*), de «sorcière d'outre-tombe» (*saga posthuma*), de «sorcière Maevia» (*Maevia strix*), ou tout simplement de «Maevia»¹⁴. Ce dernier terme est un choix symbolique, Maevia étant le nom fictionnalisé que l'avocat écossais Sir George Mackenzie de Rosehaugh (1636-1691) avait donné à une femme qu'il a défendu en tant qu'avocat contre les accusations de sorcellerie¹⁵. Comme von Schertz, Mackenzie n'était pas sceptique à l'égard de la sorcellerie, mais il a promu une approche judiciaire plus prudente sur cette question.

Von Schertz se réfère aux activités posthumes de la Maevia en termes de *magia posthuma*, un nouveau concept démonologique qui, bien qu'il ne l'ait pas créé lui-même, a été canonisé dans l'évêché suite à son traité. Selon Daniel Wojtucki, le premier usage de ce terme dans la documentation historique se trouve dans un livre de protocoles de 1703, sans exclure

13. Giuseppe Maiello, «Racionalismus Karla Ferdinanda Schertze a Magia Posthuma», *Slavica Litteraria*, 15/2, 2012, p. 215-22, spéc. p. 219.

14. Karl Ferdinand von Schertz, «Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus», *op. cit.*, 4r.

15. George Mackenzie, *Pleadings in Some Remarkable Cases before the Supreme Courts of Scotland since the Year 1661 to Which the Decisions Are Subjoyn'd*, Edinburgh, George Swintoun, 1673, chapitre XVI; Brian P. Levack (éd.), *The Witchcraft Sourcebook*, 1^e édition, New York, Routledge, 2003, p. 158-159.

sa circulation orale antérieure¹⁶. Selon von Schertz, Dieu peut permettre à une sorcière de créer un désordre dans une communauté en forme de punition contre les figures officielles qui n'ont pas réussi à la poursuivre en justice et à l'exécuter de son vivant¹⁷. Il cite le livre en six volumes du théologien jésuite Martín Del Río intitulé *Disquisitionum magicarum*¹⁸, le manuel démonologique définitif du XVII^e siècle soutant l'idée selon laquelle Dieu peut amener le malheur à ceux qui n'ont pas poursuivi les sorcières. Néanmoins, la capacité des sorcières mortes de faire du mal par Dieu avait en fait déjà été établie dans un manuel de démonologie beaucoup plus ancien, le *Malleus Maleficarum*. Publié pour la première fois en 1487, le *Malleus Maleficarum* rencontre une deuxième vague de succès entre 1576 et 1670¹⁹, et ses auteurs relatent leur propre expérience dans le cas d'une sorcière morte, à laquelle Dieu a donné la capacité de créer une épidémie en mastiquant son linceul dans la tombe. Le cadavre de la sorcière a été jugé et décapité par les magistrats de la ville, ce qui mis un terme à l'épidémie²⁰.

Or, le concept de la *magia posthuma* a apporté un aspect peu orthodoxe et démonologiquement incertain au scénario des sorcières mortes : une sorcière morte enterrée dans une terre consacrée pourrait transformer les cadavres des innocents en fantômes, telle qu'elle l'est elle-même :

si la Maevia n'avait pas été brûlée, un mal encore plus grand aurait pu se produire. Une personne qui meurt après elle et qui est enterrée dans le même cimetière doit aussi devenir un fantôme (*spectrum*), et la rage maléfique deviendra plus intense, comme on peut le constater par l'expérience de ce qui a eu lieu dans de nombreux endroits : *les gens communs croient que le premier fantôme (Gespenst) peut souffler sur (anblaßen) d'autres corps morts enterrés plus tard*²¹. [...] après un tel souffle (*afflatus*), ils deviennent tous effrénés [...]. Aussi, étonnamment, même les bébés morts inno-

16. Daniel Wojtucki, *Magia Posthuma – Procesy i Egzekucje Zmarłych Na Śląsku i Morawach w XVI-XVIII Wieku*, op. cit., 2022, p. 55-56.

17. Giuseppe Maiello (éd.), *Vampirismus a Magia Posthuma*, op. cit., p. 200.

18. Martín Del Río, *Disquisitionum Magicarum Libri Sex*, 6 vols., Louvain, G. Rivius, 1599, vol. 6, Conseil 3 ; pour la publication en anglais, voir : Peter Maxwell-Stuart et José Manuel García Valverde, *Investigations into Magic, an Edition and Translation of Martín Del Río's Disquisitionum Magicarum Libri Sex*, 6 vols., Leiden/Boston, Brill, 2022, vol. 6, p. 508-513. Voir également Brian P. Levack, *The Witchcraft Sourcebook*, op. cit., p. 88.

19. André Schnyder, « Der Malleus Maleficarum : Fragen Und Beobachtungen Zu Seiner Druckgeschichte Sowie Zur Rezeption Bei Bodin, Binsfeld Und Delrio », *Archiv Für Kulturgeschichte*, 74, 1992, p. 325-364. Entre les années 1570 et 1670, il y eut seize éditions de cet ouvrage et, selon les estimations, les imprimeurs à Paris, à Lyon, à Venise, à Francfort et à Nürnberg ont fait circuler entre 30'000 et 50'000 exemplaires.

20. Christopher S. Mackay (éd.), *The Hammer of Witches – A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 237.

21. Il s'agit d'une phrase en allemand qui a été insérée dans un texte en latin : « Der gemeine Mann glaubt, es pflge das erste Gespenst, die andere Todte nachbegrabene Körper anblaßen ».

cents deviennent effrénés et leurs cadavres doivent être brûlés. Dans un tel endroit, on devait brûler environ cinquante morts à la frontière, sans qu'il y ait eu de suspicion de la magie durant leur vie [...] Tout cela s'est produit car ils n'avaient pas brûlé le corps du premier fantôme (*spectrum*)²².

Von Schertz n'explique pas comment il faut interpréter l'élément curieux de l'acte de «souffler» à partir d'une perspective démonologique, et s'il s'agit d'une forme d'ensorcellement ou d'une possession démoniaque, par exemple. Les sources de l'époque pourraient soutenir les deux interprétations. Del Río affirme que les démons peuvent empoisonner les gens et les rendre malades simplement en leur soufflant simplement dessus (*afflatus*), et même si le souffle des sorcières est en réalité inoffensif, les démons les trompent en leur faisant croire que leur souffle a un pouvoir lui aussi²³. Dans un procès contre la sorcellerie de 1681 à Ullersforf (actuellement Velké Losiny) en Moravie, l'accusation affirme que les sorcières :

avaient commerce avec le Satan, le vénéraient avec des mots fous et honteux, et faisaient mal à leurs concitoyens de nombreuses manières, et elles ont même frappé le seigneur par un souffle démoniaque [*mit teüfflischen anblasen erschossen*]²⁴.

Il n'est pas clair si, dans ce cas, l'acte de souffler par la sorcière signifie produire un lumbago (*Hexenschuss*) ou projeter des objets étranges dans son corps (*materialia iniecta*, tels que le charbon, les cheveux, les aiguilles, des coquilles d'œuf, etc.)²⁵, quoi qu'il en soit, c'était une manière de faire du mal à distance.

Bien que Schertz utilise le terme *afflatio*, les descriptions suivantes des nombreux revenants en Moravie, telle que les rapports de la commission épiscopale concernant la grande peur des revenants de 1728 à Liebe (laquelle sera analysée plus bas), ont adopté *insufflatio* pour désigner la propagation des revenants. Ce qui confirme une explication liée aux possessions. Les deux termes *insufflatio* et *exsufflatio* ont été utilisés dans le

22. Karl Ferdinand von Schertz, «Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus», *op. cit.*, 24v-25r.

23. Peter Maxwell-Stuart et José Manuel García Valverde, *Investigations into Magic*, vol. 3, *op. cit.*, p. 67, 215.

24. Ferdinand Bischof et Christian d'Elvert, *Zur Geschichte Des Glaubens an Zauberer, Hexen Und Vampyre in Mähren Und Österreichische Schlesien*, *op. cit.*, p. 84.

25. Péter Tóth G., *Boszorkánypánik És Babonatéboly*. Vallásantropológiai Tanulmányok Közép-Kelet Európából, 8, Budapest, Balassi Kiadó, 2020, p. 406 ; Péter Tóth G., «Tárgyak, Férgék, Démonok. Társadalmi Válságtünetek És Démonológiai Diagnózisok a Kora Újkori Magyarországon», *Korall*, 35, 2009, p. 5-42.

rite catholique du baptême²⁶, formulé initialement par saint Cyrille de Jérusalem au IV^e siècle. En usage officiel comme élément secondaire dans les exorcismes mineurs du baptême jusqu'à 1962, ce rituel consiste à expulser le diable au moyen de l'exhalation (*exsufflatio*) par l'enfant et l'inhalation (*insufflatio*) subséquente du Saint Esprit. La partie *insufflatio* est souvent renforcée par le prêtre qui souffle de l'air sur le visage de l'enfant.

Qu'il s'agisse de l'ensorcellement ou de la possession, la démultiplication des fantômes par l'acte de « souffler » était problématique. Del Río confirme que le diable, et les sorcières au-travers de lui, peut exercer un pouvoir sur les cadavres humains. Les démons pourraient même les posséder et faire (ou simuler) des choses merveilleuses et effrayantes avec ces cadavres²⁷. Cependant, l'idée selon laquelle la transformation des cadavres des villageois pieux en morts maléfiques, qui continue à propager l'affliction en « soufflant » jusqu'au moment d'être exécutés, n'était pas un syndrome bien fondé dans la démonologie de l'époque. Von Schertz a sans doute pressenti cette incertitude et a clairement identifié la source de ce concept dans la culture populaire, donnant même la description en allemand dans ce texte rédigé en latin. Ce par quoi il indique une distance entre son propre monde savant et la source de cette idée.

Von Schertz admet la possibilité de la propagation de la *magia posthuma* des sorcières mortes aux cadavres des innocents, mais il la rejette à propos des objets. Comme dans la description du cas de Christof Englisch, on croyait que les objets qui entraient en contact avec le fantôme (le linceul, les brancards, les outils du bourreau, etc.) étaient affectés par la magie et devaient ainsi être brûlés avec le cadavre. Dans l'imaginaire populaire, cette impureté pouvait même se propager aux objets appartenant à la personne morte. Un récit de la fin du XVIII^e siècle, relatant un cas de la *magia posthuma* de 1714, précise que le bourreau était incapable de brûler le cadavre d'une femme condamnée aussi longtemps que son rouet, lequel étonnement tournait tout seul à la maison, n'était pas lui aussi jeté au feu²⁸. Von Schertz décrète ces idées comme étant superstitieuses et qu'il n'y avait aucune raison de brûler les objets²⁹.

26. Joseph P. Laycock (éd.), *Spirit Possession around the World: Possession, Communion, and Demon Expulsion across Cultures*, Santa Barbara/Denver, ABC-CLIO, 2015, p. 35.

27. Peter Maxwell-Stuart et José Manuel García Valverde, *Investigations into Magic*, vol. 2, *op. cit.*, p. 492-501, 753-755.

28. Karl Berger, « Zum Hexen- Und Vampyrglauben in Nordmähren », *op. cit.*, p. 217-219.

29. Giuseppe Maiello (éd.), *Vampirismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 194.

LA THÉORIE DU DISCERNEMENT

Dans son texte, von Schertz condamne les doyens qui interprétaient le manque de putréfaction des cadavres comme un signe certain d'une complicité démoniaque³⁰. En citant Del Río et les *Quaestiones medico-legales* de Paolo Zacchia (1584-1659)³¹, von Schertz souligne que cette «incorruptibilité» pouvait aussi avoir des causes purement naturelles et divines. Médecin personnel de deux papes, Zacchia avait beaucoup d'expérience en tant qu'expert médical dans les procès juridiques, notamment dans les procès de béatification et de canonisation. Publié entre 1621 et 1651, son ouvrage était encore en usage au XVIII^e siècle comme une référence pour la médecine légale. À propos de l'incorruptibilité comme signe possible de la sainteté, Zacchia explique qu'un cadavre peut être considéré comme «incorruptible» seulement si tous ses membres, y compris les organes, ont un aspect entièrement vivant, humide et charnel, tels qu'ils sont chez les vivants³². Zacchia et Del Río confirment tous les deux qu'un retard dans la putréfaction pouvait avoir des causes purement naturelles, amenées par les spécificités de la nature et la constitution du corps, son poids, son sexe, la cause de la mort, l'environnement climatique et tout ce qui est à proximité du cadavre. Ils affirment aussi que le fait que les démons sont capables de manipuler ou imiter les facteurs naturels, afin de produire des effets merveilleux, l'incorruptibilité physique pouvait aussi provenir de l'activité démoniaque³³. Dans son analyse récente des procès de canonisation du XVII^e et du XVIII^e siècles, Bradford A. Bouley souligne que, dans la pratique, les ouvrages comme celui de Zacchia ont laissé une importante marge de liberté pour négocier les conditions qui permettent de considérer un cadavre comme étant anormal³⁴.

30. *Ibid.*, p. 196.

31. Paolo Zacchia, *Quaestiones Medico-Legales*, 9 vols., Rome, 1621; Paolo Zacchia, *Quaestiones Medico-Legales*, Avenione, Ioannis Piot, 1655; Paolo Zacchia, *Quaestiones Medico-Legales*, Nürnberg, 1726.

32. Paolo Zacchia, *Quaestiones Medico-Legales* (1655), *op. cit.*, p. 238.

33. *Ibid.*, p. 237; Maxwell-Stuart et José Manuel García Valverde, *Investigations into Magic*, vol. 2, *op. cit.*, p. 498-501; Klaus Hamberger (éd.), *Mortuus Non Mordet: Dokumente Zum Vampirismus 1689-1791*, *op. cit.*, p. 24-25.

34. Bradford A. Bouley, *Pious Postmortems: Anatomy, Sanctity, and the Catholic Church in Early Modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017, p. 89.

Selon von Schertz, les cadavres de fantômes sont caractérisés par une couleur visiblement saine du visage, des membres flexibles, l'absence de vers et l'écoulement de sang tiède des blessures lorsqu'on coupe ou perce les cadavres. Contrairement à la définition que Zacchia donne de l'incorruptibilité, von Schertz ne mentionne pas l'état des organes. En ce sens, il n'exige pas une autopsie pour déterminer la condition du cadavre. En revanche, il mentionne à deux reprises qu'en ce qui concerne les fantômes, il y a non seulement l'odeur putride naturelle de décomposition, mais aussi une odeur « inexplicable » (*foetor inexplicabilis*), « incroyable et pas naturelle » (*cum incredibili foetore praeternaturali*)³⁵. Cette observation originale fait écho à l'affirmation de Zacchia, selon laquelle on peut distinguer les cadavres de saints des autres cadavres incorruptibles par leur odeur douce et agréable³⁶. Réitérant les arguments de Zacchia et de Del Río concernant les difficultés de reconnaître les causes de l'incorruptibilité, von Schertz conclut que l'état du corps ne suffisait pas pour parvenir à une certitude. Il était nécessaire de considérer également des preuves indirectes, notamment le genre de vie menée par l'individu, et c'est là que la procédure de discernement devient importante.

LA PROCÉDURE DE DISCERNEMENT

La question centrale que pose l'ouvrage de von Schertz est de déterminer le moment juridiquement justifié pour brûler les cadavres. Tout d'abord, von Schertz rejette l'argument selon lequel on peut se baser uniquement sur l'expérience passée pour justifier cette procédure³⁷ : le processus devait reposer sur la loi et von Schertz cite des manuels de loi laïque et canonique, notamment de Benedikt Carpzov le Jeune (1595-1666), d'Agostinho Barbosa (1589-1649) et de Prospero Farinacci (1554-1618), afin d'établir la bonne procédure³⁸. Selon von Schertz, les prêtres locaux, les doyens et les juges laïcs ordinaires ne devraient pas avoir le

35. Karl Ferdinand von Schertz, « Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus », *op. cit.*, 18v, 32r ; Giuseppe Maiello (éd.), *Vampyrismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 200, 207.

36. Bradford A. Bouley, *Pious Postmortems*, *op. cit.*, p. 79.

37. Giuseppe Maiello (éd.), *Vampyrismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 194-195.

38. *Ibid.*, p. 194-195, 201, 212-213.

droit de prendre des décisions dans des situations aussi sérieuses comme de refuser la sépulture ecclésiastique à un cadavre³⁹ : si un phénomène lié aux fantômes apparaît dans une communauté, le consistoire épiscopal doit toujours en être informé et l'enquête doit être menée par la commission du consistoire en collaboration avec les juges laïcs, puisque le cas de la *magia posthuma* (tout comme la sorcellerie) était un crime «mixte» (*causae mixti fori*), exigeant l'implication du tribunal ecclésiastique et du tribunal séculier⁴⁰. Ensuite, le consistoire doit d'abord tenter de combattre l'affliction par des moyens spirituels⁴¹. Des prières et des messes peuvent être célébrées pour le repos de l'âme du mort, car c'était possible que le dérangement ait pour cause la souffrance de l'âme humaine. La commission peut aussi tenter un exorcisme de la tombe afin de lutter contre une éventuelle possession démoniaque du cadavre.

Selon von Schertz, l'exhumation peut avoir lieu seulement si tous les autres moyens échouent et si les témoignages formellement rassemblés et crédibles établissent une suspicion que le mort avait des précédents de sorcellerie. Le cadavre exhumé doit ensuite être examiné et la présence des signes suspects de l'absence de la décomposition – mentionnés plus haut – doit être confirmés par un témoignage sous serment⁴². Von Schertz ne précise pas qui devrait faire ce témoignage sous serment, cependant il critique le recours aux guérisseurs populaires, insiste à plusieurs reprises qu'il ne faut pas faire appel aux sorciers, lesquels se présentent comme d'habiles dompteurs de fantômes, qu'on appelle *Geister-Banner* ou *Reisser*⁴³. La pratique du consistoire durant les décennies avant et après l'ouvrage de von Schertz privilégie pour cette tâche les fossoyeurs habiles⁴⁴. La décision de faire brûler le cadavre par le bourreau

39. *Ibid.*, p. 206, 212-213.

40. *Ibid.*, p. 213.

41. *Ibid.*, p. 197.

42. «Sin ergo [...] in adminiculum concurrat, quod corpus non rigescat, ibi interveniente causa' cognition, et oculari corporis inspectione, quam jurati peragent, differet equidem funus cautus Parochus.» Karl Ferdinand von Schertz, «Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus», *op. cit.*, 34r-v; Giuseppe Maiello (éd.), *Vampyrismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 212.

43. «veneficis, qui se se venditant pro artificiosis domatoribus spectrorum», Karl Ferdinand von Schertz, «Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus», *op. cit.*, 19r-v; Giuseppe Maiello (éd.), *Vampyrismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 200, 215.

44. Voir, entre autres : H. Palm, «Exempel, Wie Man Zu Verfahren Hat, Wenn Ein Verstorbener Im Dorfe Spukt», *Rübezabl. Der Schlesischen Provinzialblätter – Neue Folge*, 7/1, 1868, p. 26-28 ; Karl Berger, «Zum Hexen- Und Vampyrglauben in Nordmähren», *op. cit.*, p. 220.

pouvait alors être prise une fois que la certitude avait été établie sur la base de témoignages et d'inspection du cadavre⁴⁵.

Malgré la défense stricte par von Schertz de se reposer sur la loi plutôt que sur l'expérience judiciaire passée, il est obligé de dévier de ce principe dans un aspect précis : l'exécution des cadavres innocents qui ont reçu un «souffle» d'une sorcière morte. La réglementation de la loi canonique sur la pratique de l'excision des cadavres indignes de la terre consacrée des cimetières remonte au recueil de la loi canonique, le *Liber Extra*, du pape Grégoire IX (1227-1241)⁴⁶. La section sur les cimetières (Liber III. Titulus XXVIII) affirme que les restes mortels des personnes excommuniées ne pouvaient pas demeurer dans le cimetière et devaient être exhumés et jetés. La section concernant les hérétiques (Liber V. Titulus VII) exige que les hérétiques condamnés soient relégués au tribunal séculier, lequel doit appliquer la peine de mort par le bûcher⁴⁷. Étant donné que dans l'Europe des XVI^e-XVIII^e siècles la sorcellerie a été définie comme une forme d'hérésie, il était légal d'exhumer et de brûler les cadavres de sorcières, même en absence d'une activité maléfique post-mortem, mais simplement pour punir leur grave péché⁴⁸. En revanche, il n'y avait pas de soutien direct pour la punition des cadavres de personnes pieuses devenues victimes de manipulation démoniaque *après* leur mort. Le fait de brûler les cadavres d'innocents était également problématique du point de vue démonologique. En citant le théologien jésuite Petrus Thyraeus (1546-1601), von Schertz reconnaît que le feu ne pouvait pas nuire aux démons⁴⁹, et pour cette raison les moyens spirituels, tels que les bénédictions et les exorcismes,

45. Giuseppe Maiello (éd.), *Vampirismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 198.

46. Dyan Elliott, «Violence against the Dead: The Negative Translation and Damatio Memoriae in the Middle Ages», *Speculum*, 92/4, 2017, p. 1020-1055 ; Romedio Schmitz-Esser, *Der Leichnam Im Mittelalter: Einbalsamierung, Verbrennung Und Die Kulturelle Konstruktion Des Toten Körpers*, Mittelalter-Forschungen 48, Ostfildern, Thorbecke, 2014 ; Nancy Mandeville Caciola, *Afterlives: The Return of the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2016.

47. Aemilius Friedberg, *Corpus Iuris Canonici – Editio Lipsiensis Secunda*, vol. 2, 2 vols., Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1955, p. 553, 787 ; Franz Schmalzgrueber, *Jus Ecclesiasticum Universum Brevi Methodo Ad Discentium Utilitatem Explicatum, Seu Lucubrationes Canonicae*, vol. 3, Naples, 1738, p. 335.

48. Voir, par exemple, l'application du Liber Extra dans le procès hongrois contre la sorcellerie de 1729, dans : Gergely Brandl et Péter Tóth G. (éds.), *Szegedi Boszorkányperek 1726-1744, A Magyarországi Boszorkányság Forrásai* 5, Budapest, Balassi Kiadó, 2016, p. 240.

49. «Nihil in spiritus potest elementum ignis», Karl Ferdinand von Schertz, «Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Judicio Discussus», *op. cit.*, 26v-27r ; Petrus Thyraeus, *Loca Infesta, Hoc Est*, *op. cit.*, p. 192.

étaient les plus appropriés dans les cas de personnes et d'objets qui ont été affectés involontairement par le mal.

Bien qu'il exprime ses doutes ouvertement, von Schertz affirme qu'il faut assouplir la loi pour inclure les cadavres des innocents qui ont été affectés par la *magia posthuma*, en évoquant une section de la loi canonique (Reg. 23, 6) comme soutien direct, selon laquelle «même si un certain crime ne peut pas être prouvé, la peine peut être appliquée s'il existe de bonnes raisons»⁵⁰. Dans ce cas, la bonne raison était le bien commun de mettre une fin à la souffrance de la communauté affectée. L'idée selon laquelle les exécutions produisent l'effet escompté était clairement basée sur la seule expérience judiciaire antérieure. Bien qu'ils ne figurent pas dans le texte manuscrit, une solution supplémentaire à ce problème a été insérée dans le traité publié de von Schertz : les enfants innocents n'étaient en réalité pas si innocents que ça, car «il est aussi possible que les enfants aient été consacrés au diable par leurs parents»⁵¹. L'idée que les sorcières, soit en tant que parents soit comme prêtres, baptisent les enfants au nom du Diable, a été évoquée dans plusieurs sources de cette région, notamment dans la chronique de la ville de Römerstadt (actuellement Rýmařov) au XVIII^e siècle⁵². Comme Giuseppe Maiello le montre, cette idée a été soutenue également dans l'ouvrage démonologique de Del Río, qui avertit que le diable cherche parfois à rebaptiser ses propres adhérents⁵³. Pour von Schertz, faire un jugement exigerait qu'on prouve la réalité du baptême démoniaque par des témoignages crédibles.

Von Schertz aborde ce sujet avec prudence et rationalité. Cependant, en tant qu'ouvrage systématique, son traité a pour effet pratique de canoniser le concept de la *magia posthuma* dans l'évêché et de consolider les détails de la procédure juridique menée par le consistoire. Dans son étude récente, Daniel Wojtucki énumère plus de soixante-dix cas de *magia posthuma* qui ont eu lieu en Moravie et en Silésie durant la première moitié du XVIII^e siècle⁵⁴.

50. « ex causa, etsi non subsit culpa, potest quis puniri », Karl Ferdinand von Schertz, «Juridicum pro et Contra Seu Unus Aliquis Casus Juridicus Isque Singularior Magia Posthuma Suspendo Nonnullibi Iudicio Discussus», *op. cit.*, 24v–26r.

51. Giuseppe Maiello (éd.), *Vampyrismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 203.

52. Karl Berger, «Zum Hexen- Und Vampyr glauben in Nordmähren», *op. cit.*, p. 213, 217–219.

53. Giuseppe Maiello (éd.), *Vampyrismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 203. Voir la note 26. Peter Maxwell-Stuart et José Manuel García Valverde, *Investigations into Magic*, vol. 2, *op. cit.*, p. 79, et vol. 6, *op. cit.*, p. 57.

54. Daniel Wojtucki, *Magia Posthuma – Procesy i Egzekucje Zmarłych Na Śląsku i Morawach w XVII-XVIII Wieku*, *op. cit.*, p. 469–505.

Von Schertz a également adopté l'idée populaire du «souffle» et a apporté des arguments en faveur de l'incinération des cadavres innocents affectés par les sorcières mortes. Or, ce n'est pas une coïncidence si dans les décennies qui suivent 1703, il y eut plusieurs cas où des groupes de personnes ont été brûlés au bûcher, une pratique qui n'était pas connu avant cette période-là. Un cas important impliquant 40 cadavres exécutés a eu lieu en 1708 à Liebe (actuellement Libavá)⁵⁵, mais la persécution la plus massive a eu lieu vingt ans plus tard, aussi à Liebe et dans des villages environnants. Dans une période de peur des revenants, sans doute la plus importante de l'époque, les autorités laïques et ecclésiastiques de la Moravie avaient mis à mort plus de 80 cadavres, dont la plupart étaient des enfants. Il semble que ce cas fut également la première enquête de *magia posthuma*, où les autorités épiscopales d'Olomouc ont débattu sur le concept d'*insufflatio* avec les experts médicaux.

LA GRANDE PEUR DES REVENANTS À LIEBE (1726-1728)

Les événements ont eu lieu lorsque les témoins de Schmeil (actuellement Smilov) ont commencé à relater des dérangements nocturnes, suite à la mort d'une femme en décembre 1726⁵⁶. En février 1727, l'infestation s'est déjà propagée de Schmeil à la ville de Liebe et aux villages environnants⁵⁷. Parmi les symptômes, on rapporte une pression sur la poitrine et la région du cou, le sentiment d'être mordu et celui d'être touché par des mains froides, le fait d'entendre des bruits de grincement dans la maison, des portes qui s'ouvrent spontanément, mais aussi l'apparition et la disparition d'animaux, de figures humaines et de flames. L'enquête du

55. Jan Bombera, «Posmrtná Magie Na Libavsku», *op. cit.*, p. 41-42.

56. Pour les sources d'archives relatives à ce cas, voir: Fond Arcibiskupská konsistoř Olomouc / signatura C13 / karton 2278. Zemský archiv v Opavě, pobočka Olomouc. Pour une analyse de ce cas, voir: Jan Bombera, «Posmrtná Magie Na Libavsku», *op. cit.*, p. 43-44.

57. Une grande partie de la région au sud de Libavá a été transformée en 1946 en une base d'entraînement militaire fermée de 240 km², et les villages dans lesquels beaucoup de cas de revenants ont eu lieu se trouvent aujourd'hui à l'intérieur de cette zone et sont inhabités, tels que Schmeil (actuellement Smilov), Waltersdorf (actuellement Velká Střelná), Dittersdorf (actuellement Čermná) et Krigsdorf (au pied de la colline Kamenná près du Mlýnský Potok). Bombera a mal identifié Krigsdorf accidentellement comme étant Vojnovic, près de Freudenthal (actuellement Bruntál). Cette erreur est due au fait que Vojnovic ou Valšov s'appelait également Krigsdorf, tout comme le village depuis inhabité, qui se trouve au pied de la colline Kamenná, à l'ouest de Liebe. Le reste des villages affectés demeurent encore peuplés, tels que Nürnberg (actuellement Norberčan), Reissendorf (today Trhavice), et Údolná (Kepřovice).

consistoire a poursuivi les exhumations et deux cadavres ont été identifiés comme étant les sorcières à l'origine de cette affliction, laquelle s'est propagée également sur les cadavres des innocents. En mars 1727, 60 enfants, 11 femmes et 2 hommes, qui sont morts entre août 1726 et février 1727, ont été mis à mort pour *magia posthuma*. Cependant, ces exécutions massives durant l'automne 1727 n'ont pas produit le résultat désiré, et de plus en plus de cas ont eu lieu au cours des mois suivants dans différents villages de la région.

En mai 1727, le consistoire a démarré les enquêtes internes sur ces événements à Liebe. Le commissaire nommé Pfaffenzeller a trouvé plusieurs irrégularités, des erreurs de procédure et des accusations qui se fondaient peut-être sur des rêves. Tout comme von Schertz l'a fait deux décennies plus tôt, il a plaidé pour des critères de preuves plus stricts concernant ces procédures. Le consistoire épiscopal a finalement invité des experts médicaux pour aider ces enquêtes en cours menées par Pfaffenzeller.

L'EXPÉRIENCE À L'ENCONTRE DE LA THÉORIE MÉDICALE

En novembre 1727, le consistoire demande au médecin d'Olomouc, Jan Corvin, de se prononcer sur les origines possibles des visions des victimes et sur la condition des cadavres suspects. Ils l'ont également informé de la position du consistoire sur cette question :

Cette magie posthume ne peut rien être d'autres qu'un pacte avec le diable, dont le pouvoir et l'action sur le cadavre d'un mort produisent des oppressions et la détresse chez les humains et le bétail, lesquelles ne cesseront pas tant qu'un tel corps n'a pas été entièrement brûlé. De tels corps ont typiquement des signes qui ne sont pas naturels, et s'ils sont dans le cimetière, ils infectent les corps morts des adultes et des enfants par l'insufflation, et ceux-ci feront de même⁵⁸.

Corvin a examiné deux cadavres suspects, celui de Marta Kleinová de Neudorf (actuellement Nové Oldřůvkyet) d'un enfant. Cependant, malgré les conseils du consistoire, il conclut qu'il n'y a pas eu de signes non-naturels. Les membres des corps étaient flexibles et intacts, mais il n'y avait pas une goutte de sang frais dans le cadavre de Kleinová, tandis que les incisions faites sur le corps de l'enfant n'ont produit qu'un peu de

⁵⁸ Jan Bombera, « Posmrtná Magie Na Libavsku », *op. cit.*, p. 46-47.

«sang mort». Corvin attribue les attaques nocturnes à l'*incubus*, une maladie naturelle liée au sommeil. Or, à l'époque moderne, on pensait que cette maladie produisait des effets, qui pouvaient être attribués – mais par erreur – à des tourments nocturnes causés par les sorcières⁵⁹. Von Schertz a, lui aussi, averti ses lecteurs du fait que cette maladie pouvait expliquer certains des témoignages récoltés au sujet des attaques nocturnes par des fantômes en Moravie⁶⁰. On croyait que cette maladie provenait de nourriture mal digérée, ce qui pouvait produire des humeurs et des vapeurs dans le corps capables d'opprimer les poumons, donnant ainsi une sensation d'étouffement, ainsi qu'un dérangement des esprits vitaux dans les nerfs, lequel dérangement pouvait déclencher des spasmes du diaphragme dans le ventre et affecter l'imagination avec des visions effrayantes.

Malgré son mécontentement avec les exécutions en masse au printemps, Pfaffenzeller n'était pas d'accord avec l'évaluation naturaliste que Corvin a fait de ce cas, exprimant alors le même argument que von Schertz avait essayé d'éliminer de la procédure du discernement. Selon Pfaffenzeller, l'expérience doit avoir la priorité sur la théorie médicale⁶¹ : si l'expérience prouve que, dans le cas des attaques nocturnes, la seule solution qui a vraiment aidé consistait en l'identification et l'exécution des cadavres incorrompu, alors les spéculations théoriques sont d'une importance secondaire. Plus tard, dans leurs rapports de janvier 1728, le doyen et le prêtre paroissial confirment le point de vue de Pfaffenzeller, en affirmant que personne ne pouvait être sûr des causes exactes de l'affliction, la seule certitude étant que l'exécution des cadavres avait déjà été un remède efficace. Pfaffenzeller remarque ensuite que l'*incubus*, en tant que maladie non-contagieuse, ne pouvait pas expliquer l'expérience des attaques nocturnes dans plusieurs villages à une échelle aussi massive.

LA CRYPTÉ DES REVENANTS

En même temps, le consistoire a ordonné la récolte d'autres témoignages au cours de décembre et de janvier et a envoyé Corvin, accompagné

59. Daniel Sennert, *Practicae Medicinae*, vol. 1, 6 vols., Wittenberg, 1635, p. 588-594. Klaus Hamberger (éd.), *Mortuus Non Mordet: Dokumente Zum Vampirismus 1689-1791*, *op. cit.*, p. 11-12.

60. Giuseppe Maiello (éd.), *Vampyrismus a Magia Posthuma*, *op. cit.*, p. 199.

61. Jan Bombera, «Posmrtná Magie Na Libavsku», *op. cit.*, p. 47.

du médecin en chef de la ville d'Olomouc Josef Benedict Kuhn et du chirurgien juré Franz Neunachbar, à Schmeil, afin d'enquêter sur la possibilité d'une maladie de l'incubus à grande échelle⁶². Ces experts médicaux ont soumis leurs rapports en janvier 1728. La brève évaluation de Neunachbar affirme que les cadavres suspects avaient un teint de peau différent des autres cadavres, qu'il a trouvé des ongles des mains légèrement rouges et qu'un peu de sang apparaissait suite à ses incisions. Cependant, il prétend qu'il ne relève pas de son expertise professionnelle d'évaluer s'il s'agit de signes naturels. Corvin réitère son diagnostic précédent de l'*incubus* et explique l'échelle de cette maladie par des raisons endémiques, notamment le régime alimentaire des montagnes consistant de repas lourds, d'excès de lait, de fromage et de pain.

Le rapport le plus détaillé a été produit par Kuhn, qui énumère les signes inhabituels qu'il a observés, tels que les lèvres rouges, le tissu rouge sous les ongles et le sang qui coulait des incisions. Cependant, il considère ces signes comme étant entièrement naturels. Il ne rejette pas la possibilité qu'une influence démoniaque puisse produire des phénomènes fantomatiques, mais il affirme que des preuves beaucoup plus convaincantes seraient nécessaires pour reconnaître ces cas comme étant au-delà de la nature. Il ne voulait pas dire si les sorcières mortes étaient capables de transformer les enfants innocents et baptisés en fantômes, et si de tels cadavres devaient être exhumés et brûlés pour le bien commun, car cela relève de l'expertise des théologiens.

En revanche, Kuhn poursuit l'idée que Pfaffenzeller avait proposée plus tôt dans les procès, selon laquelle les morts ne devraient pas être enterrés avant le troisième jour suite au décès, afin que les corps puissent être examinés plus facilement (sans les ennuis des exhumations) pour identifier des signes suspects qui pourraient apparaître. Kuhn va plus loin et conseille l'établissement, dans les cimetières, de cryptes réservées spécialement pour les fantômes suspects, afin que ces corps puissent, plus tard, être retirés aisément et examinés si nécessaire⁶³. Bien qu'il ne soit pas clair si de telles cryptes ont existé, l'idée même, provenant simplement de besoins pratiques, annonce déjà une approche plus organisée et systématique sur le discernement des anormalités dans les cadavres,

62. *Ibid.*, 50-51.

63. Jan Bombera, «Posmrtná Magie Na Libavsku», *op. cit.*, p. 50.

exemplifiée par la naissance de la pathologie comparative à la fin du XVIII^e siècle et des fermes de cadavres au XX^e siècle.

Finalement le consistoire soutient l'opinion des experts médicaux et ordonne au prêtre paroissial d'enterrer à nouveau les corps dans le cimetière et de convaincre les paroissiens de ne plus demander des exécutions de cadavres mais de chercher plutôt de l'aide spirituelle. Le consistoire a fait une dernière vérification de la paroisse en mars 1728 et le prêtre a répondu que les attaques nocturnes ont cessé suite au vrai enterrement ecclésiastique.

L'adhésion du consistoire à l'explication naturelle du cas de Liebe ne signifie pas pour autant que les exécutions ont cessé dans l'évêché. Tout comme von Schertz, Pfaffenzeller et les experts médicaux sont tous d'accord que la possibilité de la *magia posthuma* sur les cadavres existe, mais qu'il faut examiner les cas de manière plus approfondie. Comme l'étude des cas par Wojtucki le montre, les exécutions continuent sans interruption sous la supervision du consistoire en Moravie et en Silésie jusqu'à environ 1738⁶⁴, avec un déclin jusqu'à 1754. Bien qu'on puisse attribuer un déclin de cas connus à un manque de sources, cela peut aussi être lié au fait que le 3 mars 1740, la plus haute autorité laïque régionale en Silésie et en Moravie, le Conseil royal de Breslau, a demandé au gouverneur de la principauté de Troppau de rédiger un rapport sur les sorcières Thyringer de Seitendorf (actuellement Horní Životice) dans le Domaine de Groß Herrlitz. Ce cas a consisté en une série de procès entre 1732 et 1736, dans lesquels plusieurs membres de la famille Thyringer basés à Seitendorf ont été exhumés et exécutés⁶⁵. On sait très peu de choses sur le destin de ce cas, sauf que la principauté a délégué la rédaction du rapport au juge de Groß Herrlitz⁶⁶. Ce même domaine fut le lieu d'un autre cas en 1754-1755, lequel a déclenché l'intervention du gouvernement Habsbourg viennois et a pratiquement mis fin aux exécutions juridiques pour *magia posthuma*. Ce geste annonce

64. Daniel Wojtucki, *Magia Posthuma – Procesy i Egzekucje Zmarłych Na Śląsku i Morawach w XVI-XVIII Wieku*, op. cit., p. 469-505.

65. Ferenc Horváth, « Historia Vampirorum, Qui in Silesia Anno 1755 Fuisse Credebantur », Batthyány-Gyűjtemény / Cat VIII. Politica / Tit. X. Politicae ordinationes, doboz 281, 1759, Esztergomi Főszékesegyházi Könyvtár és Levéltár, Esztergom, p. 1-93, spéc. p. 56-57 ; Monika Slezáková « Vampyrismus a Jeho Projevy Na Severní Moravě a ve Slezsku v 17. a 18. Století », Masaryk University, 2011, p. 35-36 : https://is.muni.cz/th/y7q8r/Bakalarska_prace.pdf.

66. Josef Zukal, *Magia Posthuma Auf Der Herrschaft Groß-Herrlitz Im 18. Jahrhundert*, *Freudenthaler Ländchen*, 1/12, 1921, p. 95-97, spéc. p. 97.

l'auto-représentation des Lumières comme triomphe rapide des forces de la raison sur la superstition⁶⁷.

LE CAS DE FREI-HERMERSDORF (1754-1755)

Le 31 janvier 1755, dans le village de Frei Hermersdorf (actuellement Svobodné Hémance), une commission épiscopale d'Olomouc, en collaboration avec le tribunal séculier du Domaine de Groß Herrlitz, a exhumé 29 cadavres, dont 19 (3 enfants) ont été brûlés pour *magia posthuma*⁶⁸. Outre quelques différences mineures, l'enquête et l'exécution ont suivi le même processus mis en pratique depuis un siècle. La guérisseuse du village, Marianna Saligerin, âgée de 63 ans, a été identifiée comme étant la sorcière morte initiale responsable pour le début des dérangements nocturnes en août 1753. À la différence du recours typique aux fossoyeurs, aux bourreaux et parfois aux médecins, dans ce cas, les cadavres ont été examinés et incisés par deux barbiers civils. Les barbiers étaient des professionnels médicaux qui ont appris leur métier dans le cadre corporatif, et non pas par une éducation universitaire, comme pour les médecins dans le cas de Liebe⁶⁹. Leur pratique consistait principalement à faire de petites opérations et à soigner des blessures. Cependant, ils avaient moins d'expérience avec les cadavres que les fossoyeurs.

À la fin de la procédure, les cadavres n'ont pas été jetés par-dessus le mur du cimetière par les bourreaux, comme dans le cas de Christof

67. Gábor Klaniczay «The Decline of Witches and the Rise of Vampires under the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy», *op. cit.*; Gábor Klaniczay, «Gerard van Swieten Und Die Anfänge Des Kampfes Gegen Aberglauben in Der Habsburg- Monarchie». *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 34, n° 2-3. (1988): 225-247; Peter Bräunline, «The Frightening Borderlands of Enlightenment: The Vampire Problem», *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 43 / 3, 2012, p. 710-719, spéc. p. 710-719.

68. La documentation dans les archives relatives à l'enquête épiscopale est conservée dans le Fond Arcibiskupská konsistoř Olomouc / signatura C13 / kartons 2279, 2280. Zemský archiv v Opavě, pobočka Olomouc. Les rapports de la commission viennoise se trouvent dans: Horváth, «Historia Vampirorum, Qui in Silesia Anno 1755 Fuisse Credebantur», *op. cit.*; Voir les analyses de ce cas dans: Monika Slezáková «Soumrak Pověřivosti – Poslední Velký Případ Vampyrismu Na Moravsko-Slezském Pomezí», Masaryk University, 2013; Daniel Wojtucki, *Magia Posthuma – Procesy i Egzekucje Zmarłych Na Śląsku i Morawach w XVI-XVIII Wiekach*, *op. cit.*, p. 421-440.

69. Sur le statut des barbiers dans le marché médical de la monarchie Habsbourg, voir entre autres: Lilla Krász, «Quackery versus Professionalism? Characters, Places and Media of Medical Knowledge in Eighteenth-Century Hungary», *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 43, 2012, p. 700-709.

Englisch. Ces cadavres devaient être traînés en dehors du cimetière par les membres des familles des défunts, en utilisant des crochets métalliques et des cordes, au-travers d'un trou dans le mur fait spécialement à cet effet. L'implication de la famille et des amis dans l'exhumation fut une pratique mentionnée également par von Schertz⁷⁰, selon lequel cette procédure d'exhumation était faite au moins par des personnes respectables. Cependant, étant donné le cadre de la condamnation, le rituel devait sans doute signaler que la famille était responsable des dommages que leur défunt avait causés à la communauté. Cette idée a été renforcée par le fait que le coût, qui pouvait souvent être très élevé de la chasse aux fantômes, retombait traditionnellement sur les descendants du fantôme⁷¹.

Cette fois-ci, les nouvelles de ce cas ont alerté même la cour viennoise et, le 8 février 1755, la reine Marie-Thérèse (reine de Bohême, de Hongrie et de Croatie, 1740-1780) a donné l'ordre suivant au comte Friedrich Wilhelm von Haugwitz (1702-1765), président du *Directorium in Publicis et Cameralibus*, le corps dirigeant des terres autrichiennes et bohémiennes :

Contactez van Swieten et trouvez un chirurgien, qui [...] sera capable de convaincre les gens superstitieux de la vérité⁷².

La reine décide à la place de l'expert médical comment il faut interpréter le cas, d'une manière similaire à ce que le consistoire épiscopal a fait durant la peur des fantômes de Liebe en 1726-1728. Par cet ordre, il est évident que la visite faite par le chirurgien à Frei-Hermersdorf avait une fonction largement démonstrative et pédagogique, dans le but de faire la leçon aux autorités locales.

À la place d'un chirurgien, le médecin personnel et conseiller de la reine, le hollandais Gerard van Swieten (1700-1772), confie la tâche à son protégé, le professeur d'anatomie âgé de 32 ans à l'Université de Vienne, Johann Lorenz Gasser (1723-1765), lequel a été accompagné au village par le médecin en chef militaire Christian Franz Xaver Wabst⁷³. Le jour

70. Giuseppe Maiello (éd.), *Vampirismus a Magia Posthuma*, op. cit., p. 194.

71. *Ibid.*, p. 214-215 ; Daniel Wojtucki, *Magia Posthuma – Procesy i Egzekucje Zmarłych Na Śląsku i Morawach w XVI-XVIII Wieku*, op. cit., p. 385-396.

72. Franciscus Xaver Linzbauer, *Codex Sanitario-Medicinalis Hungariae*, vol. 1, Buda, Typis Caesareo-Regiae Scientiarum Universitatis, 1852, p. 722.

73. Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil et Wolfgang Wegner (éds.), *Enzyklopädie Medizingeschichte*, vol. 1, 3 vols., Berlin/New York, de Gruyter, 2005, p. 460 ; Johann Georg Megerle von Mühlfeld, *Österreichisches Adels-Lexikon Des Achtzehnten Und Neunzehnten Jahrhunderts*, Vienne, Mörscher und Jasper, 1822, p. 151.

suivant, la reine ordonne à l'administration bohémienne-silésienne d'assister ces deux commissaires médicaux, lesquels :

vont non seulement examiner les corps exhumés, mais ils vont également enquêter de manière approfondie sur toutes les circonstances possibles, et ils vont ainsi rendre un rapport d'autopsie ; de plus, ils devront faire tout ce qui permettra aux naturalistes d'estimer quelle est la bonne explication, afin qu'ils puissent en informer le monde⁷⁴.

LES PROFESSEURS CONTRE LES BARBIERS

Lorsque Gasser et Wabst arrivent sur les lieux en début de février 1755, ils ont sans doute posé quelques questions désagréables aux autorités laïques de la principauté et du domaine, qui ont participé à ce cas de *magia posthuma*. Cependant, la plupart de leurs efforts ont été consacrés à discréditer les preuves sur lesquelles la commission épiscopale s'était fondée : les témoignages désignant la sorcellerie et le témoignage des barbiers sur l'état non-naturel des cadavres⁷⁵. Les commissaires ont écouté des témoignages sur les apparitions et les dérangements nocturnes effrayants, mais ils les ont rejetés pour n'avoir pas réussi à faire le lien entre ces attaques et une personne précise : personne n'a vu des apparitions du corps entier des morts (preuve spectrale), mais seulement des apparitions invisibles ou en forme d'animaux. Ils ont également rejeté les allégations des villageois selon lesquelles Saligerin aurait pratiqué la magie, en concluant qu'elle ne faisait que de la médecine naturelle et que ces tentatives d'utiliser un certain livre et un miroir dans un rituel de guérison n'étaient que du charlatanisme inoffensif.

En ce qui concerne l'état des corps, les commissaires ont d'abord interrogé Père Zeche, le doyen qui avait mené les enquêtes, en lui demandant s'il croyait que le manque de putréfaction des cadavres indiquait une influence surnaturelle. Zeche refuse de discuter des questions relatives à la philosophie naturelle et dit que cela devrait être déterminé par la présente enquête. En même temps, il recourt aux arguments déjà évoqués, notamment par Pfaffen-zeller trois décennies plus tôt, selon lesquels le rituel devait être fait au bénéfice des vivants, sur la base du décret épiscopal et fondé sur une expérience de longue date.

74. Franciscus Xaver Linzbauer, *Codex Sanitario-Medicinalis Hungariae*, op. cit., p. 722.

75. Ferenc Horváth, « Historia Vampirorum, Qui in Silesia Anno 1755 Fuisse Credebantur », op. cit., p. 8-24.

Les cibles suivantes ont été les barbiers civils, Johann Tobias Vogel et Johann Peter Wolff de Bennisch (actuellement Horní Benéov). Les premières questions des commissaires ont été dirigées vers le savoir général d'anatomie des barbiers, les laissant à la fin humiliés et ridiculisés. Le professeur d'anatomie leur a demandé s'ils avaient suffisamment confiance en eux-mêmes pour examiner les cadavres ? Les barbiers ont répondu : « Pourquoi pas ? ». Gasser et Wabst leur demandent ensuite s'ils ont déjà participé à une démonstration anatomique. Vogel et Wolff répondent que non, mais qu'ils savaient comment le corps humain était constitué. À ce moment, on a posé aux barbiers des questions spécifiquement liées à la physiologie, et sans en faire une liste, le protocole a simplement donné un résumé qui a conclu que les barbiers étaient sous-éduqués. Finalement, ils ont répondu qu'ils ont lu et ont connu des choses de la médecine, mais pour quelque raison ils ont tout oublié.

Les commissaires poursuivent par déconstruire le témoignage écrit par ces barbiers concernant les cadavres de Frei-Hermersdorf qu'ils avaient examinés. Dans leur témoignage, Vogel et Wolff avaient fait la distinction entre les cadavres entièrement décomposés et ceux dont certaines parties avaient un « aspect vivant » (*lebhaft*), qui pouvaient être aussi petites que les mains ou des parties de la cuisse. Seuls les cadavres du premier groupe ont été déclarés comme étant innocents par la commission épiscopale. Tous ceux du second groupe ont été condamnés, quels que soient les résultats des incisions, dont certaines n'ont pas rendu de sang⁷⁶. La condamnation des cadavres qui présentaient une putréfaction partielle et qui manquaient de sang liquide et frais allait à l'encontre de la recommandation que von Schertz avait émise un demi-siècle plus tôt, sans mentionner les critères d'incorruptibilité selon Zacchia, que les commissaires connaissaient peut-être. Confrontés par les divergences dans leur témoignage, les *réponses* des barbiers (du moins telles qu'elles ont été mentionnées par le notaire de la commission Gasser-Wabst) étaient vagues et incertaines, reflétant leur posture subordonnée et humiliée :

- Que vouliez-vous dire par « un aspect vivant » (*lebhaft*)
- (*ne pouvaient pas répondre.*)
- Les parties d'un corps mort qui ont un aspect vivant sont-elles les mêmes que celles d'une personne vivante ?

76. Monika Slezáková, « Soumrak Pověřivosti – Poslední Velký Případ Vampyrismu Na Moravsko-Slezském Pomezí », *op. cit.*, p. 89-90.

- *Non.*
- Et quelle en est la différence ?
- *(ne pouvaient pas répondre.)*
- Que voulez-vous dire par décomposition ?
- *Lorsque quelque chose n'est pas cru.*
- [...]
- La chair a-t-elle toujours été également crue, avec un aspect vivant dans tous les corps, et quel que soit la partie de la jambe en question ?
- *(ne pouvaient pas répondre, c'était différent.)*
- Lorsque vous avez fait une incision dans la jambe de Jacob Schebesta, quel était l'aspect du sang lorsqu'il s'est écoulé ?
- *Fluide, rouge clair, la quantité de deux doigts.*
- Avait-il une odeur fétide.
- *Non, c'était impossible de dire à cause de toutes les autres odeurs fétides.*

L'interrogatoire détaillé au sujet de l'état des cadavres condamnés était nécessaire car, à l'arrivée de Gasser et de Wabst au village, tous les corps affectés par la *magia posthuma* avaient déjà été brûlés. C'était un problème majeur pour l'enquête, et les commissaires devaient se contenter d'exhumer et de disséquer des cadavres non-revenants⁷⁷. Comme les commissaires le remarquent, ils ont ordonné aux barbiers d'assister aux examens médico-légaux, afin qu'ils puissent être convaincus d'autant plus de leur simplicité et manque de savoir. L'inspection cherchait des parties de corps qui ont échappé à la putréfaction et qui pouvaient ainsi apporter des preuves, selon lesquelles même les cadavres considérés comme innocents manifestaient des signes de prétendue *magia posthuma*. À la surface, les dix cadavres étaient dans un état général de putréfaction, comme les barbiers l'ont affirmé eux-mêmes, mais après avoir mené les autopsies, les commissaires ont trouvé que certains cadavres avaient des organes préservés. Le cœur et les muscles des cuisses d'Anna Weysin, par exemple, étaient préservés, tandis que les muscles, les membranes et l'aorte principale de Johann Schelder étaient tous décrits comme étant dans un assez bon état, il y avait même du sang liquide dans les vaisseaux sanguins autour du cœur. Contrairement aux barbiers, qui se sont concentrés sur l'état extérieur des cadavres, l'examen des experts médicaux viennois a enquêté plus en profondeur et de façon plus conforme aux critères la confirmation de l'incorruptibilité, développés par de Zacchia et mentionnés plus haut.

⁷⁷. Ferenc Horváth, «*Historia Vampirorum, Qui in Silesia Anno 1755 Fuisse Credebantur*», *op. cit.*, p. 38-41.

Van Swieten résume les expériences et les conclusions des commissaires dans ses *Remarques Sur Le Vampirisme de Sylésie de l'an 1755*, un texte qui a été soumis à la reine dans des versions manuscrites rédigées en français et en allemand, et qui a été ensuite publié en italien et en allemand⁷⁸. Ce bref traité a eu un succès considérable en tant que traité médical définitif mettant un terme une fois pour toutes à l'intérêt scientifique pour la *magia posthuma* et les vampires. Van Swieten a pris une posture modérée envers la sorcellerie en affirmant que, malgré l'existence bien réelle des sorcières, de la magie et des machinations démoniaques, il est nécessaire d'avoir des témoignages crédibles pour en prouver l'existence, mais aussi un examen basé sur la philosophie naturelle capable de démontrer qu'un tel événement a entièrement dépassé les forces de la nature⁷⁹. Bien que cette approche s'éloigne peu de celle de von Schertz, ce dernier aspect en fait toute la différence. En se basant sur Zacchia et Del Río, von Schertz affirme que le manque de putréfaction peut avoir des causes naturelles et démoniaques. Or, en le soutenant par des témoignages crédibles de la sorcellerie, on obtient une preuve suffisante pour condamner un cadavre. Selon van Swieten, si quelque chose peut avoir une explication naturelle, on ne peut pas l'accepter comme preuve de l'influence démoniaque. Van Swieten convainc la reine que la médecine dispose de toutes les réponses naturelles nécessaires pour expliquer le manque de la putréfaction dans les cadavres de Frei-Hermersdorf. On doit remarquer, cependant, que ces cadavres n'ont pas répondu aux critères d'incorruptibilité de l'évêché non plus, tels qu'ils ont été formulés par von Schertz. Néanmoins, l'approche du médecin hollandais est importante, car elle a la capacité de discréditer la plupart des preuves juridiques utilisées dans les accusations contre le *maleficium* en général. Bien que des maladies idiosyncratiques et des symptômes surnaturels apparaissent également dans les procès contre la sorcellerie, la plupart

78. Gerard van Swieten, « Remarques Sur Le Vampirisme de Sylésie de l'an 1755 », 1755, Codex Vindobonensis 7237 P.I.n. 18, fols. 1-14. Österreichische Nationalbibliothek; Gerard van Swieten, « Vampirismus von Herrn Baron Gerhard Van-Swieten Verfasset, Aus Dem Französischen Ins Deutsche Übersetzt, Und Als Anhang Der Abhandlung Des Daseyns Der Gespenster Beigedrucket », in Andreas Ulrich Mayer, *Abhandlung Des Daseyns Der Gespenster, Nebst Einem Anbange Vom Vampirismus*, Augsburg, 1768, p. 1-23; Gerard van Swieten, *Considerazione Intorno Alla Pretesa Magia Postuma per Servire Alla Storia de' Vampiri*, traduit par Giuseppe Valeriano Vannetti, Naples, Giuseppe Maria Porcelli, 1787.

79. Gerard Van Swieten, « Vampirismus von Herrn Baron Gerhard Van-Swieten Verfasset, Aus Dem Französischen Ins Deutsche Übersetzt, Und Als Anhang Der Abhandlung Des Daseyns Der Gespenster Beigedrucket », *op. cit.*, p. 9.

des preuves concernent des phénomènes naturels (diverses maladies et malheurs), dont les origines démoniaques ont souvent été établies par leur corrélation temporelle avec les malédictions prononcées par des sorcières et d'autres preuves indirectes.

Enfin, von Schertz et van Swieten défendent l'un et l'autre vigoureusement le recours à la loi, plutôt qu'aux expériences judiciaires passées et à la tradition. Cependant, et à la différence de von Schertz, le médecin hollandais ne fait pas d'exceptions à ce principe : les cadavres innocents affectés par la *magia posthuma* ne doivent pas être exécutés :

Où sont les lois qui légitimeraient une telle affirmation [que les innocents peuvent aussi devenir des fantômes] ? Ils reconnaissent qu'il n'existe pas de telles lois et ils se fient plutôt avec sang-froid sur : « bon, c'est la coutume »⁸⁰.

LA LÉGISLATION ET LES LUMIÈRES

Sur la base des enquêtes menées dans les lieux mêmes des événements, le 1^{er} mars 1755, Marie-Thérèse émet un rescrit adressé à tous les corps représentatifs des régions ancestrales en Autriche et en Bohême, dans lequel elle ordonne à l'église catholique de rendre compte aux autorités laïques de tous les phénomènes surnaturels, y compris la sorcellerie, les fantômes, la chasse au trésor et les possessions démoniaques⁸¹ :

... selon notre ordre le plus gracieux, dans tous ces cas, le clergé ne peut pas désormais procéder sans l'accord du politique, mais si un tel cas de fantôme, de sorcellerie, de chasse au trésor ou de prétendues possessions démoniaques ont lieu, le premier doit toujours rendre des comptes immédiatement à l'autorité politique, pour que celle-ci puisse mener une enquête sur le cas, en collaboration avec un médecin raisonnable [...] à propos de quoi alors de casu in casum le rapport doit Nous être soumis.

Bien que le rescrit ait un aspect laïcisant, il ne s'agit pas d'un projet sécularisant, ni d'une interdiction complète des exécutions des revenants. Il est question plutôt d'une tentative de renforcer le contrôle sur eux par des mesures centralisantes. Conforme au traité de van Swieten, la législation Habsbourg de 1755 et 1766 est conservatrice et confirme que la vraie

80. *Ibid.*, p. 22.

81. Konstantin Franz Florian Anton von Kauz, *De Cultibus Magicis Eorumque Perpetuo Ad Ecclesiam et Rempublicam Habitu Libri Duo*, Vienne, 1767, p. 373-374 ; Joseph Kropatschek, *Sammlung Aller k.k. Verordnungen Und Gesetze Vom Jahre 1740. Bis 1780... Band III. (1755-1759)*, vol. 3, 8 vols., Vienne, 1786, p. 172-173 ; Klaus Hamberger (éd.), *Mortuus Non Mordet: Dokumente Zum Vampirismus 1689-1791*, op. cit., p. 85-86.

magie, les fantômes et les démons existent et qu'ils peuvent avoir des effets nuisibles dans le monde physique⁸². Les autorités laïques sont impliquées dans l'enquête tout au long de la période moderne. Le changement à partir de 1755 concerne l'enquête elle-même, qui devait être menée par des autorités laïques. La décision finale a été réservée pour la cour royale de Vienne, qui devait recevoir les rapports d'enquête durant le déroulement du cas. En théorie du moins, les enquêtes sur la *magia post-huma* auraient pu aussi se poursuivre après cette législation. Dans la pratique, en revache, ce ne fut pas le cas, car aucune autorité locale ou régionale (qu'elle soit laïque ou cléricale) n'a voulu se soumettre à l'humiliation d'être scrutée par la cour viennoise.

*

Apparemment, les seuls acteurs historiques qui n'ont pas été effrayés par la répression absolutiste de la superstition étaient les fantômes eux-mêmes. Les attaques nocturnes se poursuivent à Frei-Hermersdorf et, lors de sa réunion le 17 mars 1755, le *Directorium in publicis et cameralibus* devait concevoir une seconde campagne éclairante, prévue sur place, mais cette fois les experts médicaux seraient accompagnés par des missionnaires jésuites⁸³. Par conséquent, en avril 1755, la reine a envoyé au village deux jésuites de Troppau (actuellement Opava), Ignatz Zinner et Martin Baroch, afin qu'ils passent leurs nuits dans des maisons hantées et, en même temps, éduquent et éclairent la population locale⁸⁴. Or, les habitants locaux (morts et vivants) ne se sont pas avérés très coopérants⁸⁵, et Zinner et Baroch sont retournés à Troppau après quelques semaines sur le terrain.

82. Péter Tóth G., *Boszorkánypánik És Babonatéboj*, *op. cit.*

83. Les protocoles du corps collégial, qui a débattu sur le rapport des deux médecins, ont été publiés dans : Franciscus Xaver Linzbauer, *Codex Sanitario-Medicinalis Hungariae*, *op. cit.*, p. 722-725.

84. Monika Slezáková, «Soumrak Pověřivosti – Poslední Velký Případ Vampyrismu Na Moravsko-Slezském Pomezí», *op. cit.*, p. 113.

85. Daniel Wojtucki, *Magia Posthuma – Procesy i Egzekucje Zmarłych Na Śląsku i Morawach w XVI-XVIII Wieku*, *op. cit.*, p. 435.

CONCLUSIONS

Bien qu'il n'y ait pas eu de changements radicaux dans les idées démonologiques après les années 1750 dans la monarchie Habsbourg, le traité de van Swieten diverge de la théorie dominante en Moravie concernant le discernement des morts non-naturels sur deux points importants. Premièrement, il rejette la valeur de preuve des phénomènes qui pourraient avoir une explication naturelle. Deuxièmement, il réfute l'assimilation des sorcières mortes à des cadavres innocents affectés par la *magia posthuma*, qui provient de l'idée populaire de *anblasen* développée par von Schertz. En revanche, le gouvernement Habsbourg a apporté des changements importants qui portent plutôt sur la procédure que sur la théorie du discernement. En ce sens, la fin abrupte de la pratique de la *magia posthuma* éclipse le fait que beaucoup de ces changements procéduraux avaient déjà été entamés à une époque plus ancienne, bien avant l'époque des Lumières.

L'aspect fortement centralisé du gouvernement absolutiste viennois peut être considéré comme le dernier stade de la longue lutte de pouvoir, dans lequel diverses institutions cherchent à priver les communautés locales de leur contrôle sur leurs morts. Avant que Vienne ait repris contrôle, le consistoire épiscopal d'Olomouc essayait, depuis des siècles, de dompter les fantômes. La prohibition émise par von Schertz de faire recours aux guérisseurs populaires non-certifiés, son insistance sur le droit exclusif de mener les enquêtes appartenant aux commissions du consistoire épiscopal, ainsi que l'insatisfaction continue de Pfaffenzeller envers les activités du bas-clergé, représentaient autant de symptômes d'une centralisation de plus en plus grande. Cependant, les habitants n'ont pas cédé si facilement. Malgré son caractère problématique en ce qui concerne la démonologie et la justice, le consistoire a canonisé le concept populaire de *anblasen* et, malgré la résistance de von Schertz à la pratique de brûler les objets affectés par la *magia posthuma*, cette pratique s'est poursuivie tout au long du XVIII^e siècle⁸⁶.

Le discernement des fantômes moraviens/silésiens à l'époque moderne est une pratique qui porte surtout sur le corps, laquelle exige

86. Karl Berger, «Zum Hexen- Und Vampyrglauben in Nordmähren», *op. cit.*, p. 217-219, 220.

qu'on exhume, examine, déplace, traîne, coupe, brûle et soumette les cadavres à une panoplie de techniques de manipulation. À une époque où les sensibilités des Lumières éliminent progressivement la torture des procédures judiciaires, et lorsque l'activité du diable dans le monde physique porte de moins en moins sur le corps⁸⁷, de nombreuses personnes de la haute sphère sociale sont répulsées par le rituel à Frei-Hermersdorf. Or, ces sentiments ne sont pas propres aux Lumières. Dans son traité, von Schertz plaide déjà pour un recours principal aux moyens spirituels, afin de lutter contre la hantise, et il rejetait également l'idée selon laquelle les cadavres des revenants contaminent les objets matériels.

La capacité qu'ont les cadavres de fantômes à affecter des objets, d'autres cadavres et des gens, représente un problème pratique pour les experts qui doivent les examiner. En ce sens, il est facile de faire la distinction entre, d'un côté, les dissections méticuleuses et le regard professionnel de la commission Gasser-Wabst, et de l'autre la peur que le fossoyeur de Freudenthal avait de toucher le cadavre de Christof Englisch. Or, les critères pour vérifier l'incorruptibilité par une autopsie avaient déjà été formulés par Zacchia plus d'un siècle auparavant. De plus, on peut reconnaître la posture détachée envers l'objet examiné, notamment dans le sang-froid avec lequel le fossoyeur de Fridland a fait les incisions dans le cadavre et dans l'idée expérimentale de la crypte des revenants proposée par le docteur Kuhn.

87. Voir, entre autres : Martin Pott, *Aufklärung Und Aberglaube – Die Deutsche Frühaufklärung Im Spiegel Ihrer Aberglaubenskritik*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992 ; Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment – Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Si tu ne penses pas au mort,
il ne reviendra pas

*Morts dévoreurs de linceul dans la pensée
des XVII^e et XVIII^e siècles¹*

Francesco Paolo de CEGLIA

INTRODUCTION. NE JAMAIS MÂCHER LA BOUCHE OUVERTE

Les corps et les esprits de vivants n'étaient pas les seuls à être affectés de passions qui les consumaient. Les morts aussi, par le passé, pouvaient avoir des obsessions qui auraient fait s'agiter leurs corps dans les tombes, provoquant le malheur de toute la communauté. Cette contribution vise à interpréter le thème des « corps affectés » en termes posthumes : un cadavre (en apparence) ébranlé par son propre esprit non pacifié. Ou, plus simplement, l'âme d'un vivant qui est « affectée » par l'esprit d'un mort. Voire, si l'on peut dire, par lui-même.

La peste est une condition de l'âme. Le temps s'arrête et le passé refait surface, faisant revenir les morts qui l'habitent. Parce que si aujourd'hui, demain et après-demain tous dans le village crèvent comme des mouches, la faute en reviendra sans aucun doute à une force maudite qui nous aspire vers ces onctueuses sépultures. Là où nous attend celui qui nous précède sous terre. Avidé de la chair des vivants, qui mange en grognant comme un cochon². De sorte que ces cris sourds, provenant des viscères de la terre, presque des coups de fouet lancés par le diable en personne, sont compris comme l'annonce de l'épidémie, et lui confèrent un rythme obsessionnel. De fait, on entend la peste monter, et devenir furieuse. Coup après coup³.

1. Traduit de l'italien par Vincent Barras. Cette étude est un remaniement d'un article antérieur publié en italien : « Morti masticatori di sudari come causa di peste. Pratiche, miti e riflessioni filosofico-naturali », *Idomeno*, 32, 2021, p. 77-88.

2. Sur les morts qui « grognent » à l'époque médiévale, voir Thietmar de Mersebourg, *Chronicon. L'anno mille e l'impero degli Ottoni*, traduction et édition critique par Piero Bugiani, Viterbe, Vocifuriscena, 2019, livre I, 13, p. 100.

3. Thomas Schürmann, *Nachzuebrglauben in Mitteleuropa*, Marburg, Elwert, 1990.

Tels sont, réduits à leurs termes ultimes, les éléments constitutifs d'une croyance répandue en particulier en *Germania Slavica*, comme l'appelle l'historiographie allemande. Ou la *Slavia Germanica*, selon la perspective polonaise. Au-delà des étiquettes toujours délicates, dans l'ample territoire sous-tendu par l'arc qui va de l'Asie à l'Ukraine. Une voix qui, avec des variantes un peu plus substantielles, circulait assurément depuis le milieu du ^{xv}^e siècle. Et même avant, selon toute vraisemblance : la plus ancienne des sources connues, bien qu'isolée et non encore reliée à la peste, localise un épisode du même genre justement en Bohême au milieu du ^{xiv}^e siècle :

A.D. 1344. Une femme mourut à Levin et fut enterrée. Après la sépulture, elle se levait [*surgebat*] de la tombe et étranglait de nombreuses personnes, vagant d'un endroit à l'autre. Quand elle fut empalée, il en coula du sang comme d'un animal encore vivant. Et on trouva qu'elle avait dévoré plus de la moitié de son propre linceul, lequel, une fois extrait, se trouva trempé de sang. Quand on voulut l'incinérer, le bois ne prenait pas feu. [Pour la brûler], on dut même utiliser les tuiles du toit de l'église, comme quelques vieilles femmes l'affirmèrent. Après avoir été empalée, elle avait continué à revenir, mais, une fois incinérée, tout mal cessa [...]⁴.

Un tel type de récit rencontrera un grand succès surtout à partir de la moitié du ^{xv}^e siècle, au moment où il s'impose également dans un contexte urbain⁵. On évoque la croyance en ces acteurs sociaux qui, en aval d'un processus évolutif complexe, auraient été appelés en allemand «morts qui dévorent bruyamment» [*schmatzende Tote*]. Ou alors – les catégories se superposent jusqu'à coïncider –, plus difficilement traduisible, *Nachzehrer*, comme on aurait désigné ceux qui, lors de la ré-exhumation, auraient été surpris dans la tombe, parfois confortablement assis, à consommer [*zehren*] leur propre linceul – dans certains cas, leurs propres chairs, le drap des voisins des sépultures voisines ou les voisins mêmes – dans l'intention d'emporter avec eux, littéralement [*nach*, qui joue, ne serait-ce que par l'assonance, avec *Nacht*, nuit], les vivants⁶. D'habitude

4. Jan Neplach, *Chronicon*, in Josef Emler (éd.), *Fontes rerum Bobemicarum*, vol. 3, Prague, Nakl. Musea Království českého, 1882, p. 481. Sur la localisation incertaine de Levin, voir aussi Thomas Bohn, *The Vampire: Origins of a European Myth*, New York/Oxford, Berghahn, 2019, p. 27-31 ; Stephen Gordon, *Supernatural Encounters: Demons and the Restless Dead in Medieval England, c. 1050-1450*, London/New York, Routledge, 2020, p. 1-27.

5. Martin Böhm, *Die drey großen Landtplagen, Krieg, Teuerung und Pestilenz [...]*, in *XXIII Predigten [...]*, Seelfisch, Wittenberg 1601, p. 135-146. Il se réfère à la peste de 1553.

6. Michaël Ranfft, *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern, worin die wahre Beschaffenheit derer Hungarischen Vampyrs und Blut-Sauger gezeigt, auch alle von dieser Materie bißher zum Vorschein gekommene Schrifftten recensiret werden*, Leipzig, Teubner, 1734, p. 67, *De la mastication des morts*

sans aller jusque chez eux, bien que, avec le temps, ils aient aussi appris à le faire. Mais simplement en dévorant leur propre morceau de toile et, à travers lui, le cosmos qui semblait en être tissé. Ce qui fournit une nouvelle confirmation de ce que les vampires de tout type pouvaient agir sur les vivants, y compris à distance uniquement. «Le *Nachzehrer* est inconcevable sans un rapport de sympathie», résume Thomas Schürmann, qui a dédié un important essai à ces masticateurs posthumes⁷.

À partir de là, nous le savons, s'impose – mieux, se consolide – l'habitude de bloquer la bouche de quiconque aurait pu exprimer une voracité posthume avec une pierre, un pavé ou une motte de terre. Plus à l'est, avec des grains de quelque céréale ou de l'ail, utilisé comme anti-pestilentiel en raison de son odeur repoussante et pénétrante, et donc capable, pour quiconque se l'imagine, d'agir à distance et de contrôler les miasmes du mal. C'est probablement pour cette raison qu'il fonctionnait aussi comme «anti-diable», «anti-sorcière», ou «anti-vampire»⁸.

LE REVENANT EN CORPS DE SORCIÈRE

Le complotisme n'est pas une invention de notre temps. Cela est démontré, entre autres choses, par la chasse aux sorcières, déclenchée – pour des motifs très complexes et aujourd'hui encore très vivement discutées par les historiens – surtout à partir de la moitié du xv^e siècle en Europe occidentale⁹. C'est à cette date que les autorités, civiles et

dans leurs tombeaux, I, 40, traduit du latin, annoté et présenté par Danielle Sonnier, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 58. Sur les différences entre ces types de revenants, voir Peter Mario Kreuter, *Der Vampirglaube in Südosteuropa. Studien zur Genese, Bedeutung und Funktion. Rumänien und der Balkanraum*, Berlin, Weidler, 2001, p. 20-23. Sur l'étymologie du terme *Nachzehrer*, voir Thomas Bohn, *The Vampire*, *op. cit.*, p. 36. Sur l'apparition tardive du terme, voir Hanns Bächtold-Stäubli (éd.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. 6, Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter, 1934/1935, p. 812.

7. Thomas Schürmann, *Nachzehrer glauben in Mitteleuropa*, *op. cit.*, p. 13.

8. Emily Gerard, «Transylvanian Superstitions», *The Nineteenth Century*, 18, juillet-décembre 1885, p. 130-150, spec. p. 142.

9. Pour une synthèse sur un argument très complexe, voir Brian P. Levack, *the Witch-Hunt in Early Modern Europe*, New York, Longmans, 1987; Gary Jensen, *The Path of the Devil: Early Modern Witch Hunts*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2007, p. 151-55; Dinora Corsi, Matteo Duni (éds.), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Florence, Firenze University Press, 2008; Julian Goodare, *The European Witch-Hunt*, Abington, Routledge, 2016.

religieuses, commencèrent à vouer une attention maniaque aux sorcières, les traquant vives ou mortes¹⁰. À la fin du xv^e siècle, dans le *Malleus maleficarum*, on raconte à ce propos la chose suivante :

L'un de nous, Inquisiteurs, retrouva une ville (forte) quasiment vidée de ses habitants par la mort. Par ailleurs, le bruit courait qu'une femme (morte et) enterrée avait petit à petit mangé le linceul dans lequel elle avait été ensevelie ; et que l'épidémie ne pourrait cesser tant qu'elle n'aurait mangé le linceul entier et ne l'aurait pas digéré. On tint conseil à ce sujet. Prévôt et maire de la ville creusant la tombe, trouvèrent presque la moitié du linceul engagé et dans la bouche, la gorge et l'estomac et déjà digérée (pourrie). Devant ce spectacle, le prévôt bouleversé tira son épée et coupant la tête, la jeta hors de la fosse. Aussitôt la peste cessa. D'où l'on voit que par la permission divine, les péchés d'une vieille femme (sorcière) ont été punis sur des innocents à cause de la dissimulation de crimes antécédents. Une fois l'Inquisition faite, on trouva en effet que pendant un long moment de sa vie cette femme avait été sorcière et magicienne¹¹.

Dans le *Malleus*, la stratification conceptuelle, fruit d'une réélaboration théologico-narrative complexe, est désormais arrivée à maturité : 1) la peste, comme elle l'est pour Luther (mais aussi pour Paracelse), est une punition divine ; 2) elle est véhiculée par les *Nachzehrer* ; 3) ces derniers agissent (plus explicitement chez Luther) du fait d'une concession que Dieu fait au diable ; 4) ce dernier, à son tour, opère sur le corps de personnes indignes et de sorcières parce qu'il est davantage exposé à ses caprices ; 5) en l'espèce, il s'agirait, comme il arrive souvent, du cadavre d'une femme ; 6) l'agent contagieux peut néanmoins être identifié comme sorcière, y compris seulement après la mort : souvent, dans les témoignages, ce n'est pas tant la réputation, acquise pendant la vie, de sorcière, qui incite la communauté à l'inspection nécroscopique, mais plutôt le fait que l'on retrouve un « corps déviant » provoquant le *storytelling* luciférien ; 7) cependant, les événements se vérifient afin de punir la communauté des vivants pour ne pas être intervenue et donner à ces servantes du démon ce qu'elles méritaient avant qu'elles ne passent en toute autonomie l'arme à gauche¹². La Bible disait en

10. K. Lambrecht, « *Wiedergänger und Vampire in Ostmitteleuropa*. Posthume Verbrennung statt Hexenverfolgung? », *Jahrbuch für Deutsche und Osteuropäische Volkskunde*, 37, 1994, p. 49-77.

11. Henri Institoris et Jacques Sprenger, *Malleus maleficarum* [Drach], [Spire 1487?], n.p. [75D] ; *Le Marteau des Sorcières*. *Malleus Maleficarum*, I, XV, traduit du latin et présenté par Amand Danet, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 216-217.

12. Christian Friedrich Garmann, *De miraculis mortuorum [...]*, Dresden-Leipzig, Zimmermann, 1709, p. 106-142 ; Anonyme, *Visum et Repertum, über die so genannten Vampirs, oder Blut-Aussauger, so zu Medvegia in Servien, an der türkischen Granitz, den 7. Januarii 1732. Geschehen. Nebst einem Anhang von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern*, Nuremberg, Schmidt, 1732, p. 38-45.

effet de «ne pas laisser vivre celle qui pratique la magie» (Exode, 22,17), et les habitants du lieu, ayant négligé le précepte, étaient contraints désormais d'accomplir ce qu'ils n'avaient pas fait le moment opportun.

Il convient de préciser qu'une fois créée cette superposition entre le défunt absorbeur d'énergie et de vie et la sorcière morte, ces personnes à propos desquelles, encore sur leurs deux pieds, on n'avait pas explicitement fait référence à la sorcellerie pouvaient aussi assumer ce dernier cadre professionnel. C'est le cas de la femme de Levin qui, au milieu du XIV^e siècle, était revenue tuer les gens. Lorsqu'on avait pour la première fois raconté le fait, dans les années soixante du XIV^e siècle, il n'était pas encore question du diable. L'épisode fut repris dans une chronique des années trente du XVI^e siècle, puis traduit en allemand à la fin du siècle. C'est alors qu'on expliquera que les événements s'étaient vérifiés au moyen des pratiques de magie noire [*Tenffelicher Zauberey*] de la femme, qui dans l'intervalle était devenue une *Zauberin*: une sorcière¹³.

En effet, le revenant était essentiellement un sujet féminin, surtout dans la période de superposition avec le personnage de la sorcière «moderne», tel qu'il se configurait dans la réélaboration ecclésiastique, en gros depuis la deuxième moitié du XV^e siècle jusqu'à la première moitié du XVII^e siècle. On y ajouta ensuite aussi de nombreux hommes et enfants : ce qui est significatif des changements narratifs intervenus entre temps, et dont on parlera plus loin. En tous les cas, l'action de ces sujets comportant l'ingurgitation de soi-même, des propres voisins de sépultures, et, à distance, des vivants. Ou des animaux. On peut faire l'hypothèse que les effrayantes gueules béantes des réexhumés soutenaient aussi de telles fantaisies, insinuant l'idée que le monde entier pourrait finir dans cette sorte de gouffre noir.

De fait, la bouche est, avec les yeux, une ouverture entre le «dedans» et le «dehors». En particulier, «la bouche ouverte vers le bas, vers l'enfer corporel», comme l'observait Mikhaïl Bakhtine, pour qui «l'imagination de l'ingestion et de la déglutition, images ambivalentes de la mort et de la destruction, est liée à la bouche béante»¹⁴. Ces puissantes mandibules étaient par conséquent fermées avec des objets qui empêchaient le défunt de mâcher, ou avec un simulacre de nourriture qui lui évitait d'aller en

13. Václav Hájek, *Böhmische Chronica* [...], Prague, Weidlich, 1966, vol. 1, p. 419v-420r.

14. Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (1965), Paris, Gallimard, 1970, p. 315.

chercher d'autres, ou encore avec des cartes sur lesquelles étaient inscrites des incantations ou des prières¹⁵.

Il y a plus : c'est justement le suaire congloméré dans la cavité orale qui fournit une représentation plastique de la force attractive de ce « dedans » et déclenche les récits du cas. C'est ainsi qu'on pourrait même parler d'un certain façonnage « technologique » du *Nachzehrer*, soit une définition de ses caractéristiques identitaires établie sur la base du dispositif utilisé pour déposer la dépouille. Pour bien comprendre, dans une communauté sans suaire – c'est-à-dire où les corps auraient été déposés dans de seules caisses en bois ou directement dans la terre nue –, on n'aurait de toute évidence pas pu concevoir des personnages comme les « masticateurs de suaires » (bien que la catégorie du *Nachzehrer* soit plus vaste). On aurait dû par conséquent s'orienter vers d'autres formes de retour dangereux¹⁶.

En dépit de son origine liée à une seule technologie de dispositif, le suaire allait, les siècles suivants, se montrer gagnant dans sa capacité à influencer sur le mode dans lequel on imaginerait de manière quasi universelle les morts qui font apparition chez les vivants. Tout ensemble sarcoophage, habit et masque mortuaire – avec sa capacité textile de donner forme à ce qu'une forme pourrait ne pas avoir, il allait peu à peu s'imposer paradoxalement sur le cadavre même. Faisant se substituer le contenant au contenu¹⁷. Comme si l'on pouvait se figurer quelqu'un qui, de l'au-delà, revient vêtu d'un cercueil. Mais – si l'on y pense – le linceul avec lequel aujourd'hui encore nous représentons les fantômes est-il autre chose qu'un lambeau, très « théâtral », de suaire, passé finalement à travers la nécessité, aux Etats-Unis, d'avoir lors d'Halloween un habit facile à confectionner à la maison ?¹⁸

15. William Henry Denham Rouse, « Folklore Firstfruits from Lesbos », *Folklore*, 7/2, 1896, p. 141-142, en particulier p. 146.

16. Pour un « carottage » historique dans les traditions très variables en terre allemande, Claudia Maria Melisch, « Faith and Religious Practice: Sepulchral Culture in Berlin/Cölln (Germany) from the Middle Ages to the Baroque Era », *The Mediaeval Journal*, 5/1, 2022, p. 107-128.

17. Dans une *Vie de Sainte Modwenna* de la première moitié du XIII^e siècle, dont on reparlera plus bas, on raconte que deux non-morts de forme humaine furent aperçus portant leurs propres cercueils sur les épaules. Geoffrey Burton, *Life and Miracles of St. Modwenna*, édité par Robert Bartlett, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 196-199. Une représentation iconographique se trouve dans les *Ore di Maria di Borgogna*, Kupferstichkabinett, Berlin, Staatliche Museen, Inv. 78 B 12, fo. 221r, reproduite dans Nancy M. Caciola, *Afterlives: The Return of the dead in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2016, p. 216.

18. Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994 ; Ann Rosalind Jones et Peter Stallybrass, *Renaissance Clothing and the Materials of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 246-247.

LE CŒUR NOIR DE LEIZPIG

Leipzig, capitale de l'Allemagne réformée, était le cœur des débats sur les *Nachzehrer*. Dans son université, le prédicateur luthérien Philip Rohr présida aux discussions d'une célèbre *Dissertazione storico-scientifica sulla masticazione dei morti*. On était en 1679. Rohr, sous couvert d'un récit pourtant très douteux de Luther, expliquait combien le démon était puissant, au point de réanimer les corps de femmes vertueuses, en leur faisant engloutir sans scrupule leur suaire¹⁹. Il agissait pour les diffamer, le scélérat. Mais aussi pour que l'on doute de la Providence et de l'au-delà et, au lieu de se repentir et de prier, l'on se mette à se disputer sur qui devait être ré-exhumé, qui non. Car, bien évidemment, outre les charognes de ceux qui avaient disparu dans la solitude des rapports sociaux, chacun pointait du doigt comme responsables des épidémies les défunts des autres, s'opposant en revanche à la ré-exhumation des siens propres. Était-ce bien agir, ainsi ? Pour Rohr, d'un certain point de vue, oui. Attention : non pas pour ses exigences familiales, mais pour le fait que les cadavres n'étaient effectivement pas ramenés à la lumière.

Faire mastiquer le suaire tel un chewing-gum posthume et produire un *sonus porcinus* était en réalité un simple truc démoniaque, faisant en sorte que les plus naïfs parmi les vivants, terrorisés, déterrent les dépouilles et, en libérant les exhalations putrides, propagent ultérieurement la peste. Le diable, patron du monde. Ainsi : c'est dans une telle pro-activité démoniaque (toujours *Deo permittente*) que l'on peut reconnaître chez Rohr, par rapport aux auteurs du *Malleus*, un renforcement du rôle du malin²⁰. Ce qui, avec le temps, aura des conséquences apparemment paradoxales, consistant dans la déculpabilisation, même partielle, du cadavre perturbé, surtout masticateur. Lequel aurait pu n'avoir commis aucune faute, comme dans le cas des femmes honnêtes ou des enfants. Et c'est dans une telle perspective que les « masticateurs améliorés » seront désormais prêts à se transformer en véritables vampires, avec les caractéristiques qui les accompagneront en Silésie et en Moravie.

19. Martin Luther, *Colloquia oder Tischreden*, in D. Martin. *Luthers sämtliche Werke*, vol. LX, Francfort/Erlangen, Verlag von Heyder & Zimmer, 1854, p. 30.

20. Philipp Rohr, *Dissertatio historico-philosophica de masticatione mortuorum*, Leipzig, Vogt, 1679.

Alors que dans les temps du *Malleus*, le *Nachzehrer* (quel qu'en soit le nom) avait été une sorcière, ou du moins un individu malfaisant, désormais, alors que se préparait le saut typologique, on précisait qu'il pouvait également être quelqu'un de moralement « neutre ». Voire une personne pieuse et respectable : car le diable, à l'évidence, ne l'aurait justement pas supportée. Ce fait était souligné pour rendre compte de la toute-puissance de Satan, autrement dit pour avaliser une interprétation théologique des faits. Ce qui par ailleurs, typiquement selon la perspective luthérienne de l'arbitraire et sur les œuvres humaines, annulait la possibilité pour chacun de gagner, ou non, une vie posthume, fût-elle misérable.

MAIS LE VAMPIRE EST-IL UN MASTICATEUR DE SUAIRE ?

L'imagination mortifère planait à nouveau sur Leipzig. Où, telle des tourbillons de poussière soulevés sur la rue, elle pénétrait jusque dans l'intérieur des maisons des théologiens. Pour s'insinuer dans les esprits de ces hommes aux mille livres et leur inspirer des réflexions vampiriques érudites. Depuis les gradins universitaires, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, Philip Rohr, comme on l'a dit, avait déjà mis en garde avec sa *Dissertation historico-scientifique de la mastication des morts* contre le féroce arbitraire de Satan. Or, désormais la musique avait un peu changé. Non seulement parce que Jean-Sébastien Bach était arrivé dans la ville, composant chaque semaine une nouvelle cantate pour les deux églises principales. Mais surtout en raison du fait que l'on pouvait entendre l'opinion de ceux pour lesquels parler trop du diable était inconvenant, soit les catholiques. C'étaient eux qui voulaient reconnaître le malin partout, du moins les en accusait-on. Pourquoi ? Il est facile de le conjecturer ; pour des motifs de trésorerie et de pouvoir : pour être appelés à le chasser avec leurs risibles exorcismes²¹.

Coryphée de l'accusation, le pasteur luthérien Michaël Ranfft, écrivant avant que soient consommés les faits de Medveġja qui allaient diffuser en 1732 au niveau européen le terme « vampire »²². Il réfléchissait sur un

21. Putoneus [Johann Christoph Meinig], *Besondere Nachricht, von denen Vampyren oder so genannten Blut=Sangern, wobey sogleich die Frage, ob es möglich daß verstorbene Menschen wieder kommen, denen Lebendigen durch Aussaugung des Bluts den Tod zuwege bringen und dadurch gantze Dörffer an Menschen und Vieh ruiniren können ? Gründlich untersucht worden, von Putoneo*, Leipzig, 1732.

22. Francesco Paolo de Ceglia, *Vampyr. Storia naturale della resurrezione*, Turin, Einaudi, 2023.

épisode précédent, moins connu, de vampirisme, bien que non encore taxonomisé comme tel, qui s'était passé à Kisiljevo, toujours en Serbie, en 1725. Comme si ces affaires correspondaient aux derniers épisodes d'une longue histoire passée plutôt qu'aux premiers d'une hyperkinésie posthume qui caractériserait à partir de ce moment-là tous les ensevelissements de l'Europe centrale et orientale. Après tout, on ne pouvait pas connaître le futur. C'est ainsi que Ranfft trempait la plume dans l'encrier et donnait sa version. De cette manière, en photographiant la controverse en 1725 déjà, avant que le traumatisme de Medvegja n'induisse les Européens à penser que le vampirisme était un phénomène entièrement nouveau, qui n'avait rien à faire avec les retours précédents entre vivants et morts, ces derniers fussent-ils masticateurs ou non.

De la mastication des morts dans leurs tombeaux: tel est le titre. Pas particulièrement original, certes, mais l'argument était le suivant. Il est intéressant de noter comment Ranfft déchiffrait la figure de Peter Plogojowitz comme appartenant encore à la troupe des *Nachzehrer*. Ceux dont les vampires allaient être tout au plus une variante nominale. Par ailleurs, son opinion allait rester telle y compris dans les éditions ultérieures, dont une fut publiée à la fin des années trente, lorsque le vampire, détaillé dans les pages des journaux, avait acquis désormais son autonomie taxonomique²³.

Il s'agissait de débarrasser le champ des voix inutiles. Tout d'abord, pour Ranfft, il n'était pas vrai que les *Nachzehrer* émettaient des paroles semblables à des grognements. Vu que dans quelques témoignages il n'était pas fait référence au *sonus porcinus*, il était plausible de supposer que l'on avait souvent interprété comme tel quelque banal bruit souterrain : une explosion due à l'accumulation de gaz ou le fracas de l'effondrement du couvert d'un cercueil. Il fallait aussi faire la lumière sur l'observation selon laquelle les morts auraient été découverts le suaire enfilé dans la

23. En 1725, Ranfft est «président», c'est-à-dire directeur de recherche, d'une *Dissertatio historico-critica de masticatione mortuorum in tumulis*, qui fut aussitôt publiée. En 1728, à la première dissertation «historico-critique», il ajoute une deuxième, «philosophique»; et les publie, toujours en latin, sous le titre global de *De masticatione mortuorum in tumulis (oder von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern)*. Après les événements de Medvegja, il décide de rendre le texte disponible en allemand et, en 1734, il publie sa traduction, à laquelle il ajoute une troisième partie dans laquelle il recense les écrits parus entre temps sur les nouveaux revenants. Dans le titre déjà, il fait référence au terme «vampire», dont la figure est définitivement reliée à celle du masticateur : *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten in Gräbern, Worin die wahre Beschaffenheit derer Hungarischen Vampyrs und Blut-Sauger gezeigt, Auch alle von dieser Materie bißher zum Vorschein gekommene Schrifften recensiret werden*.

bouche, en train de le mâcher et de l'ingérer. Car cet engorgement de tissu entre les mâchoires aurait très bien pu résulter du mouvement et de la reptation d'animaux de la terre, notamment les serpents²⁴. Il n'était pas correct non plus d'alléguer que les cadavres inquiets aient été en majorité des femmes. Ni qu'ils causent la peste. Assurément, cette rumeur remontait aux périodes pendant lesquelles on exhumaient des corps apparemment agités, mais cela se serait produit par une simple coïncidence corporelle : durant les épidémies, les fossoyeurs remuaient continuellement la terre des cimetières pour y déposer de nouvelles dépouilles, facilitant ainsi la découverte, plus ou moins fortuite, de cadavres inhabituels. Ce n'était donc pas les *Nachzehrer* qui apportaient la peste, mais c'était cette dernière qui diffusait l'idée des morts masticateurs. « Mortuus non mordet », le mort ne mord pas, en résumé, comme dit la cartouche qui, en guise de bannière, voltigeait sur un cimetière (relativement) tranquille gravé sur le frontispice de l'œuvre²⁵.

Ainsi présenté, Ranfft paraîtrait presque un négateur de l'animation posthume. Ce qui est au plus loin d'être vrai : parce que, pour lui, les morts mordaient, et comment. « La Nature entière est pleine de pouvoirs cachés », commence par affirmer le théologien²⁶. L'un de ses objectifs était, comme on l'a dit, polémiquement anti-catholique. Mieux, anti-tous ceux qui auraient reconduit à l'intervention divine les phénomènes périphériques par rapport au champ d'action habituel de la nature :

La foi des prêtres prendra sans doute aussi la mastication des morts dans les tombeaux pour un objet de vénération et à l'aide de ce « miracle divin », peut-être travailleront-ils à corroborer je ne sais quel point de doctrine !²⁷

C'est exagéré. Mais, mise à part la malice qu'on ne peut ignorer dans ces affirmations, le *modus operandi* des dévorateurs de suaires, puis des vampires, n'était en effet – perspective qu'on peut dire purement phénoménologique – pas si différent de celui des saints catholiques, dont les corps jouissaient (occasionnellement) d'incorruptibilité et (encore plus

24. Michaël Ranfft, *Tracta vom dem Kauen und Schmatzen der Todten*, op. cit., p. 59 ; *De la mastication des morts*, I, 36, op. cit., p. 53.

25. Il s'agit d'une référence à Plutarque, *Vies*, tome VIII, *Pompée*, 77, 6-7, texte établi et traduit par Emile Chambry et Robert Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

26. Michaël Ranfft, *Tracta vom dem Kauen und Schmatzen der Todten*, op. cit., p. 12 ; *De la mastication des morts*, I, 1, op. cit., p. 15.

27. Michaël Ranfft, *Tracta vom dem Kauen und Schmatzen der Todten*, op. cit., p. 22-23 ; *De la mastication des morts*, I, 10, op. cit., p. 23.

occasionnellement) d'animation ou de pro-activité nocturne : que l'on pense à la croyance, souvent discutée y compris en milieu luthérien, selon laquelle sainte Catherine de Bologne, à savoir l'abbesse Caterina Vigri au ^{xv}^e siècle, assise sur le trône, comme on peut la vénérer aujourd'hui encore, se serait non seulement parfaitement conservée, mais aurait laissé croître ongles et cheveux, qui étaient coupés ensuite pour en faire des reliques²⁸. Cas extrêmes, objectera-t-on. Certes. Toutefois, le noyau des « contes vampiriques » était toujours le même : il y a un corps si peu décomposé qu'il semble vivant et qui paraît agir sur la communauté, lui apportant le bien ou le mal, selon le point de vue. Mais, à ce stade, on aurait tout aussi bien pu se demander également si l'on ne parlait pas toujours du même phénomène, que les différentes cultures lisaient chacune à sa manière. Si, autrement dit, les sorcières masticatrices, les *Nachzebrer* et les vampires n'étaient rien d'autre que des saints. Voire, si les saints n'étaient rien d'autre que des sorcières masticatrices, des *Nachzebrer* et des vampires.

Juste ciel ! Plus tard les catholiques allaient répondre du tac au tac. Mais pour l'heure, Ranfft expliquait comment la matière possédait une vie (et une sensibilité) végétative. Ce qui rendait facilement compte de l'incorruptibilité de ces corps et tout autant de la croissance des ongles et des cheveux. Ainsi que la barbe. Somme toute, le monde était, pour Ranfft, enveloppé dans une « atmosphère » telle qu'elle garantissait la « cohérence de toute la nature » [*totius naturae cohaerentia*]. Donc apte à rentre toute chose interconnectée avec les autres. Et c'est précisément dans cette circonstance qu'il produisait une explication d'ascendance paracelso-helmontienne certes, mais qui aurait sonné de manière relativement commune dans la koiné occultiste de l'époque à laquelle un agent « double » à distance était un fait. Parce que, d'autant plus si le vampire était un *Nachzebrer* sous un autre nom, agir sur les vivants était une émanation de son imagination. Comme si le rêve des morts pouvait être troublé par des incubes en mesure de décoller et d'opérer dans l'« atmosphère ». Où ils rencontraient les vivants.

28. W. S. G. E., *Curieuse und sehr wunderbarliche Relation, von denen sich neuer Dingen in Servien erzeugenden Blut-Saugern oder Vampyrs*, s.n., s.l. [Leipzig], 1732, p. 24.

SI JE T'IMAGINE, JE TE TUE

La cause des phénomènes masticatoires et vampiriques gisait dans l'imagination : celle des vivants, mais aussi, et surtout, celle des morts. Cette dernière pouvait se coaguler en des formes autonomes et personnelles semblables aux incubes. Créer des monstres. Comme un vivant peut en réalité, en souhaitant le bien ou le mal à quelqu'un, opérer de manière ultime sur celui-ci : si celui qui est en train de rendre son dernier soupir fait l'expérience d'une émotion violente, il peut, avec la force de l'imagination, agir à distance à travers l'«atmosphère», laquelle conservera tels et tels effluves magiques idéaux même après la mort de la personne imaginant²⁹. Ranfft explique :

Ces pouvoirs sollicités par une imagination très intense ne cessent pas même après la mort de l'homme mais opèrent aussi longtemps qu'ils ne sont pas perturbés dans leur opération. De là proviennent ces apparitions de morts qui, peu après leur trépas, tourmentent parfois dans leur sommeil les vivants qu'ils ont laissés sur terre ; c'est encore bien pis, si des individus qui ont eu commerce intime avec le disparu dans la vie, le suivent bientôt dans la mort. Il faut citer la teneur des propos de Paracelse, dans *Les Figures* [*Fragment du livre sur la vertu imaginative*] : «Quand, en temps de peste, une femme enceinte abandonnée au moment de l'accouchement et privée de tout secours, meurt dans les douleurs de l'enfantement, on peut facilement conjecturer ce qui se passe alors dans son imagination. Car si elle pense : "Puisque je dois mourir misérablement avec mon enfant, je voudrais que l'humanité entière meure avec moi", nul doute qu'une contagion mortelle ne vienne *doublement* empoisonner les vivants.» Une singulière observation sur le sang du cadavre d'un assassiné, *soutiré* par l'idée préconçue que l'on a du meurtrier, mérite aussi d'être mentionnée ; Marci de Kronland la formule ainsi dans *la Philosophie ancienne restituée* : «Il peut se faire qu'un individu soit suspecté de faute par ce biais, si, arrivé à l'article de la mort le mourant le soupçonne – même à tort – d'être l'auteur du crime et qu'il finit sa vie avec cette imagination fortement imprimée en soi : j'ai connu ici, à Prague, une jeune fille de 14 ans dont l'esprit baignait dans les fantasmes ; elle pensait qu'une autre femme lui avait donné du poison et qu'elle allait en mourir ; or c'est du tétanos et de convulsions qu'elle mourut. Deux jours après sa mort, alors qu'on la portait au tombeau, au moment où survenait la personne qu'elle avait soupçonnée, le sang en sa présence commença à couler des narines de la morte... »³⁰.

29. Voir Anja Lauper, *Die «phantastische Seuche». Episoden des Vampirismus im 18. Jahrhundert*, Zürich, Diaphanes, 2011, p. 76-77.

30. Michaël Ranfft, *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten*, op. cit., p. 152-154 ; *De la mastication des morts*, II, 54, op. cit., p. 118-119. Paracelsus (T. B. von Hohenheim), *Fragmentum libri de virtute imaginativa*, in *Sämtliche Werke*, vol. 14, p. 309-319, en particulier p. 315. En réalité, le passage ne se trouve, sous la forme rapportée par Ranfft, ni dans le Paracelse allemand, ni dans celui en

Les morts, conformément au magistère de Paracelse, agissent sur les vivants, au point que si quelqu'un, comme la jeune fille de Prague, se serait trompée quant à la connaissance exacte de ses ennemis, une fois devenue cadavre, elle perdrait son sang, dénonçant injustement la personne qui, dans ses obsessions seules, était un assassin. La référence est celle de la coutume juridique de la «cruentation», encore attestée au XVIII^e siècle (bien qu'en voie de disparition), selon laquelle le corps d'une personne assassinée «cruenterait», c'est-à-dire perdrait du sang, devant celui qui l'avait tué, le désignant ainsi à la justice³¹.

Il vaut la peine de noter que, bien que Ranfft niât la prépondérance des femmes revenantes, il invoquait dans les deux points du passage central dans lequel il illustrait ses idées à ce sujet des exemples féminins. De même qu'il disait ailleurs : «La malice des femmes est parfois tellement grande qu'on ne peut jamais la mettre assez au jour»³². Par ailleurs, dans une culture qui concevait les femmes comme particulièrement instables du point de vue émotif, celles-ci étaient les candidates idéales pour le retour posthume. À la vérité, les pécheurs sont pareils aux superstitieux. Étant donné que pour Ranfft toutes ces personnes – fragiles, même si elles ne sont pas nécessairement malveillantes –, avaient trop d'imagination. Comme il n'était pas honnête de le faire. Le mal était dans les pensées.

Le livre de Ranfft fut un succès éditorial. Mais il fut aussi sévèrement critiqué : marqué comme l'œuvre d'un théologien qui jouait à l'expert de phénomènes naturels en compulsant des œuvres à qui plus personne ne donnait de crédit depuis très longtemps. Toutefois, il n'était pas le seul à recourir à des suggestions paracelsiennes pour rendre compte des phénomènes vampiriques inédits. Même si d'autres se seraient en effet demandé si l'on ne se trouvait pas face à un «effet sympathique, diabolique ou relié

italien, mais consiste en une paraphrase libre. Sur le pouvoir «pestifère» de l'imagination chez Paracelse, voir *De occulta philosophia*, in *Sämtliche Werke*, vol. 14, p. 513-542, en particulier, p. 527. L'autre passage mentionné est de Jan Marek Marci, *Philosophia vetus restituta*, Prague, Imprimerie de l'Académie, 1662, p. 406.

31. Francesco Paolo de Ceglia, «Saving the Phenomenon: Why Corpses Bled in the Presence of their Murderer in Early Modern Science», dans Francesco Paolo de Ceglia (éd.), *The Body of Evidence. Corpses and Proofs in Early Modern Medicine*, Leyde-Boston, Brill, 2020, p. 23-52 ; Eva Yampolsky, «La médecine en modernité, au croisement des savoirs», in François Ranchin, *Traité sur les causes de la cruentation des corps morts à la présence des meurtriers, et autres textes*, introduction et édition critique par Eva Yampolsky, Grenoble, Jérôme Millon, 2019, p. 5-22.

32. Michaël Ranfft, *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten*, op. cit., p. 150 ; *De la mastication des morts*, II, 52, op. cit., p. 117.

à l'esprit astral»³³, ou à un concours de toutes ces causes³⁴. Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas d'une confrontation entre paracelsiens et non-paracelsiens. Ou pas uniquement. Plutôt, à l'intérieur du même horizon luthérien, entre luthériens orthodoxes et piétistes. L'historien Heinz Dieter Kittsteiner résume ainsi la différence entre les deux attitudes : «Le luthérien orthodoxe [...] met en avant les maux physiques, les phénomènes naturels néfastes qui doivent avoir été causés par Satan», alors que «le piétiste s'occupe principalement de l'influence morale de Satan sur les âmes»³⁵.

CONCLUSIONS. SE PACIFIER AVEC L'ESPRIT POUR LIBÉRER LE CORPS

En résumé, les luthériens orthodoxes accueillaien (du moins en partie) la lecture paracelso-ranfftienne, qui avait l'avantage d'être «externaliste» : tout survient à cause de vrais êtres, imaginaires mais extérieures à l'individu et plus ou moins animés par le démon³⁶. Un démon qui, selon quelques interprétations, pouvait perdre l'odeur de soufre et subir une torsion naturaliste : autrement dit devenir, ou redevenir, une force homonculaire maligne de la nature³⁷. En revanche, parmi les piétistes, qui

33. Lettre du militaire Alexander von Kottwitz au professeur Michael Ernst Ettmüller, Belgrade, 26 janvier 1732, dans Klaus Hamberger (éd.), *Mortuus non mordet: Kommentierte Dokumente zum Vampirismus 1689-1791*, Vienne/Berlin, Turia und Kant, 1992, p. 56-57, en particulier p. 56. Voir Johann Samuel Carl (éd.), «Abhandlung 2. Der Todten essen und trincken, oder von Vampyr», in *Geistliche Fama: Mittheilend einige neuere Nachrichten von göttlichen Erweckungen / Wegen / Führungen / und Gerichten*, 1/8, 1733, p. 22-39, en particulier p. 28-29 ; Johann Heinrich Zopf, *Dissertatio de vampyris Serviensibus*, Duisburg, Sas, 1733.

34. Ágnes Hesz, «Hit, kétély és bizonyoságkeresés. A halál utáni léttel kapcsolatos elképzelések Gyimesben», in Ildikó Landgraf, Zoltán Nagy (éds.), *Az elkerülhetetlen: Vallásantropológiai tanulmányok. Vargyas Gábor tiszteletére*, Budapest, L'Harmattan, 2012, p. 71-91.

35. Heinz Dieter Kittsteiner, «Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert: ein kulturhistorisches Ereignis und seine Folgen», in Alexander Schuller et Wolfert von Rahden (éds.), *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin, Akademie Verlag, 1993, p. 55-93, en particulier p. 64.

36. Anonyme, *Acten-mäßige und Umständliche Relation von denen Vampiren oder Menschen-Saugern, Welche sich in diesem und vorigen Jahren, im Königreich Servien herfürgethan*, s.n., s.l. [Leipzig], 1732. Voir Michael Pickering, «Constructing the Vampire: Spirit Agency in the Construction of the Vampire in the Anonymous *Acten-mäßige und umständliche Relation von denen Vampiren oder Menschen-saugern* (1732) », in Andrea Wood et Brandy Schillace (éds.), *Unnatural Reproductions and Monstrosity: The Birth of the Monster in Literature, Film, and Media*, New York, Amherst, 2014, p. 69-88.

37. Peter Mario Kreuter, «Vom «üblen Geist» zum «Vampir»: Die Darstellung des Vampirs in den Berichten österreichischer Militärärzte zwischen 1725 und 1756», in Julia Bertschik et Christa Agnes Tucsay (éds.), *Poetische Wiedergänger. Deutschsprachige Vampirismus-Diskurse vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Tübingen, Francke, 2005, p. 113-127.

préféraient identifier les causes du mal dans l'âme humaine, s'imposait, au milieu de mille polémiques, une explication tendancielle « internaliste »³⁸. De fait, l'épidémie, disait-on, frappait les zones où l'on vivait dans la superstition et dans le péché³⁹. La faute du vampirisme était donc spirituelle. Des vivants, et non des morts⁴⁰. De sorte que le bûcher ne servait à rien, mais il fallait uniquement se convertir⁴¹.

Pour Ranfft, les revenants étaient là, dehors : homoncules, réels, bien que de la même matière que les songes. On ne comprend pas bien la cohérence lui permettant, dans les cas les plus obstinés, de ne pas exclure la possibilité de recourir aux bûchers : des cadavres, et non leurs projections imaginaires opérant dans l'« atmosphère »⁴². Néanmoins, il indiquait une voie royale différente : préventivement, il fallait éviter aux mourants des émotions fortes, mais aussi chercher à se pacifier avec eux, parce que l'opération aurait été évidemment plus difficile après le trépas. Il était en somme indispensable d'assurer à tous une mort bonne, dans la sérénité des relations, comme d'ailleurs on avait toujours cherché à le faire (non

38. Judd Stitzel, « God, the Devil, Medicine, and the Word: A Controversy over Ecstatic Women in Protestant Middle Germany 1691-1693 », *Central European History*, 29/3, 1996, p. 309-337. Voir Jeannine Blackwell, « Controlling the Demonic. Johann Salomo Semler and the Possession of Anna Elisabeth Lohmann (1759) », in W. Daniel Wilson et Robert C. Holub (éds.), *Impure Reason: Dialectic of Enlightenment in Germany*, Detroit, Wayne State University Press, 1993, p. 425-442.

39. W. S. G. E., *Curieuse und sehr wunderbarliche Relation*, op. cit. Sur l'argument, voir Michael Pickering, « The Significance of Diabolic Power in the Articulation of a Pietist Agenda in the Vampire "Debate", 1732-35 », in Julie Davies et Michael Pickering (éds.), *A World Enchanted: Magic and the Margins*, Parkville, Vic Melbourne Historical Journal Collective, 2014, p. 231-257. On ignore qui se cachait derrière le pseudonyme W. S. G. E. Il pourrait s'agir de Michael Alberti, proche du célèbre médecin Georg Ernst Stahl, dont le nom pourrait avoir affaire avec l'acronyme même. En 1732, Georg Ernst Stahl fut informé de l'épidémie de vampirisme en Serbie par une lettre que lui avait envoyée Haack, médecin de Belgrade. Ádám Mézes, *Doubt and Diagnosis: Medical Experts and the Returning Dead of the Southern Habsburg Borderland (1718-1766)*, these de doctorat en histoire, Budapest, Central European University, 2019. Dans une chronique du XVIII^e siècle, on identifie toutefois W. S. G. E. dans Georg Konrad Rieger, prédicateur à Württemberg : Johann Gottfried Mayer, *Historia diaboli, seu commentatio de diaboli, malorumque spirituum exsistentia, statibus, iudiciis, consiliis, potestate*, 2^e ed., Tübingen, Cotta, 1780, p. 314-315.

40. Pour la complexité de l'attitude des piétistes face à cette question, Friedrich Hoffmann, *De Diaboli potentia in corpora* (1712), Halle, Gruner, 1725, § XVII, s.p. ; Michael Alberti, *De potestate diaboli in corpus humanum*, Halle, Hendel, 1725, p. 17. Voir Thomas Nicklas, « Die Entmachtung des Teufels. Das Jenaer Ereignis 1715 und die Dämonologie der Aufklärung », *Cahiers d'Études Germaniques*, 62, 2012, p. 165-178.

41. Voir Johann Heinrich Zopf, *Dissertatio de vampyris Serviensibus*, op. cit.

42. Voir par exemple Anonyme [Johann Christian Fritsch, Johann Ernst Stahl], *Eines weimarischen Medici Muthmaßliche Gedancken Von denen Vampyren, Oder sogenannten Blut-Saugern, Welchen zuletzt das Gutachten der Königl. Preussischen Societät derer Wissenschaften, von gedachten Vampyren, mit beygefüget ist*, Leipzig, Blochbergern, 1732, p. 25.

pas tant par amour des autres que pour s'éviter à soi-même des problèmes)⁴³.

Mais si le retour avait déjà eu lieu, il était nécessaire de maintenir le calme, du moment que l'imagination des morts fonctionnait uniquement si celles des vivants était, à son tour, «perturbée». Cela, la médecine de l'époque le soutenait aussi, sachant bien qu'une âme non sereine exposait le corps aux maladies⁴⁴. Il était donc indispensable de se réconcilier avec le mort : une opération qui, en actualisant un peu, correspondrait au dépassement de vieilles rancœurs tout comme à la réélaboration du deuil : en alternative, plus grossièrement, à la suppression du passé. «Ainsi les morts, le cœur apaisé, dorment-ils paisiblement et ne désirent-ils plus rien de la vie»⁴⁵. Si nous ne pensons pas aux morts, ils se souviendront de nous. Parce que, si tu ne crois pas au monstre, lui ne pourra pas te tuer.

43. Sur la bonne et la mauvaise mort, la littérature est immense. Pour une synthèse, voir Maria Pia Donato, *Morti improvvise. Medicina e religione nel Settecento*, Rome, Carocci, 2010, p. 115-144. Voir Koen Vermeir, «Vampires as Creatures of the Imagination: Theories of Body, Soul and Imagination in Early Modern Vampire Tracts (1659-1755) », in *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 341-373.

44. Francesco Paolo de Ceglia, *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, Bologne, il Mulino, 2009.

45. Michaël Ranfft, *Tractat von dem Kauen und Schmatzen der Todten*, *op. cit.*, p. 161 ; *De la mastication des morts*, II, 60, *op. cit.*, p. 125.

Les corps affectés par la sorcellerie dans trois procédures judiciaires tardives

(Savoie, XVIII^e siècle)

Jean-Yves CHAMPELEY

Aux lendemains de la grande chasse aux sorcières du XVII^e siècle, une partie importante de la population de Savoie continue à croire aux pouvoirs des sorciers et des sorcières¹. Comme au siècle précédent des individus se pensent affectés de troubles somatiques provoqués par les sortilèges et ensorcellements. Ces maladies parfois mortelles se traduisent par des troubles de la vue, du sommeil, de la locomotion ou de la digestion. Les convulsions et maladies nerveuses sont plus rarement évoquées et les troubles les plus courantes pour les adultes sont la paralysie des membres². Au début du siècle des Lumières, bien des prêtres et des magistrats des villages établissaient encore un rapport étroit entre ces manifestations corporelles et les agissements surnaturels³. Néanmoins nous percevons parfois au détour d'une procédure le rejet de cette certitude par certains hauts magistrats et ecclésiastiques savoyards sur certains sorciers ou sorcières. Ainsi en 1677 l'évêque de Genève-Annecy et un chanoine visitant les prisonniers d'Annecy avaient fait comprendre leur doute sur le fait que Jeanne Vial fut une sorcière⁴. Quatre ans plus tôt lors

1. Pour la Savoie : Michèle Broccart-Plaut, *Diableries et sorcellerie en Savoie*, Roanne, Horwath, 1985 ; Hélène Viallet, « Sorcellerie et déviances en Pays de Savoie du XV^e au XVII^e siècle », *Revue savoisienne*, t. 139, 1999, p. 175-219 ; Hervé Laly, *Crimes et justice en Savoie, 1559-1750. L'élaboration du pacte social*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 236-247. Sur la fin des procès de sorcellerie à l'époque moderne, Alfred Soman, « Sur la fin des sorciers au XVII^e siècle », in Jean-Pierre Bardet et Madeleine Foisil, *La Vie, la mort, le temps. Mélanges offerts à Pierre Chaunu*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, p. 229-248.

2. Pascal Diedler, « Le mal donné face à la médecine, les pathologies dites maléfiques en Lorraine du Sud (XVI^e et XVII^e siècles) », in Antoine Follain et Maryse Simon (dirs.), *Sorcellerie savantes et mentalités populaires*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2013, p. 119-184.

3. François Lebrun, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, Temps actuels, 1983.

4. Archives départementales de Savoie (A.D.S.), Bo 7583, enquête justificative (24 août 1678), témoignage de Jacques, fils de feu Louys, Longeray, laboureur de Belmont mandement d'Alby, âgé

de sa visite pastorale dans le décanat de Savoie, l'évêque de Grenoble Etienne Le Camus rapporte à monsieur de Pontchâteau et à un médecin de leurs amis, les méfaits d'un sorcier savoyard ayant maudit deux familles faisant vingt-sept personnes qui sont «toutes boiteuses et contrefaites et entièrement hors d'état de gagner leur vie. Ici on brûle souvent, mais en vérité ce n'est pas toujours sans sujet, car on voit des choses fort extraordinaires que font ces misérables»⁵. Nous avons choisi de présenter ici trois affaires judiciaires de corps affectés par la sorcellerie dans les villages du Chablais du XVIII^e siècle.

À l'été 1715, le procureur général ou avocat fiscal des pays de Savoie était persuadé que les aveux formulés dans les prisons du Chablais par la prétendue sorcière Jeanne Gras, résultaient de son «esprit foible, abruti, qui se remplit d'illusions et de chimériques rêveries prises pour des vérités»⁶. Pourtant ses collègues du Sénat la condamnèrent sur la foi de ses aveux et elle fut étranglée et brûlée place du Verney à Chambéry en septembre 1715⁷. En 1765, le procureur général obtient la relaxe d'un ouvrier maçon itinérant qui avait été arrêté à Viry et détenu aux prisons voisines à Saint Julien. Il était suspecté d'avoir maléficié la famille de son patron⁸. En 1776, une vieille femme mendiante réputée sorcière est tuée par un jeune homme boiteux. Celui-ci échappe néanmoins pendant quinze ans à la justice et finit en 1791 par devoir s'expliquer.

Si ces croyances aux sortilèges et notamment sur les sorts jetés sur les corps ont parfois amusé les beaux esprits des Lumières, elles ont nécessité une approche nouvelle de la part des magistrats du Sénat ou parlement de Savoie⁹.

de 32 ans, mentionnant la visite de l'évêque Jean d'Arenthon d'Alex. Jean-Yves Champeley, «Deux enfants sorciers dans les procès de sorcellerie savoyards tardifs (1677 et 1682)», *Enfants et enfance dans la fabrique du scandale à l'époque moderne*, colloque de Lyon, 1-2 octobre 2020, ENS de Lyon (à paraître).

5. *Lettres du cardinal Le Camus, évêque et prince de Grenoble (1632-1707)*, publiées par le père Ingold, Paris, 1892, p. 96-96 : lettre n° XLVII, Lettres adressée à Pontchâteau (Sébastien-Joseph du Cambout) et datée de Chambéry le 4 août 1673 (papier de la collection Gazier).

6. Archives départementales de Savoie (A.D.S.), Bo 854, EE, conclusions de Mr le procureur général sur sortilège (22 juillet 1715).

7. Archives départementales de Savoie (A.D.S.), 2 B 1504, arrêts criminels du Sénat de Savoie (année 1715).

8. A.D.S., Bo 854, EE Conclusions de Mr le procureur général sur sortilège, 22 juillet 1715.

9. Jamerey Duval (1695-1743) se moque des croyances «superstitieuses» des habitants de son village et fait la leçon au prêtre du lieu (vers 1720). Valentin Jamerey-Duval et Jean-Marie Goulemot (éds.), *Mémoires. Enfance et éducation d'un paysan au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions le Sycomore, 1981.

LA PLACE DU CORPS DANS LE DERNIER PROCÈS DE SORCELLERIE SAVOYARD

Le magistrat Charles-Emmanuel de Ville (1634-1689) rédige à la fin de sa vie un court texte en dix questions et réponses sur le sortilège¹⁰. La question 8 est libellée ainsi : « Par quels moyens l'on peut discerner le sortilège des miracles et des effets naturels ? » La réponse précise : « Les gens de bien font les miracles & les mechans les prestiges & enchantements. Les miracles sont réalisés par des voies approuvées de l'Église et les enchantements par des moyens inconnus, inusités et mêlés de paroles absurdes »¹¹. C'est le dernier juriste savoyard à proposer une réflexion sur l'existence des sortilèges. Car une génération plus tard le code des Royales constitutions ne comportait plus aucune mention du crime de sortilège et de maléfice¹². Au début du XVIII^e siècle, la famille de Charles-Emmanuel de Ville aurait fait rechercher et vraisemblablement détruire la plupart des exemplaires de ce petit imprimé sur le sortilège ; il était passé de mode et peut être sujet de moquerie pour certains membres de ces familles sénatoriales¹³. Si les hauts magistrats du Sénat devenaient dubitatifs et s'éloignaient des croyances abusives ou superstitieuses des populations dénonçant leurs sorciers, les juridictions subalternes faisaient encore remonter des plaintes ou déclenchaient des instructions pour maléfices jusqu'au début du XVIII^e siècle¹⁴. Ces magistrats locaux tentaient de s'appuyer sur le code juridique du grand juriste savoyard, Antoine Favre¹⁵. Celui-ci au début du XVII^e siècle avait consacré quelques pages au crime de

10. Charles-Emmanuel de Ville, *Questions notables sur le sortilège, avec deux arrêts célèbres du Sénat de Savoie, donnés au public*, Chambéry, Riondet, 1697 (?) (réédition 1873, Chambéry), Albert Metzger éd., imprimerie Savoisiennne, 72 p. Exemplaire consulté aux A.D.S, BC 245.

11. Charles-Emmanuel de Ville, *Questions*, *op. cit.*, p. 38-39.

12. Sylvia Bertolin, *Le Sénat de Savoie. Un microcosme bureaucratique. Acteurs et papiers (1560-1770)*, 2022, thèse de l'université de Genève, sous la direction de François Briegel, 2022 ; Henri Duvillaret, *Essai sur le droit pénal savoyard des Statuta Sabaudiae (1430) aux Royales Constitutions (1723)*, Bonneville, Imprimerie Planchet, 1943 ; Laurent Chevailler, *Essai sur le souverain Sénat de Savoie (1559-1793). Organisation, procédure, compétence*, Annecy, Gardet, 1953 ; Eugène Burnier, *Histoire du Sénat de Savoie et des autres compagnies judiciaires de la même province, 1329-1844*, Chambéry-Paris, Puthod-Durand, 1864-1865.

13. Avertissement de l'éditeur (15 mai 1873) pour la réédition des *Questions notables sur le sortilège*, *op. cit.*

14. Michèle Broccard-Plaut, *Diablerie*, *op. cit.*, p. 164.

15. Antoine Favre (1557-1624), *Codex Fabrianus definitionum forensium et rerum in sacro Sabaudiae senta tractatarum*, Lyon, 1606.

maléfice. Il rappelait l'importance de la mauvaise réputation des sorcières et sorciers qui devaient obligatoirement entraîner leur bannissement à vie, en l'absence de leurs aveux ou des preuves manifestes souvent difficiles à trouver¹⁶.

Jeanne Gras est la dernière sorcière jugée et exécutée en Savoie¹⁷. Elle a été dénoncée dans son village du Chablais, puis emprisonnée localement avant d'être déferée aux prisons de Thonon capitale du Chablais où elle est jugée avant que le Sénat ou parlement de Chambéry ne se saisisse en appel de cette affaire. Cette suspecte est alors transférée de la prison de Thonon vers celle de Chambéry pour subir la question et se voir signifier sa sentence. C'est une sentence de mort par étranglement avec crémation de son corps assorti de la dispersion de ses cendres dans le vent¹⁸. L'essentiel de la procédure et des actes d'investigation s'est effectué en Chablais sous la direction du juge local ou seigneurial et lieutenant de la justice mage ou provinciale de Chablais à Thonon¹⁹. Spectable Jean-Marie Bally est un avocat reçu au Sénat ou parlement de Chambéry que nous pouvons compter parmi ceux qui restaient persuadés de l'existence du crime de sortilège. Ainsi le 22 juin 1715 après deux mois d'instruction, il écrit au procureur général des pays de Savoie, Favier, pour lui transmettre le dossier mais aussi ses certitudes sur la culpabilité de la sorcière Jeanne Gras²⁰. Le sac de ce procès est très complet et permet de suivre l'affaire depuis son déclenchement villageois en février 1715 jusqu'à l'exécution judiciaire en septembre 1715. Cette affaire contient tous les ingrédients d'un procès de sorcellerie classique : des veilles femmes veuves et pauvres travailleuses rurales détestées de leurs voisins pour être réputées appartenir à une famille de sorcier²¹.

16. *Ibid.*, Livre IX, titre XII, définition 1, « Mulier Sortilegii res, si non liquidis probationibus convicta sit, non debet ex solis suspicionibus condemnari, sed tamen exilio perpetuo mulctanda urgeatur. »

17. Michèle Broccard-Plaut, *Diableries*, *op. cit.*, p. 161-166 : le XVIII^e siècle. Un autre procès entre Miolans en Savoie et la capitale de Turin, *Giorgia Beltramo, Tre streghe e un re. Intrighi e malefici nella Torino del primo Settecento*, Turin, Zamorani, 2021.

18. A.D.S. Bo 854, sac pour le procureur d'office d'Avully contre Jeanne et Claudine Gras de Brantonne et autres. B 2504, arrêts criminels de l'année 1715.

19. Les registres consulaires de la ville de Thonon donnent Jean-Marie Bally, lieutenant à la lieutenance de la justice mage du Chablais à Thonon nommé en 1714 et vraisemblable successeur de son père mort en fin d'année 1713. Jules Guyon, « Quinze années de la vie municipale de la ville de Thonon (1700-1714) », *Mémoires & documents publiés par l'Académie chablaisienne*, 1902, p. 131. Il préside les élections annuelles des syndics de la ville.

20. A.D.S., Bo 854, lettre de Jean-Marie Bally adressée au procureur général Favier (22 juin 1715).

21. Robert Muchembled, *La sorcière au village (XV^e–XVIII^e siècles)*, Paris, Gallimard, 1979.

En février 1715, faute de travaux agricoles où s'employer, Jeanne Gras âgée de soixante-dix ans mendie du pain dans les villages du voisinage de son lieu de naissance et de résidence, Brenthonne en Chablais²². Un dimanche soir, elle est hébergée dans une écurie du hameau de Machilly par un couple de laboureurs. Elle se chauffe au feu et elle offre du pain rôti à l'enfant de la maison qui est âgé de huit ans. Elle reprend son parcours de mendiante le lendemain matin mais quatre à cinq jours plus tard l'enfant tombe malade. Selon sa famille et leurs voisins, l'enfant fait des «grimaces», «des contorsions jusqu'à vouloir grimper aux murailles» et de «vilaines postures»²³. Une parente du laboureur lui dit que c'est la Jeanne Gras qui a donné le mal car elle a mauvaise réputation et qu'il n'aurait pas fallu l'héberger. Le père de l'enfant part à la recherche de Jeanne Gras et la retrouve demandant l'aumône devant la cure de Bons en Chablais. Il lui demande si elle «savait des secrets pour guérir un enfant». Le curé de Bon l'aurait aussi enjoint de retourner «pour voir un enfant qui avoit du mal»²⁴. Le curé conseillerait au père «de bien caresser ladite Jeanne Gras». À cette fin le curé aurait donné un demi-écu. De retour à Machilly, elle se restaure chez le couple de laboureur. Les parents lui demandent la guérison de l'enfant. Elle leur dit de «tenir une messe à madame de l'Abondance» puis elle met de l'argent dans un papier placé au cou de l'enfant et elle va se coucher à l'écurie²⁵. Mais l'enfant faisant toujours des «grimaces épouvantables» et de «vilaines postures», les parents et deux voisins font lever Jeanne Gras vers onze heures du soir. Les deux voisins l'auraient pris par les mains pour les attacher derrière son dos et la contraindre à guérir l'enfant. Elle leur dit «de ne pas se mettre en peine, qu'elle feroit tous ses efforts pour le guérir et qu'elle vouloit de tout son cœur que le mal qu'il avoit luy viennent [à] elle-même.» Elle demande à être assise dans la même position que cinq jours auparavant lorsqu'elle aurait donné le mal à cet enfant. Elle masse le nombril de l'enfant de huit ans et lui dit «tu es guéri». Selon le témoignage

22. A.D.S., Bo 854, réponses de Claudine Gras. Le frère de Claudine et Jeanne les a mis à la porte du domicile familiale vers 1695.

23. A.D.S., Bo 854, information du 26 avril 1715, 2^e témoin, honnête George fils de feu Jean-Louis Jordanet du lieu et habitant de Machilly, laboureur âgé d'environ cinquante-cinq ans.

24. A.D.S., Bo 854, réponses personnelles de Jeanne, fille de feu Pierre Gras, accusée par devant nous juges (de Thonon) soussignés, du 27 avril 1715.

25. A.D.S., Bo 854, information du 26 avril 1715, 2^e témoin, George Jordanet, fils à feu Jean-Louis Jordanet, laboureur âgé de 55 ans.

de l'enfant, Jeanne masserait la zone au-dessus de son nombril en faisant des signes de croix²⁶. Le lendemain, les voisins saisissent Jeanne et l'emmènent aux prisons locales. Plus tard, le père de l'enfant s'en ira chercher le chanoine Puris qui exorcise avec « quantité d'exorcismes et de prières ». L'enfant voit « deux étincelles » et depuis il est guéri et « n'a plus paru maléficié »²⁷.

Jeanne est donc une guérisseuse capable toute à la fois de jeter et de lever les sorts dans l'esprit du plus grand nombre. Ces pouvoirs mystérieux sont tout autant redoutés pour être diaboliques que recherchés pour être une magie utile à la guérison. Aux prisons de Bons, son neveu, puis des villageois, viennent la trouver à la porte de sa cellule. « Par curiosité », un cabaretier et un villageois viennent l'interroger et lui proposent de s'évader si elle donne ses secrets. Dans ces conditions, elle reconnaît qu'elle a donné deux diables à l'enfant puis qu'elle les a « levé et conjuré dans les enfers » ou à défaut « qu'ils viennent dans son corps d'elle »²⁸. D'interrogatoires officiels en réponses officielles devant les juges, de sa prison villageoise et seigneuriale à la prison provinciale de Thonon, elle finit par répéter qu'elle est une sorcière pouvant maléficier les personnes en leur faisant ingérer des fruits ou du pain qu'elle leur offre. Mais elle précise au juge que cela est inefficace si les victimes ont prié Dieu le matin et pris de l'eau bénite²⁹.

Face aux questions des juges et des villageois qui la retiennent prisonnière, elle donne des réponses stéréotypées correspondant parfaitement aux attentes. Lucien Febvre mettait en garde contre ce type d'aveu : « La part est malaisée à faire (sinon impossible) entre ce qui revient dans les documents au sorcier lui-même, et d'autres part, au greffier et au juge »³⁰. Ainsi elle se serait rendue au sabbat ou *synagoga* dès ses dix ans et encore deux mois avant son arrestation³¹. Ce sabbat se tient habituellement le

26. A.D.S., Bo 854, information du 27 avril 1715, 8^e témoin, Etienne, fils de Georges Jordanet, âgé de 8 ans.

27. A.D.S., Bo 854, information du 27 avril 1715, 8^e témoin, Etienne, fils de Georges Jordanet, âgé de 8 ans.

28. A.D.S., Bo 854, information du 27 avril 1715, 5^e témoin, honnête Claude-Louys, fils de feu Claude Ducrest, du Bourg de Bons, hoste cabaretier dudit lieu, âgé d'environ 46 ans.

29. A.D.S., Bo 854, réponses personnelles de Jeanne, fille de feu Pierre Gras, accusée par devant nous juge (de Thonon) soussigné, du 27 avril 1715.

30. Lucien Febvre, compte-rendu d'Étienne Delcambre, *Le concept de la sorcellerie dans le Duché de Lorraine aux XVI^e et XVII^e siècles. Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 5^e année, n^o 4, 1950, p. 534.

31. Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 2022, 1^{re} éd. 1992, trad. Monique Aymard ; Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani, Kathrin Utz Tremp, Catherine Chêne

vendredi et l'on est prévenu par le sifflet et alors on doit mettre une plume de perdrix au côté gauche et s'oindre le creux des bras d'une graisse donnée précédemment par le diable. Pour s'y rendre, on s'envole dans les airs depuis le pas de sa porte et tout manquement à ce rendez-vous avec le diable vaut d'être battu et laissé pour mort. Après le baiser diabolique, c'est le festin avec les mets les plus choisis. Surtout le diable leur commande de dire les petits péchés en confession mais pas les grands. Il défend de jeûner les jours maigres et veut que l'hostie de Pâques soit conservée et lui soit donnée pour être foulée aux pieds. Dans ce récit répété à qui voulait l'entendre, nous retrouvons toutes les formes convenues de la sorcellerie classique. Nous avons aussi les questions sur les désordres opérés sur les forces de la nature. Ainsi, Jeanne Gras sait faire la grêle en battant l'eau des rivières. Le juge Bailly lui demande si jamais les sonneries de cloches ont le pouvoir d'empêcher leur grêle de tomber ? Elle répond qu'en sonnant dès avant l'orage, le sorcier serait dans l'incapacité de faire monter les nuées orageuses et la grêle fonderait avant d'avoir opéré des destructions. Elle précise que la grosse cloche de son village natale de Brenthonne en Chablais aurait «un pouvoir et une dignité toute particulière contre le mauvais temps».

LA MARQUE DIABOLIQUE SUR LE CORPS DES SORCIÈRES

A la fin du XVII^e siècle dans sa plaquette sur le sortilège, Charles-Emmanuel de Ville louait le savoir-faire de Jean «Alphonse très capable chirurgien». Il avait trouvé la marque sur le corps et plus précisément dans le sexe d'une femme ayant connu le diable³². Ce sieur Alphonse chirurgien installé dans la ville de Chambéry avait reçu l'autorisation depuis 1685 de pratiquer les dissections dans une salle de l'hôpital dépendant de la ville et de donner là des cours d'anatomie aux apprentis chirurgiens³³. Ce

(éds.), *L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430c-1440c)*, *Cahiers lausannois d'histoire médiévale*, n° 26, 1999 ; Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud (dirs.), *Le sabbat des sorciers XV^e-XVIII^e siècles*, Actes du colloque tenu à l'École Normale Supérieure Fontenay-Saint-Cloud en novembre 1992, Grenoble, Jérôme Millon, 1993 ; Christian Abry et Alice Joisten, «“Secte” et “synagogue” dans les Alpes françaises : récits du sabbat», *Le Monde alpin et rhodanien. Revue régionale d'ethnologie*, n° 1-4, 1992, p. 185-191.

32. Charles-Emmanuel de Ville, *Questions*, op. cit., p. 20.

33. *Mémoires et documents publiés par la Société savoisienne d'histoire et d'archéologie*, p. XXXII, séance du 30 janvier 1887, Chambéry, Imprimerie Ménard, 1887.

chirurgien de santé reconnu par le conseil de ville de Chambéry donnait quatre leçons d'anatomie par an «comme aussi ouvrir dans les maladies populaires les corps qui en auront estés atteints». Il deviendra bourgeois de la ville en 1689. En 1715, comme d'autres avant elle, Jeanne Gras reconnaît être marquée³⁴. Cette marque diabolique est placée derrière son oreille gauche. Dépêché depuis Thonon vers les prisons seigneuriales, le chirurgien Michaud visite le corps de Jeanne et précise :

j'aurois entrevu qu'elle avoit une marque au-dessus de l'oreille gauche large comme une grosse lentille couleur livide, dans laquelle j'aurois appliqué mon eguillie longue de trois travers de doigts laquelle ayant introduit dans ladite marque elle y seroit entrée toute entière sans que ladite Jeanne Gras l'aye sentit ny donné aucun signe qu'il luy fit de la douleur, quoyque l'ayant sondé et picqué dans d'autres endroits de son corps, elle aye d'abord crié et marqué de la douleur, ce qui me fit juger que c'étoit une véritable marque de sorciere ce qu'elle-même m'auroit advouée en suite³⁵.

Elle reconnaît avoir été marquée lors de son neuvième sabbat par le diable qui avait utilisé un «petit cachet de fer»³⁶. Paradoxalement, le diable aurait promis à cette pauvre femme de grosses sommes et de ne jamais manquer de rien. Il lui aurait remis un billet comprenant trois lignes de lettres rouges qu'elle aurait cousues dans son habit³⁷. Le billet disparu, il ne lui restait que la marque corporelle. Les plus sérieux chirurgiens assermentés cherchaient cette marque. Cela nécessitait l'aide des soldats de justice pour déshabiller le corps. Le chirurgien rasait tous les poils afin de scruter toutes les parties corporelles jusque dans les parties intimes. Le corps était par la suite revêtu de la chemise de justice. Cette visite corporelle pouvait se dérouler avant ou pendant l'acte de question ou de torture judiciaire. Si on faisait jurer au chirurgien de ne rien révéler de ce qu'il voyait et entendait, cette question de la mise en évidence de la marque diabolique était répandue dans les populations. Ainsi dans l'affaire de la petite sorcière Jeanne Vial en 1677-1678, les femmes des notables du village de Régnier avaient procédé officieusement à cette vérification en sondant la marque de la petite domestique avec une aiguille un soir de

34. Jean-Yves Champeley, «*Deux enfants sorciers*», *op. cit.*

35. A.D.S., Bo 854, Verbal du chirurgien. Le chirurgien Michaud est venu de Thonon à cheval jusqu'aux prisons du château d'Avully pour chercher les marques aux quatre suspects : Jeanne et Claudine Gras, son fils Maurice et Nicolarde Barbier (le 18 juin 1715).

36. A.D.S., Bo 854, Réponses personnelles de Jeanne, fille de feu Pierre Gras, accusée par devant nous juge (de Thonon) soussigné, du 27 avril 1715.

37. A.D.S., Bo 854, Réponses à grief de Claudine Gras, 19 juillet 1715. Claudine Gras précise que le billet a été pris par le chapelain de Brenthonne.

veillée villageoise. Même après sa libération des prisons d'Annecy, alors que la petite Jeanne Vial mendie dans les rues de la ville, elle est pourchassée par les enfants pour être marquée³⁸. Tout le monde savait depuis longtemps que la marque diabolique était insensible et que trouver la marque corporelle était une preuve des plus convaincantes alors que les autres preuves matérielles et corporelles restaient rares. Il faut préciser que les chirurgiens jusqu'au début du siècle ne regardaient jamais le corps des victimes de maléfice.

LE CORPS DES MALÉFICIÉS ET DES ACCUSÉS

Ainsi Jeanne Séchaud se disait maléficiée par Nicolarde Barbier comparse de Jeanne Gras. Cette prétendue victime de maléfice ne fut jamais présentée à un chirurgien ou à un médecin. C'était pourtant la seule victime de maléfice encore vivante qui avait ainsi témoigné la première lors de l'enquête judiciaire au début du mois de mai 1715³⁹.

Dit et dépose qu'il y a environ treize ans qu'étant la deposante une nuit après soupé auprès de son feu, Nicolarde Barbier sa voisine l'auroit appelé pour la faire venir chez elle, laquelle deposante étant entrée dans la maison de ladite Barbier, elle l'auroit trouvé qu'elle soupoit et luy ayant présenté du sang cuit dans du laict, lequel ladite deposante mangeat de bon appétit ensuite de quoi se retira chez elle sans s'apercevoir d'avoir aucun mal, et le lendemain matin environ les neuf à dix heures du matin, ayant voulu prendre du pain pour manger, il ne fut jamais à son pouvoir d'approcher l'armoire ou elle tenoit son pain et sa viande, s'étant apperceüe qu'il luy prennoit des convulsions epouvantables lorsqu'elle vouloit approcher le pain, et la viande, et depuy ledit temps ladite deposante declare par serment de navoir jamais peü reconnoitre ny pain, ny viande en soupe, ny autrement, ny aucun laitage, ayant a ce qu'elle croit du malefice dans son corps, ayant souffert des douleurs excessives dans tous ses membres de son corps depuis qu'elle eut mangé ledit sang appreté dans du laict ne pouvant manger de depuis que de la tomme et du fruit.

Dit de plus qu'il y a environ quatre ans qu'elle n'a peü communier, ny recevoir la Ste hostie, ayant toutes les peines du monde de se confesser, et ne pouvant déclarer aucun de ses pechés sans endurer des tourments inexplicables, disant qu'il luy semble que l'on l'étrangle lorsqu'elle veut reciter un péché.

Dit de plus qu'il y a environ deux mois que s'étant présentée au Reverend Maniglier curé dudit Brenthonne pour se confesser lorsqu'elle voullu enthamer sa confession,

38. Jean-Yves Champeley, « *Deux enfants sorciers* », *op. cit.*

39. A.D.S., Bo 854, information du 2 mai 1715, témoin n° 1, honnête Jeanne (Notton) Séchaud fille de feu Thomas Sénachaud du lieu et habitant de Vigny, paroisse de Brenthonne, laboureuse, âgée d'environ 38 ans.

il luy prit des douleurs si grandes dans toutes les parties de son corps, qu'elle restat presque etouffée aux pieds du révérend sieur curé, lequel fut obligé d'aller appeler des hommes et des femmes pour venir secourir ladite déposante.

Dit de plus qu'avant d'avoir mangé ledit sang cuit au lait, elle ne s'étoit jamais aperçue d'avoir du mal, conjecturant par-là, à ce que toute le monde luy a dit et que c'est un bruit public, que c'est ladite Nicolarde Barbier qui luy a donné du malefice dans le sang qu'elle luy a fait manger, elle et sa race ayant toujours été dans la reputation d'être sorciere qu'est tout ce qu'elle a dit savoir⁴⁰.

Le procureur d'office de la seigneurie d'Avully rappelle que «ce crime de sortilège étant de sa nature d'une preuve difficile, il se procure ordinairement par des faits extraordinaires et non naturels» et à l'appui il précise que cet enfant de huit ans «auroit grimpé les murailles, et fait les postures, et les extorsions (contorsions) les plus extraordinaires et celle d'un véritable possédé et maléficié»⁴¹. Tout cela reposait sur les témoignages des parents et des voisins, l'enfant reconnaissant avoir eu «des maux épouvantables» mais qui disparurent «quelques temps après» grâce aux exorcismes et prières réalisés par le chanoine Puris⁴².

Lors des confrontations et des répétitions d'interrogatoires réalisées à Thonon en Chablais, Jeanne Gras décharge sa sœur Claudine, son neveu Maurice Gavard et Nicolarde Barbier de leur participation au sabbat. Le guichetier des prisons de Thonon conseille alors à Claudine et Nicolarde, qui n'avaient jamais fait d'aveux, de se pourvoir en appel au Sénat de la sentence locale de mise à la question⁴³. Cela doit leur éviter la torture judiciaire pendant laquelle il est difficile de ne pas avouer ce que le juge demande. Jeanne Gras s'est-elle prise à son propre jeu d'avoir cru ou laissé croire à ses pouvoirs de guérisseuse et ainsi avoir avoué qu'ils étaient partie prenante des pratiques dévolues aux sorciers et sorcières? S'est-elle résignée à mourir alors qu'elle est décrite comme «veille et décrépité» et non transportable de Thonon à Chambéry. Aux prisons de Chambéry, deux chirurgiens présents dans la salle de question doivent donner leur

40. A.D.S., Bo 854, information prise à la demande du procureur fiscal de la terre d'Avully, le 2 mai 1715. Premier témoin, honnête Jeanne fille de feu Thomas Sechaud du lieu et habitante de Vigny paroisse de Brenthonne laboureuse âgée d'environ 38 ans témoin produit (...) par le procureur fiscal de la terre d'Avully, Vigny, Thorens. Nicolarde veuve Barbier appartient à ce groupe des sorcières comprenant Jeanne Gras, Claudine Gras et Maurice Gras le fils bâtard de Jeanne.

41. A.D.S., Bo 854, conclusions définitives de Jean-George de Moeruel, procureur d'office de la seigneurie d'Avully (sans date mais postérieures au 16 mai 1715).

42. A.D.S. Bo 854, Information du 27 avril 1715, témoin n° 8, Estienne fils à George Jordanet de Machilly, âgé de 8 ans.

43. A.D.S., Bo 854, Réponses à grief de Nicolarde Barbier, 19 juillet 1715.

avis⁴⁴. Ils décident qu'elle n'est pas en état de souffrir les tourments de la question ayant «fièvre, jambes et pieds enflés, l'impression du pouce reste imprimée». Elle est ramenée au cachot. Dès la fin juillet alors qu'il a pu voir et échanger avec Jeanne Gras détenue à Chambéry, le procureur général des Pays de Savoie, Favier, se détourne de la sentence et de l'avis formulés par les gens de justice du Chablais.

MALADIES NATURELLES ET SURNATURELLES

Dans ses conclusions en date du 22 juillet 1715, le procureur général Favier écrit en préambule son doute sur l'existence de cette sorcellerie villageoise et les précautions à prendre pour juger des affaires de sorcellerie :

la fréquentation de la campagne et des villages nous apprend que dans la plus grande partie des lieux champêtres, l'on a d'ordinaire des soupçons de sortilèges contre certaines personnes à cause de leur mauvaise phisionomie ou par un malheur naturel qui ne suit que trop souvent les pauvres, et principalement les vieilles mendiante que l'on nomme sans façon veilles sorcières (...) C'est une vérité nullement contestée qu'il y a eu des sorciers dans les temps passés et par conséquent qu'il peut y en avoir aujourd'hui. (...) Mais tous les interpretes et tous les docteurs qui ont traité cette matière pour l'usage du palais, et notamment le scavant Delrio, conviennent tous unanimement que la preuve du sortilège est si non impossible du moins si difficile qu'elle ne peut estre fondée que sur des actes extérieurs c'est à dire qui paroissent à la veu. Des hommes qui en peuvent certainement déposer, comme sont des maladies données par sortilèges, qui ont eus leur effet à l'instant et que les maladies ainsy données diaboliquement ne puissent avoir aucune cause naturelle, C'est aussy le sentiment de monsieur le president Favre⁴⁵.

Le procureur général reprenait ainsi la distinction entre les maladies naturelles et les maladies diaboliques. Il souligne que la maladie donnée à l'enfant s'est déclenchée plusieurs jours après le passage de Jeanne Gras alors que les sortilèges auraient toujours une efficacité immédiate⁴⁶. Il ne croit pas non plus que le diable veuille retirer le mal qu'il aurait donné. Le

44. A.D.S., Bo 854, Arrêt du Sénat, 13 août 1715. Il s'agit d'honorable Charles Pugine chirurgien des prisons et honorable Pierre Gordon maître chirurgien.

45. A.D.S., Bo 854, EE, conclusions de Mr le procureur general (Favier) sur sortilège, le 22 juillet 1715.

46. Favier s'appuie sur l'effet immédiat du sortilège qui était déjà avancé par Antoine Favre dans la seconde définition du crime de maléfice. Ainsi, Favier relève que Jeanne Séchaud ne peut se prévaloir dans sa difficulté à communier suite à un maléfice donné treize ans plus tôt.

procureur général avance l'hypothèse que cet enfant de huit ans aurait été malade «naturellement par des convulsions auxquelles la vermine rend souvent les enfants sujets». Favier essaye de distinguer les marques corporelles diaboliques de celles qui sont naturelles. Il en fait un point central de son rejet de la culpabilité de Jeanne Gras. Pour ce faire, il organise une contre-expertise aux prisons de Chambéry en faisant venir un dominicain de Chambéry et un chirurgien vraisemblablement d'origine française Lapalme⁴⁷, le tout en présence du concierge des prisons et du greffier criminel du Sénat :

Ce qui nous fait le plus de difficulté à nous déterminer sur le jugement du proces criminel en question, est qu'il résulte du verbaux du chirurgien Michaud que Jeanne Gras et Claudine Gras sa sœur ont chacune une marque où elles sont insensibles ; la première derrière l'oreille et l'autre sous le bras car comme il nous a paru que ces marques ne pouvoient pas avoir une cause naturelle nous avons creus d'abord quelles étoient diaboliques et parce que nous ne pouvions estre éclaircies la dessus que par un bon anatomiste nous avons envoyé un qui ayant visité ces deux accusés notamment aux endroits de leurs corps ou ledit chirurgien Michaud les a trouvés marqués et insensibles et cela en présence du greffier criminel d'un père de saint Dominique et du guichetier des prisons (de Chambéry), il nous a rapporté que le certificat du chirurgien Michaud étoit faux parce que ces deux malheureuse étoient sensibles dans ces parties là que dans les autres, et que si bien Jeanne Gras avoit deux marques derrière l'oreille, elles pourroient estre naturelles, parce que il y a peu de personne qui n'en ait sur son corps quelque et même de semblables à celles-là⁴⁸.

Le 22 juillet 1715, le procureur général Favier souhaite éviter l'acte de question pour Jeanne Gras, sa sœur Claudine et son fils, ainsi que pour Nicolard Barbier. Les aveux de Jeanne lui semblent fondés «sur des illusions et des rêveries qui passent dans son esprit abruti par la vieillesse de l'âge et par toutes les infirmités qui suivent la vieillesse, par sa misère et sa mauvaise éducation». Elle aurait répété ses aveux sans y être obligée comme par «galanterie et par divertissement à tous ceux qui veulent encore lui parler». En première instance en Chablais, sa sœur Claudine, reconnue marquée par le chirurgien de Thonon, avait nié, toute participation aux pratiques sorcellaires. Cependant transférée aux prisons de

47. Oubriot (dit La Palme), d'où l'on fit plus tard Aubriot de la Palme, Etienne Louis, chirurgien né à Créancey en Bourgogne, se marie à Chambéry et fait baptiser un premier enfant en 1707. «Les savoyards de divers états, Les médecins», Louis Guillard & François Rabut, *Mémoires et documents publiés par la société savoisienne d'histoire et d'archéologie*, Tome XXVII, deuxième série, Tome II, 1888, p. 208.

48. A.D.S., Bo 854, EE, conclusions de Mr le procureur general (Favier) sur sortilege, le 22 juillet 1715.

Chambéry, elle change d'attitude et reconnaît sa participation au sabbat mais en expliquant que tous les messieurs de la justice de Thonon s'y rendaient avec elle ! Elle incrimine grossièrement le juge Bally, le procureur fiscal et un avocat petit seigneur à Brenthonne. Claudine Gras, s'est-elle sentie perdue, trahie et condamnée d'avance par ce transfert aux prisons de Chambéry ? Elle déciderait alors de dénoncer les hommes de lois qu'elle juge responsables de l'aggravation supposée de sa situation ? Le procureur Favier ne s'y trompe pas et rejette ce témoignage et même la culpabilité de Claudine Gras, au motif déjà invoqué pour les aveux de Jeanne Gras : « non auditur perire volens ». Le juge ne peut entendre ceux qui veulent périr. Il nous faut imaginer l'état psychologique de ces villageoises âgées prises dans les filets de la justice et se croyant vraisemblablement perdues. D'un interrogatoire à l'autre, d'une semaine à l'autre, elles disent ne pas se souvenir de ce qu'elles ont avoué ou reconnu précédemment.

Malheureusement, le procureur général qui souhaitait revenir sur l'expertise des marques diaboliques, va devoir revenir sur ses propres conclusions du mois de juillet 1719. Le 12 septembre, il rédige de nouvelles conclusions car le Sénat a pris un arrêt pour faire subir la question à Jeanne Gras pour être « suffisamment convaincu de tous les sortilèges ». Mise « dans les tourments pour la preuve de ses complices », elle ne sera pas véritablement soumise physiquement à l'estrapade mais placée en position de l'être, elle répètera une dernière fois avoir « dit toute la vérité ». Pour sa sœur Claudine qui avait fini par reconnaître s'être rendue au sabbat et avoir fabriqué de la grêle, le procureur précise « comme tout en cela est surnaturel, l'on ne sait pas quelle preuve on en pourrait avoir, d'autant qu'il n'est pas certain que les sorciers puissent recevoir du diable le pouvoir de voler »⁴⁹. Il pense incertain et douteux que l'on puisse altérer les astres et les éléments. Nous ignorons le détail des discussions entre magistrats mais le procureur finit par se rendre à l'argument de la sauvegarde de l'ordre collectif. Il écrit le 12 septembre 1715 : « Cependant que l'on doive faire peu de cas de la voye du peuple, il importe néanmoins au public de ne pas voir chaque jour et de pas converser avec des personnes dont la réputation et si mal établie et trouble le repos public ». Suivant ce principe, Jeanne demandera pardon à genoux devant l'église Saint-Dominique, une torche à la main, revêtue de la chemise de justice, la corde au cou, conduite par tous les carrefours de Chambéry avant

49. A.D.S., Bo 854, (conclusions du procureur général Favier), 12 septembre 1715.

d'être pendue à un poteau puis son corps brûlé et ses cendres dispersées. Sa sœur devra assister à tout cela puis être bannie à vie des États du roi, son fils naturel sera mis hors de cours et de procès. Nous ne savons pas ce qu'il advint de Nicolarde Barbier qui est oubliée dans ces ultimes conclusions. Nous savons par l'arrêt criminel du 15 septembre 1715 que Jeanne Gras fut exécutée.

MALÉFICE ET MALICE

Soixante ans plus tard dans le petit village de Viry en Chablais, un patron fait arrêter son ouvrier pour avoir maléficié les enfants de sa maisonnée⁵⁰. L'ouvrier maçon et tailleur de pierre est un travailleur itinérant originaire de Lorraine. Il a été arrêté par des soldats de Carouge à la demande de son patron et donc nécessairement avec l'autorisation des magistrats locaux que sont le procureur fiscal ou à défaut le châtelain. L'arrestation et la mise en détention aux prisons voisines de Saint Julien, reste une tolérance car en droit seul le juge peut demander l'arrestation. Mais nous savons qu'en pratique cela était commun afin d'éviter la fuite des suspects. Le juge local reçoit la plainte du patron et fait procéder à l'interrogatoire de l'ouvrier. Il expédie ces pièces à l'avocat fiscal ou procureur qui doit préciser les suites à donner. La liasse d'instruction comprend encore les procès-verbaux du chirurgien⁵¹. Celui-ci n'a pas visité le corps du prétendu sorcier mais a observé les corps prétendument maléficiés de la femme du patron et de leurs enfants. Tout cela s'effectue en une dizaine de jours au mois de mai 1765.

Le père explique dans sa plainte que l'ouvrier itinérant avait menacé sa fille qui résistait à ses avances et que sa sœur, son frère et leur mère s'étaient trouvés handicapés des membres inférieurs. Le fils âgé de quatorze ans «se trouvait attaqué d'une faiblesse de jambe» et sa sœur Marie «ayant sentis une semblable faiblesse [...] à tel point qu'ils ne peuvent faire usage de leurs jambes qu'en les traînant et s'appuyant de part et d'autres [...] sans que cependant cette faiblesse soit un effet et une

50. A.D.S., 2 B 11692, procès criminel contre Louis Brisebare commencé le 7^e mai 1765, 25 f^o. F^o 1 à 6, plainte de Claude Métral.

51. A.D.S., 2 B 11692, f^o 9 à 13, verbal du chirurgien Jean Albert fils de Jean-Claude Albert, 9 mai 1765.

suite de maladie [...] Ils n'ont ressenti ni fièvre, ni dégoût pour le manger» et leur mère «s'est aussi vue attequée de la même faiblesse qui lui est survenue aussi sans cause de loin [...] elle se traîne de côté et d'autres». Le père dit «soupçonner que toutes ces maladies estoient l'effet d'un maléfice que ledit Louis leur avoit donné». Ce garçon aurait une réputation douteuse. En effet, il aurait dit au coin du feu un soir d'hiver, qu'il «étoit nanti d'un livre qu'on appelle le Petit Albert, et qu'ainsi il pourrait se faire suivre d'une fille jusqu'à cent lieues»⁵². Un autre de ses pouvoirs merveilleux consiste à pouvoir disparaître et réapparaître chaque fois que nécessaire. L'ouvrier dit avoir déserté ou quitté ses capitaines douze fois en France sans que jamais on puisse le retrouver»⁵³. Les pouvoirs magiques sont vastes et l'on peut tout aussi bien rendre malade et guérir, se faire aimer ou se faire craindre, ruiner quelqu'un ou ses récoltes, son cheptel ou lui faire trouver des trésors, apparaître et disparaître.

Face à ces êtres dotés de pareils pouvoir, très souvent l'entourage tente d'utiliser la force et la contrainte. Le patron reconnaît avoir parlé «d'une manière un peu échauffée tenant sous mon bras mon épée et le pressoit de défaire ce qu'il avoit fait». À quoi l'ouvrier répond «ne craignez rien Monsieur Métral tout ira bien et les choses iront même mieux que vous ne pensez!». Le patron se plaint en justice que «cependant rien de semblable n'est arrivé au contraire». Sa fille cadette Claudine est attequée de la même maladie que les autres et elle ne peut plus marcher que sur la pointe des pieds. Le père redoute que si «cette maladie suit pas dégrés comme aux autres bientôt elle ne pourra pas faire usage de ses jambes».

Les autorités de justice du Chablais à Thonon demandent donc au juge de la localité de Viry d'interroger Louis Brisebarre et de faire examiner par un chirurgien, les filles, le fils et la femme du plaignant⁵⁴. On note ici que l'avocat fiscal provincial et le juge qui habitent la petite capitale provinciale de Thonon ne souhaitent pas confier les investigations aux magistrats locaux : châtelain, procureur fiscal ou autres notaires. L'avocat

52. A.D.S., 2 B 11692, plainte de Claude Métral. Le fait d'obtenir l'amour de l'être convoité est présent dans bien des procédures savoyardes du XVII^e siècle. Cf. A.D.S., Bo 7583, plainte et information contre Claude Vial dit Guédé (1677).

53. Les compagnons étrangers et voyageurs colportaient toutes sortes d'histoires pour épater patrons et ouvriers. Daniel Roche (éd.), *Journal de ma vie de Jacques-louis Ménétra, compagnon vitrier au dix-huitième siècle*, Paris, Montalba, 1982.

54. A.D.S., 2 B 11692, f^o 8 v^o à 9 v^o, teneur de conclusion et de décret de l'avocat fiscal du Chablais, Masson à Saint-Jullien (10 mai 1765).

fiscal de Thonon est dubitatif. Il écrit au juge qui vient de lui faire parvenir la plainte : «le prétendu maléfice paraît très imaginaire, la faiblesse survenue dans les jambes des enfants et de la femme paroît très naturelle et n'avoir rien de surprenante puisque cette faiblesse a eu un commencement léger ensuite augmenté». Il cite la deuxième définition des pages qu'Antoine Favre avait consacrées au maléfice et notamment l'article onze⁵⁵. Elle était déjà invoquée par le procureur Favier en 1715 qui expliquait que si la maladie ou le désordre s'opère graduellement et dans un temps long ou éloigné, cela doit être regardé comme naturel. La cause surnaturelle devant s'opérer de façon rapide et inexpliquée. L'avocat explique «si l'on vouloit attribuer cette faiblesse de jambe à une maléfice, il faudroit qu'elle fut survenue tout à coup et que ledit Metral eu rapport, le sentiment des médecins expérimentés qui ne peuvent attribuer cette maladie qu'à une cause surnaturelle»⁵⁶.

Dans la Savoie du second XVIII^e siècle, ces magistrats supérieurs connaissent encore les démonstrations d'Antoine Favre sur le maléfice mais ils ne citent plus de Ville. Ils oublient volontairement que ces traités permettaient d'envoyer les sorciers au bûcher ou de les bannir sur simple suspicion villageoise. Ils inversent la charge de la preuve corporelle. Le magistrat explique dorénavant que le plaignant doit faire établir les éventuelles conditions surnaturelles par un médecin. Ce qui n'était pas très pratique pour le plaignant ordinaire qui n'avait pas facilement accès à un médecin qui résidait le plus souvent en ville⁵⁷. À défaut, c'est donc un chirurgien des villages qui «rapportera son sentiment sur les causes et progrès de la faiblesse». Ce sera le chirurgien de Viry nommé Jean-Claude Albert⁵⁸. Il prête serment sur les Évangiles devant le juge et doit fournir un rapport sur l'état des enfants Métral. Surtout, il doit préciser si la maladie est naturelle. Dans son procès-verbal, il note que la jambe de la

55. *Ibid.*, f° 7.

56. *Ibid.*, f° 8.

57. Le parcours médical de Joseph Bozon de Chamonix est bien connu grâce à l'étude des papiers de son père Joseph Boson (1754-1801). Le père tenta de faire soigner son fils aîné pendant deux ans par les médecins Paccard (1784), Servoz (1786) et encore le bourreau de Sion. Il fut guéri par un berger de Pralognan surnommé «germainguéritout». Germaine Levi-Pinard, *La vie quotidienne à Vallorcine au XVIII^e siècle*, Mémoires et documents – tome LXXXV, Annecy, Académie Salésienne, 1974, p. 197-210.

58. Jean-Claude Albert est le parent (père?) de Marc-Antoine Albert né à Viry en 1759 et mort en 1829 et père de quatre fils dont trois seront médecins, notamment Joseph né à Viry en 1789, médecin des prisons.

femme Métral est enflée : « ce qui fait penser que c'est une humeur goutteuse qui peut être la cause de son mal. Ne peux pas porter un jugement plus juste quand à présent pour être la première fois que je la vois dans cette maladie et eu égard qu'elle s'est mis des emplâtres sur ladite partie de la jambe ». Mais le fils Métral « qui n'a aucune difformité ni enflure aux jambes, quand il veut marcher a une faiblesse considérable aux deux jambes qui lui cause un tremblement presque universel »⁵⁹.

Le juge conclut que la plainte « est marquée au coin de la plus noire et plus méchante calomnie » et qu'il faudrait entendre Louis Brisebarre et lui faire former sa plainte (en calomnie) et enfin l'élargir ou libérer des prisons⁶⁰. Louis Brisebarre explique son parcours professionnel et révèle comment la fille de la maison l'aurait traité de pouilleux. Surtout, il dit avoir travaillé à faire un mur l'hiver avec le fils, les pieds dans l'eau et la neige et qui lui aussi a du mal à marcher « en sorte que sans cette raison, j'aurais à penser comme ledit Métral que ma maladie est un maléfice et pour preuve que dès longtemps je suis atteint »⁶¹. Il pense que Métral l'a fait suspecter pour ne pas avoir à lui payer les dix livres qu'il lui devait pour ses travaux de maçonnerie. L'avocat fiscal libère Louis Brisebarre et lui indique la possibilité de prendre un avocat ou procureur pour poursuivre l'injure portant infamie⁶².

MALÉFICE ET SUPERSTITION

Notre dernière affaire judiciaire débute à mi-décembre 1766 dans le village de Saint Cergues en Chablais et reprend au printemps 1791 aux prisons de Carouge et Chambéry. Le 16 décembre 1776, une vieille femme nommée Louise Revillod décède⁶³. La levée de cadavre et les premiers

59. A.D.S., 2 B 11692, f° 9 à 13, verbal du chirurgien Jean Albert fils de Jean-Claude Albert, le 9 mai 1765.

60. A.D.S., 2 B 11692, f° teneur de conclusions définitives de l'avocat fiscal du Chablais, le 18 mai 1765.

61. A.D.S., 2 B 11692, f° 15 v° à 20 v°, teneur de réponses personnelles de Louis Brisebarre, le 11 mai 1765.

62. A.D.S., 2 B 11692, avis de l'avocat fiscal général au Sénat, le 22 mai 1765, confirmant l'ordonnance d'élargissement prononcée par l'avocat fiscal du baillage de Chablais. Confirmation des sénateurs Salteur et Perrin de l'avis du Sénat, le 24 mai 1765.

63. A.D.S., 2 B 14675, (affaire Jean Pierre Prinborgne), cahier de 37 f° et 8 feuillets non numérotés (1776-1791).

témoins de l'enquête permettent de savoir que cette femme vit très modestement en mendiant son pain journallement⁶⁴. Elle porte le surnom un peu infamant de «la meunière bannari». Elle décède blessée et couchée dans une grange le lundi 16 décembre 1776. La veille, le dimanche à l'heure des vêpres, elle aurait eu une altercation avec Jean-Pierre Prinborgne. Ce jeune homme du village accompagné d'autres jeunes gens, croise cette femme. Après lui avoir parlé, il lui assène des coups violents de bâton sur les reins. Elle agonise toute la nuit du dimanche au lundi dans une grange où des villageois l'ont allongée sur la paille. Avant les coups funestes, le jeune homme et la vieille femme ont échangé quelques phrases. Le jeune Jean-Pierre est boiteux et il impute sa boiterie à un maléfice ou un mal donné par cette vieille femme. Il s'est adressé à elle en l'appelant «veille irège», ce qui est un terme très ancien en Savoie pour désigner la sorcière⁶⁵. Elle lui aurait répondu en acquiesçant. Elle aurait laissé comprendre qu'elle était une sorcière, c'est-à-dire une personne possédant ces pouvoirs d'ensorcellement et de désorcellement. Elle aurait promis de guérir la boiterie le mercredi suivant. Le jeune homme était avec un témoin qui devait entendre l'engagement à guérir la boiterie. À défaut, il pourrait être venu pour constater le droit de Jean-Pierre à se venger de ce mal donné et non repris. C'est un schéma assez ancien des échanges entre les victimes d'un maléfice et la personne supposée avoir donné ce mal. Nous savons depuis les recherches d'Alfred Soman que parfois des prétendus sorciers tentent d'obtenir la protection de la justice afin d'éviter les mauvais coups et le lynchage villageois⁶⁶.

Lors de l'identification du corps de Louise Revillod, son fils est appelé. Il vit dans la localité et il ne porte pas plainte⁶⁷. Il dit ne pas connaître les conditions de la mort de sa mère ; ce qui semble assez surprenant. Le procureur fiscal fait témoigner quatre personnes qui toutes attestent que

64. A.D.S., 2 B 14675, levée de cadavre, f° 1 à 2 par le vice-châtelain de Saint-Cergues et procès-verbal du chirurgien Anthoine Biollay chirurgien juré de la ville de Thonon, 17 décembre 1776.

65. A.D.S., 2 B 14675, information de 6 témoins, le 29 décembre 1776 et 2 janvier 1777 à Saint-Cergues par Charles Uginet. Le tout montré à l'avocat fiscal provincial du Chablais, qui relève la mention «vieille Irège», et décrète de prise de corps Jean-Louis Prinborgne.

66. Alfred Soman, «La décriminalisation de la sorcellerie en France», *Histoire, économie et société*, t. 4-2, 1985, p. 179-203.

67. A.D.S., 2 B 11692, information du 29 décembre 1776, Jean Cornu natif de la paroisse de Paconninge, habitant à Saint Cergues, âgé de 40 ans laboureur, «je n'ai aucun bien, je vis de mes peines».

la mort est consécutive à la rencontre avec un jeune homme. Mais aucun témoin ne précise lui avoir vu donner les coups de bâton. Le suspect n'est pas interrogé et pour cause, il est vraisemblablement parti du village sans rencontrer aucune résistance. Les villageois ne l'ont pas arrêté comme pour Jeanne Gras ou Louis Brisebarre. Cette enquête locale au village de Saint Cergues est très limitée et elle est ainsi transmise à l'avocat fiscal provincial du Chablais, soit le procureur résidant dans la ville voisine de Thonon. Il demande en vain la convocation de Prinborgne qui a déguerpi. Un huissier ou sergent se rend trois fois au domicile connu du garçon. Celui-ci est réputé être passé dans le village voisins de Jussy qui dépend de Genève. En son absence, la sentence ou arrêt le condamnant par contumace tombe un an et demi plus tard car c'est le Sénat ou parlement de Chambéry qui arrête ce genre de condamnation, en l'espèce une peine de galère de quinze ans. Ce condamné par contumace aurait pu tenter son retour quelques temps plus tard, après avoir évidemment demandé une lettre de grâce ou de pardon comme le prince en concède chaque année pour les fêtes religieuses. Rien de tout cela ne se produit et pendant quinze ans rien ne se passe.

C'est seulement en 1791 que Jean-Pierre Prinborgne est arrêté⁶⁸. Pendant ces quinze années, il a vécu dans des localités très proches du lieu du crime sans jamais être inquiété ou dénoncé. Ce suspect en fuite était inscrit sur le catalogue des bandits de seconde catégorie. Arrêté et placé en prison à Carouge en 1791, il tente plus ou moins adroitement de se faire passer pour l'un de ses frères. Il est issu d'une fratrie de quatre frères dont un ou deux seraient morts et il tente de se faire passer pour ce frère mort. Les magistrats vont faire les vérifications d'état civil auprès du curé du village qui fournit les actes de naissance des quatre frères et les actes de décès de deux frères Prinborgne. Les magistrats décident de faire venir en prison trois des témoins qui avaient déposé en 1776. À tour de rôle, ils identifient parmi cinq prisonniers à eux présentés, celui qu'il connaissait pour avoir frappé la veille femme. Face aux deux premiers témoins, Jean-Pierre Prinborgne nie être la personne recherchée avant de changer de stratégie, peut-être conseillé par ses codétenus ou les hommes de lois qui gravitent autour des prisonniers. Il finit par reconnaître être la personne recherchée.

68. A.D.S., 2 B 11692, f° 26, réponses personnelles de Jean-Pierre Prinborgne aux prisons de Carouge, le 12 mars 1791.

Il explique son parcours depuis 1776 et la fuite de son village tout en restant à proximité. Habituellement, les jeunes gens délinquants fuient en France notamment à Lyon ou encore plus loin et reviennent au pays lorsque l'affaire peut s'arranger avec les victimes ou leur parentèle, la justice finissant par accepter leur demande de rémission et de grâce. Dans cette affaire, nous devons interroger la tolérance et la complicité des populations. Jean-Pierre Prinborgne s'est finalement imposé pendant quinze ans un bannissement du village. Mais ce type de délinquant juvénile revient généralement pour visiter ses proches et c'est dans ces occasions qu'ils sont arrêtés. Il est donc devenu apprentis cordonnier à Chêne, puis ouvrier et enfin cordonnier à son compte installé à Annemasse à moins de dix kilomètres du village de Saint Cergues. Emprisonné en mai 1791, il reste combatif en prenant un procureur ou avocat et demande l'aide de l'avocat des pauvres du Sénat de Savoie en prévision de son jugement devant cette cour supérieure. Il doit répondre à un interrogatoire en règle et se trouver confronté aux témoins de l'enquête initiale de 1776⁶⁹.

Un des témoins présent lors de l'enquête de 1776 rappelle quinze ans plus tard, lors de la confrontation avec l'accusé, que «tout le monde dans la paroisse avoit peur de ladite Revillod qui passoit pour avoir fait déjà peur à plusieurs personnes par des maléfices et que l'on faisoit le signe de croix lorsqu'on la voyait»⁷⁰. Ce témoin est tout autant à charge pour avoir identifié Prinborgne qu'à décharge pour rappeler la mauvaise réputation de la vieille femme. Nous pourrions voir là la preuve d'une tolérance et d'une forme de compréhension des témoins face à une femme rejetée dont la mort ne semble émouvoir personne au village. Le suspect Prinborgne va expliquer au magistrat que la veuve Revillod avait rendu boiteux les quatre frères de la famille ainsi que le domestique en offrant du pain blanc. Elle le fit porter par son fils et le surlendemain «nous fumes tous quatre boiteux quoiqu'auparavant nous n'eussions point de mal et le monde dit que c'étoit la Revillod qui nous avoit occasionné ce mal par un sortilège qu'elle avoit mis dans le pain et qu'elle s'en étoit même vanté»⁷¹. Nous sommes là avec un maléfice bien connu donné par un type de sorcière devenant la norme : la vieille femme mendiante détestée.

69. A.D.S Savoie, 2 B 14675, f^o 30 à 34.

70. A.D. Savoie, 2 B 14675, f^o 31, témoignage de François Carrier, 34 ans laboureur, fils de famille.

71. A.D. Savoie, 2 B 14675, f^o 34, 4 avril 1791, interrogatoire de Jean-Pierre Prinborgne.

Quinze ans plus tard, Jean-Pierre Prinborgne revient sur les détails de la rencontre du 15 décembre 1776⁷². Il explique être venu avec un autre jeune homme qui devait être témoin de la scène ou plus exactement de la négociation à savoir ; guérir la boiterie ce qui revenait donc à lever le maléfice ou périr. Prinborgne aurait dit « Si je ne guéris pas je te casserais la tête » et il prit à témoin celui qui serait sommé de témoigner en justice. La promesse de la guérison pour le mercredi de la semaine suivante a dû être ressentie par Jean-Pierre Prinborgne soit comme une fin de non-recevoir, soit comme une mesure dilatoire. Le troisième témoin qui est ce compagnon de la curieuse négociation précisait : « j'entendis que ledit Prinborgne qui est boiteux luy dit ne veux-tu pas me guérir n'est-ce pas toi qui m'a rendu boiteux. À quoy, elle répondit que c'étoit elle, et le bon Dieu, et quelle le guériroit ce mercredy en huit ». Un autre témoin dit qu'elle aurait reconnu avoir donné du mal à d'autres. C'est alors que Prinborgne l'aurait frappé en lui disant « vieille irège » ou vieille sorcière. L'accusé et son procureur ou avocat tentent de minimiser son action et disant n'avoir donné que de légers coups de bâton⁷³. Ils avancent que c'est le transport sans ménagement vers la grange qui pourrait être responsable de la mort de la vieille femme détestée. Elle serait tombée sur la souche ou le tronc d'un arbre et il rajoute qu'elle était d'un âge avancé. Un témoignage précisait qu'après le coup de bâton, il l'aurait aidée à se relever mais qu'elle aurait trébuché sur un « billon », ou un tronc d'arbre ; l'action se déroule près de la scierie du village. Bref, cette affaire d'homicide aurait pu n'être qu'un accident pour les témoins et peut être aussi pour les magistrats locaux et la population du village.

Les magistrats en 1791 vont faire rechercher la condamnation par contumace de Jean-Pierre Prinborgne prononcée en 1778 qui portait condamnation aux galères⁷⁴. En 1791, l'avocat fiscal général demande à la commission des magistrats de bien vouloir renvoyer « quitte et absous » Jean Pierre Prinborgne « ou du moins qu'il ne soit pas entièrement victime de son ignorance et de sa superstition »⁷⁵. Déjà en 1778, les conclusions générales de l'avocat fiscal général de la province laissent penser qu'il

72. *Ibid.*

73. A.D.S. Savoie, 2 B 14675, f° 37, 9 avril 1791, défense de Jean-Pierre Prinborgne par l'avocat des pauvres.

74. A.D.S. 2 B 14675, f° 25, extrait des archives du Sénat de Savoie, le 12 juin 1778.

75. A.D.S., 2 B 14675, le 10 mai 1791, signé Montréal, vu Joseph de Maistre.

aurait été possible de libérer Prinborgne. Mais il fallait éviter à tout prix une relaxe qui puisse être comprise comme une tolérance pour le lynchage des prétendus sorciers :

Nous disons qu'il l'a frappée sans motif ; c'est-à-dire, sans motif légitime, parce qu'en effet les informations ne nous présentent rien qui puisse en aucune façon l'excuser. Il s'imaginait que c'était cette femme qui l'avait rendu boiteux : excuse frivole et ridicule, qui aurait pu, il est vrai, s'attirer quelques considérations dans des siècles d'ignorance et de barbarie, mais qui, dans le siècle où nous sommes, cela ne sauroit faire la moindre impression sur l'esprit des juges. Peut-être cet homme le croyoit-il de bonne foi ? Car nous en voyons que tous les jours, que l'on n'a pas encore pu parvenir à déraciner entièrement ces idées superstitieuses dans l'esprit du peuple en ce cas, il seroit en effet digne de compassion, mais néanmoins, diminuer la peine d'un coupable pour un pareil motif ce seroit autoriser les superstitions populaires et redonner du crédit à ces folles imaginations qui ont été la source funeste de presque toutes les horreurs dont l'histoire des siècles passés est noircie au lieu de s'appliquer efficacement à achever de les détruire, comme il convient pour le bien de l'humanité⁷⁶.

Entre ces trois affaires c'est la même croyance au mal donné et repris, de laquelle s'éloignent peu à peu les élites de la justice et de l'Église en commençant par les évêques et les hauts magistrats du Sénat. Après la période 1715-1730, nous constatons le reflux des affaires et la difficulté à utiliser l'ancienne jurisprudence qui avait longtemps permis de poursuivre les jeteurs de sort, les guérisseurs et autres sorciers. Depuis les premiers personnages de la justice et de l'Église jusqu'aux simples juges et ecclésiastiques, disparaissent peu à peu cette dénonciation et cette criminalisation des jeteurs de sorts et des sorciers. Il n'est plus question d'accepter en justice que le corps puisse être affecté par un mal donné à l'aide d'artifice diabolique et surnaturel. Les chirurgiens auxiliaires de justice se bornent dorénavant à la visite du corps des victimes et non plus à celle des suspects. La marque diabolique sur le corps des sorciers et des sorcières n'est plus qu'un lointain souvenir. L'investigation s'est déplacée du corps du sorcier vers le corps du malade et s'ouvre à l'environnement où chirurgiens, médecins, juges et ecclésiastiques cessent de voir l'emprise du malin⁷⁷. Passé la décennie 1750, plus aucune juridiction en Savoie ne

76. A.D.S. Savoie, 2 B 14675, conclusion de l'avocat fiscal général, Chambéry, le 15 janvier 1778.

77. La décrue reste lente dans les milieux populaires et les villages reculés. Elle prendra presque un siècle comme en témoigne l'affaire tardive des possédés de Morzine. Catherine-Laurence Maire, *Les possédés de Morzine 1857-1873*, Lyon, PUL, 1981.

semble reprendre ces vieux motifs sorcellaires. Les dernières affaires judiciaires où sont mentionnées ces croyances populaires au maléfice, sortilège et autres prodiges sont déclenchées pour d'autres motifs et elles permettent alors de dénoncer les superstitions populaires⁷⁸.

78. Sur ce décalage grandissant entre les élites locales et les populations, nous renvoyons à la prochaine publication par Stéphane Henriquet de son étude sur l'esprit follet d'Annecy en 1757. *Journée d'étude Êtres fantastiques dans les Alpes*, novembre 2019, USMB-LLSETI.

«... les agitations, les hoquets,
la contraction des membres...»

*Corps en crise et paroles du corps dans les descriptions
des cures des premiers magnétiseurs (1779-1786)*

David ARMANDO

UN CHANTIER À OUVRIR

Les débats et les polémiques entamées à la fin du XVIII^e siècle autour des doctrines et des pratiques du magnétisme animal représentent un tournant crucial dans l'histoire des phénomènes et des mouvements convulsionnaires, ainsi que dans leurs représentations et leurs enjeux sociaux¹. Les traitements introduits par le médecin souabe Franz Anton Mesmer (1734-1815) sont fondés sur la théorie d'un fluide universel circulant dans l'univers. Selon Mesmer, les obstructions de ce fluide représentent la cause générale des maladies physiques et morales². En dirigeant son propre fluide vers le corps du malade, le magnétiseur provoque des *crises* cathartiques, souvent violentes, dont l'objectif est de rétablir la circulation harmonieuse et la santé. Le mesmérisme rappelle au public la vague récente des convulsionnaires jansénistes³ et se pose dans un rapport complexe d'opposition et de continuité avec la tradition mystique et démonologique. C'est notamment le caractère surnaturel des exorcismes du père Johan Joseph Gassner que Mesmer réfute au début de sa carrière,

1. En ce qui concerne la littérature, en constant renouvellement, sur le magnétisme animal à la fin du XVIII^e siècle, je me limite à renvoyer au livre classique de Robert Darnton, *Mesmerism and the End of Enlightenment in France*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968, trad. fr. : *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, Paris, Perrin, 1984 ; ainsi qu'à Bruno Belhoste et Nicole Edelman (éds.), *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, Montreuil, Omniscience, 2015 ; et David Armando et Bruno Belhoste (éds.), numéro spécial : *Le mesmérisme et la Révolution française, Annales historiques de la Révolution française*, n° 391, 2018/1.

2. Franz Anton Mesmer, *Le magnétisme animal*, œuvres publiées par Robert Amadou, Paris, Payot, 1971.

3. Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard-Julliard, 1985, p. 238-240.

en prétendant produire les mêmes effets par la force de son fluide⁴. En même temps, le magnétisme animal questionne une culture médicale en pleine mutation⁵. Ses développements conduisent au développement des écoles d'hypnotisme du XIX^e siècle, et annoncent une redéfinition du discours sur l'hystérie, qui amènera jusqu'à Charcot et Freud. Ils alimentent la discussion sur le rapport entre le physique et le moral, ainsi que les recherches sur l'inconscient dans le contexte de la médecine romantique⁶. Enfin, ils contribuent à la politisation des notions de crise et de convulsion, mais aussi à la reconfiguration de la notion d'imagination, des frontières entre science et pseudoscience, ou encore entre le naturel et le surnaturel⁷.

Dans le discours du magnétisme, le corps joue un rôle central. Ce rôle se manifeste dans la notion matérialiste du fluide, ainsi que par les effets spectaculaires des crises. Dans la relation établie avec le magnétiseur, le corps du patient parle, il met en scène des malaises souvent cachés. De même que dans d'autres pratiques culturelles à vocation thaumaturgique, le corps offre un terrain pour la construction d'un horizon de résolution possible⁸. Il s'agit pourtant d'un rôle contesté. Les deux célèbres commissions scientifiques et médicales qui condamnent le magnétisme animal en 1784 refusent de reconnaître l'existence du fluide, tout en mettant en garde contre les conséquences physiques et morales des crises. Or, suite à

4. H. C. Erik Midelfort, *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-century Germany*, New Haven/London, Yale University Press, 2005, p. 19-22.

5. Laurence Brockliss et Colin Jones, *The Medical World of Early Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

6. Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books, 1970, trad. fr. : Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, Paris, Fayard, 1994 ; Sabine Arnaud, *L'invention de l'hystérie au temps des Lumières, 1670-1820*, Paris, EHESS, 2014.

7. Koen Vermeir, « Guérir ceux qui croient : le mesmérisme et l'imagination historique », in Bruno Belhoste et Nicole Edelman (dirs.), *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, op. cit., p. 119-145 ; Charles C. Gillispie, *Science and Polity in France at the End of the Old Regime*, Princeton, Princeton University Press, 1980, spéc. p. 257-331 ; David Armando, « Spiriti e fluidi. Medicina e religione nei documenti del Sant'Uffizio sul magnetismo animale (1840-1856) », in Maria Pia Donato, Luc Berlivet, Sara Cabibbo, Raimondo Michetti et Marilyn Nicoud (éds.), *Médecine et religion : compétitions, collaborations, conflits (XIX^e-XX^e siècles)*, Rome, École française de Rome, 2013, p. 195-225 ; David Armando, « Crises magnétiques, convulsions politiques : les mesmérismes à l'Assemblée constituante », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 391, 2018, p. 129-152.

8. Cf. Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*, Milan, Il Saggiatore, 1961, trad. fr. : *La terre du remords*, Paris, Gallimard, 1966 ; Massimo Fagioli, « Les nuits de l'hystérie », in Omar Calabrese (éd.), *L'Italie aujourd'hui/Italia oggi. Aspects de la création italienne de 1970 à 1985*, Nice/Firenze, La Casa Usher, 1985, p. 232-241.

la “découverte” par le marquis de Puységur des états hypnotiques du somnambulisme artificiel, la première divergence majeure du mouvement magnétiste concerne justement le rôle des corps et la façon dont ils sont affectés par le magnétisme. En rejetant, eux aussi, les mouvements désordonnés des crises mesmériennes, les tenants du magnétisme somnambulique y opposent une autre notion de crise, selon laquelle le corps est immobile, dans un état léthargique. Ici, c’est la parole qui domine, à travers laquelle les facultés psychiques extraordinaires du somnambule s’expriment, y compris dans leurs potentialités thaumaturgiques⁹. C’est un renversement de la perspective de Mesmer qui, dans le silence verbal, cherchait à vaincre le silence du corps¹⁰. C’est aussi un passage de la conception essentiellement matérialiste, fondée sur l’action du fluide, vers une approche plutôt psychologique, qui attribue une importance centrale à la volonté du magnétiseur. Pourtant, ces nouveaux états de conscience altérée ont été peu de temps après examinés à la lumière des études pionnières de la neurophysiologie allemande¹¹.

Malgré cette controverse autour de la notion de crise, l’historiographie du magnétisme animal, surtout au sujet de sa première phase avant la Révolution, n’a pas encore examiné en détail cet aspect de ses pratiques, au risque de se baser soit sur des témoignages polémiques, soit sur le paradigme de la grande hystérie de la fin du XIX^e siècle.

Dans son livre, publié en 1970, dans lequel les doctrines de Mesmer sont indiquées comme le moment pionnier de la psychiatrie dynamique moderne et d’un dévoilement progressif de l’«inconscient» conduisant à la psychanalyse, Henri Ellenberger mentionne quelques témoignages sur la capacité de Mesmer à influencer les individus jusqu’à produire chez eux des convulsions. Cependant, ce psychiatre et historien suisse s’intéresse moins aux effets concrets de ses pratiques qu’à la “théorie de la crise” :

Pour Mesmer, la crise était la preuve, artificiellement provoquée, de la maladie, en même temps qu’elle fournissait le moyen de la guérir. Les crises, disait-il, sont spécifiques de la maladie : un asthmatique aura une crise d’asthme, un épileptique une crise d’épilepsie. À mesure que l’on provoquait ces crises chez un malade, elles

9. Jacqueline Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L’invention de sujets*, Paris, PUF, 1991 ; Nicole Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France. 1785-1914*, Paris, Albin Michel, 1993 ; cf. *infra*, § 7.

10. Franklin Rausky, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, Paris, Payot, 1977.

11. Luis Montiel, *Magnetisadores y somnambulistas en la Alemania romántica*, Madrid, Frenia, 2008.

devenaient de moins en moins violentes. Elles finissaient par disparaître totalement, signant ainsi la guérison¹².

Quelques années après Ellenberger, la monographie de Franklin Rausky met l'accent sur les aspects thérapeutiques de l'ouvrage de Mesmer et décrit les crises produites par celui-ci en présentant deux témoignages assez différents, sur lesquels nous reviendrons. Dans un cas, Mesmer lui-même décrit les convulsions violentes qu'il a produit chez une malade; l'autre est un récit d'un de ses patients et disciples, qui parle de sensations plus légères et agréables qu'il a éprouvées après avoir été touché par Mesmer¹³.

Or, ce type de descriptions de crises magnétiques n'est pas très fréquent dans les sources. Les controverses sur le mesmérisme nous ont fourni un corpus immense de récit de cures¹⁴. Un grand nombre de témoignages produits par les tenants des différents courants du magnétisme ont été recueillis et publiés en 1826 par Simon Mialle (1786-?), l'une des figures majeures du magnétisme de l'époque, dans son *Exposé par ordre alphabétique des cures opérées en France par le magnétisme animal depuis Mesmer*. Il s'agit d'environ mille pages de comptes-rendus de traitements, qui restent encore à étudier de manière systématique¹⁵. L'ampleur de ce corpus s'explique par une stratégie qui cherche à répondre aux critiques en se basant sur des "faits". Dans la grande variété des cas exposés et de leurs modalités d'exposition, on remarque que la description des traitements occupe une place mineure. En effet, l'accent est mis d'un côté sur les symptômes les plus flagrants et incurables malgré le recours à tous les secours de la médecine officielle, et de l'autre sur la guérison complète et durable qui suit la crise. Celle-ci est fréquemment évoquée mais rarement décrite, et on ne saurait dire s'il s'agit d'épargner au lecteur des détails scabreux ou la répétition d'un phénomène bien connu.

Les aspects dérangeants des crises sont pourtant évoqués par les adversaires du magnétisme. Les rapports des commissions royales de 1784 tiennent une place importante dans cette littérature¹⁶. Les convulsions

12. Henri F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, op. cit., p. 94.

13. Franklin Rausky, *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, op. cit., p. 79.

14. Adam Crabtree, *Animal Magnetism, Early Hypnotism and Psychological Research, 1766-1925. An Annotated Bibliography*, White Plains, N.Y., Kraus International Publications, 1988.

15. Simon Mialle, *Exposé par ordre alphabétique des cures opérées en France par le magnétisme animal depuis Mesmer jusqu'à nos jours*, Paris, Dentu, 1826.

16. Cf. *infra*, § 4.

mesmériques sont aussi représentées dans plusieurs gravures, notamment satyriques¹⁷. Enfin, les descriptions deviennent plus détaillées dans les récits des traitements des somnambules magnétiques ; il s'agit là surtout de recueillir les discours des patientes, lesquelles, dans leur état de lucidité paranormale, diagnostiquent leurs propres maladies et celles des malades avec qui elles sont mises en “rapport”, prescrivent des remèdes et prévoient le rétablissement.

À l'intérieur de ce corpus vaste et hétérogène, j'ai sélectionné un nombre restreint de textes, distingués selon leur type, leurs orientations et leurs objectifs. Sans prétendre épuiser un sujet très complexe, qui nécessiterait une étude bien plus élaborée des documents et une analyse fortement interdisciplinaire, je me propose dans les pages suivantes de présenter quelques exemples de ces sources, de poser certaines questions, et de préciser des thématiques dominantes, des enjeux sous-jacents et des lignes de développement¹⁸.

LA VOIX DE MESMER

Un texte apocryphe peut servir d'introduction au concept de crise dans le mesmérisme, car il reprend assez fidèlement le contenu des cours donnés au printemps 1784 aux élèves de Mesmer, formés aux secrets du magnétisme dans la Société de l'Harmonie Universelle¹⁹. Une section entière de ces *Aphorismes de Mesmer* est dédiée aux « crises » et à leur usage thérapeutique. Cette section commence par une définition qui renvoie à l'identification de la santé avec la circulation libre et naturelle du fluide magnétique :

17. Pascal Rousseau (éd.), *Hypnose. Art et hypnotisme de Mesmer à nos jours*, Catalogue de l'exposition, Nantes, Musée d'arts de Nantes, 16 octobre 2020-31 janvier 2021, Paris/Nantes, Beaux-arts de Paris éditions, 2020, p. 16-33.

18. Cette recherche rentre dans le cadre du projet collaboratif « Harmonia Universalis. Du mouvement mesmérien à l'international magnétiste », cofinancée par le programme LabEx Hastec ; je renvoi à la base de données prosopographique élaborée dans ce projet pour des repères biographiques sur les auteurs cités : <https://harmoniauniversalis.univ-paris1.fr>

19. *Aphorismes de M. Mesmer, dictés à l'assemblée de ses élèves... Ouvrages mis à jour par M. C[aullet] de V[enmorel]*, Paris, [Bertrand], 1785. Sur ce texte cf. Frank A. Pattie, *Mesmer and animal magnetism. A chapter in the history of medicine*, Edmonston, N.Y., Edmonston Pub., 1994, p. 212-214 ; sur la société de l'Harmonie, cf. Bruno Belhoste, « Mesmer et la diffusion du magnétisme animal à Paris (1779-1803) », in Bruno Belhoste et Nicole Edelman (éds.), *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, op. cit., p. 40-47 ; et David Armando, « L'Armonia discorde. Sviluppo e dinamica del movimento mesmerista alla fine dell'Antico regime », *Rivista storica italiana*, n° 131, 2019, p. 847-888.

Une maladie ne peut pas être guérie sans crise ; la crise est un effort de la nature contre la maladie, tendant, par une augmentation de mouvement, de ton & d'intention, d'action du fluide magnétique, à dissiper les obstacles qui se rencontrent dans la circulation, à dissoudre & évacuer les molécules qui les formaient & à rétablir l'harmonie & l'équilibre dans toutes les parties du corps²⁰.

À côté des mots clés de la doctrine de Mesmer, on relèvera ici les traces du paradigme hippocratique-galénique de la crise salutaire, caractérisée par l'excrétion des humeurs morbides, laquelle doctrine venait d'être résumée par Théophile Bordeu dans sa célèbre contribution à l'*Encyclopédie*²¹. Les propositions attribuées à Mesmer portent davantage sur cette acception de la crise que sur l'observation des secousses qui l'accompagnent. Si les « crises naturelles » agissent plus ou moins manifestement « sur la cause de la maladie », qu'elles éliminent « par différentes excrétions », l'action du magnétisme permet de les faciliter et les accélérer. Cette action se termine généralement elle aussi par un état de calme et de catalepsie²².

Les écrits de Mesmer publiés après son arrivée à Paris portent moins sur le système théorique que sur l'histoire de sa découverte et de ses conflits avec le monde médical et les autorités académiques²³. Parmi les descriptions des effets de son agent sur les corps des patients, une des plus importantes se trouve dans le récit du traitement de Mme Oesterline. Il s'agit de la première malade sur laquelle il affirme avoir expérimenté l'action des aimants « minéraux », avant de l'abandonner rapidement devant sa conviction des propriétés thérapeutiques du magnétisme « animal ». Cette jeune femme lui offre l'opportunité d'« observer avec exactitude, ce genre de *flux et reflux* » que le nouvel agent « fait éprouver au corps humain »²⁴.

Mesmer fait usage des aimants que l'astronome jésuite Maximilien Hell lui procure, et avec lequel il entrera bientôt en conflit. Ces aimants sont

20. *Aphorismes de M. Mesmer, op. cit.*, p. 166-167.

21. Théophile Bordeu, « Crise », in Denis Diderot et Jean-Baptiste le Rond d'Alembert (éds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 4, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751, p. 471-489 ; cf. Elizabeth A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism in Enlightenment Montpellier*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 160-163.

22. *Aphorismes de M. Mesmer, op. cit.*, p. 167-168.

23. Bruno Belhoste, « Mesmer et la diffusion du magnétisme animal à Paris (1779-1803) », *op. cit.*, p. 23-40.

24. Franz Anton Mesmer, *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, Genève/Paris, Didot, 1779, réédité dans Franz Anton Mesmer, *Le magnétisme animal, op. cit.*, p. 59-88, spéc. p. 63.

encore utilisés dans la première description du traitement de la «maladie convulsive», caractérisée par de violentes migraines «suivies de délire, fureur, vomissement et syncope», dont Mme Oesterline souffrait habituellement²⁵ :

La malade ayant éprouvé [...] un renouvellement de ses accès ordinaires, je lui fis l'application sur l'estomac et aux deux jambes de trois pièces aimantées. Il en résultait, peu de temps après, des sensations extraordinaires ; elle éprouvait intérieurement des courants douloureux d'une matière subtile, qui, après différents efforts pour prendre leur direction, se déterminèrent vers la partie inférieure et firent cesser pendant six heures tous les symptômes de l'accès²⁶.

Si elle demeure fortement inspirée par la tradition hippocratique de la crise salutaire, cette description est aussi attentive aux sensations subjectives du patient. Un troisième ordre de phénomènes, plus éclatants, entre au premier plan lorsque la scène du traitement introduit un observateur qui est externe au couple malade/thérapeute. Il s'agit d'un éminent médecin viennois que Mesmer veut persuader des propriétés «merveilleuses» du magnétisme. C'est au travers des convulsions des parties du corps touchées que Mme Oesterlin réagit aux premières expériences qu'elle vient de subir, avant de tomber dans une crise générale :

Je dirigeai mon doigt vers la malade à la distance de huit pas : un instant après, son corps fut en convulsion, au point de la soulever sur son lit, avec les apparences de la douleur. Je continuai, dans la même position, à diriger mon doigt vers la malade, en plaçant M. Ingenhouse entre elle et moi ; elle éprouva les mêmes sensations²⁷.

La convulsion douloureuse, ainsi que la triangulation entre le médecin, la malade et des observateurs, sont également au cœur de la description citée par Rausky : celle d'un des premiers traitements opérés par Mesmer à Paris sur une jeune dame. Ce traitement se déroule en présence de son élève et collaborateur, le médecin régent de la faculté de Paris Charles Deslon (1738-1786), de trois collègues accueillis pour faire l'«expérience» des effets du magnétisme, ainsi que de «plusieurs de [s]es malades ordinaires» :

[...] augurant que le vrai principe du mal était dans la rate, j'annonçai qu'on allait apercevoir la différence de mes effets. À peine eus-je dirigé mon fer vers ce viscère, que la dlle de Berlancourt chancela et tomba, les membres palpitants, dans des douleurs excessives. Je la fis emporter tout de suite, ne jugeant pas à propos de

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 63-64.

27. *Ibid.*, p. 66.

pousser plus loin des expériences que déjà plus d'un lecteur accuse peut-être de barbarie²⁸.

Si les descriptions des effets éprouvés par ses patients lors des traitements ne sont pas fréquentes dans les écrits de Mesmer, il est encore plus rare de pouvoir les confronter avec d'autres témoignages concernant les mêmes malades. Or, c'est justement le cas du traitement de la jeune Berlancourt, qui fait l'objet d'un petit opuscule, dans lequel l'oncle de la patiente, le trésorier de France en Beauvais Pierre-Louis Fournier-Michel (1732 ?- après 1790), exprime sa reconnaissance envers le médecin allemand pour avoir libéré sa nièce de l'«état de maladie déplorable» dans lequel elle était tombée depuis cinq ans. Cette maladie a commencé par des «douleurs inexprimables dans la tête, avec délire, terreur, mouvements convulsifs dans les membres, & tremblement universel du corps» ; ensuite la jeune femme est devenue partiellement paralytique, sourde et aveugle, en proie à des désirs suicidaires²⁹.

La scène se démarque légèrement de la description que Mesmer en fait : il s'agit probablement d'une phase précédente du traitement, et aux côtés de Mesmer et de Deslon on n'a que des malades réunis pour un traitement collectif auquel la jeune femme a été admise :

Un soir, la malade eut une crise violente : on l'emporta dans une chambre voisine. M. d'Eslon qui se trouvait auprès d'elle, la suivit ; & en la soutenant, il s'aperçut que les hypocondres étoient dans un état de spasme excessif. Il en sortoit deux tumeurs considérables. Il crut devoir appeler M Mesmer qui, fort occupé par des autres personnes en crise, n'eut que le temps de s'approcher & de répondre ces mots [...] : *Voilà la guérison qui commence : le travail de la nature agit sur les obstructions*³⁰.

Il s'agit ici de la réalisation du pronostique que Mesmer a fait au début du traitement³¹. En tant que manifestation du travail de la nature sur les engorgements des humeurs corporels qui tourmentaient la jeune femme dès le début de sa maladie, la crise annonce que la guérison va

28. Franz Anton Mesmer, *Précis historique des faits relatifs au magnétisme animal jusques en Avril 1781*, Londres [Paris], s.n., 1781, réédité dans Franz Anton Mesmer, *Le magnétisme animal*, op. cit., p. 89-202, spéc. p. 131.

29. [Pierre-Louis] Fournier-Michel, *Lettre à M. Mesmer, et autres pièces concernant la maladie de mademoiselle de Berlancourt de Beauvais*, Beauvais, P. Desjardins, 1781, p. 2.

30. *Ibid.*, p. 9. Le pamphlet se termine par un quatrain *Mesmero Liberatori*, et une longue liste d'attestations de la guérison de la jeune femme, qui commence par celle de l'évêque-comte de Beauvais. Ces attestations témoignent également de l'insertion de la famille dans les rangs de l'élite locale.

31. *Ibid.*, p. 7.

commencer son cours, et cela malgré les rechutes occasionnelles. Dans ce cas aussi, la théorie mesmérénne de la maladie comme altération dans la circulation d'un insaisissable agent universel va de pair avec la présence plus concrète et visible des fluides corporels (les glaires, les écoulements oculaires, les règles). Le désordre de ces fluides corporels avait accompagné les convulsions violentes et incontrôlables de la maladie, tandis que les crises suscitées par le traitement vont désormais les reconduire dans leur flux naturel.

DES TÉMOIGNAGES AUTOBIOGRAPHIQUES

Les témoignages autobiographiques et spontanés des malades qui décrivent les effets prouvés pendant les traitements sont particulièrement rares, et généralement masculins³². Rausky relate le témoignage du père Charles Hervier (1743-1830), bibliothécaire du Couvent des Grands-Augustins, à Paris, et l'un des premiers adeptes et des plus zélés de Mesmer dont il annonce la découverte au début de 1784 dans une *Lettre* adressée à un autre partisan du magnétisme animal, le savant Antoine Court de Gébelin. Le religieux affirme avoir été guéri d'une longue série de maux qui lui empêchaient de se consacrer à ses études :

Il [Mesmer] m'accueillit avec bonté. J'espérois voir ☞ toucher cet agent si favorable ; quel fut mon étonnement, lorsque je le sentis opérer en moi une révolution subite ! J'éprouvai une chaleur inconnue dans les entrailles, une transpiration dans toutes les parties de mon corps ; ☞ pour l'instant, mes douleurs se dissipèrent³³.

Un autre ecclésiastique, le pasteur genevois Charles-Étienne Moulinié (1757-1836), fut également parmi les premiers patients de Mesmer, dont il annoncera la découverte à ses compatriotes³⁴. Dans son journal, publié à titre posthume, il décrit les sensations qu'il a éprouvées comme objet du

32. Une exception est représentée par les attestations de malades guéris par le magnétisme, comme celles qui ont été recueillies dans le *Supplément aux deux Rapports de MM. Les Commissaires de l'Académie ☞ de la Faculté de Médecine, ☞ de la Société Royale de Médecine*, Amsterdam/Paris, Gueffier, 1784, dont *infra*, § 6.

33. Charles Hervier, *Lettre sur la découverte du magnétisme animal*, à M. Court de Gébelin, Paris, Couturier, 1784, p. 3-4. Le père Hervier se plaignait d'une vue « affoiblie », de « violens maux de tête », « étourdissements », « insomnies fréquentes », ainsi que d'« une goutte sciatique au changement des saisons ».

34. Charles Moulinié, *Lettre sur le magnétisme animal adressée à M. Perdiau, pasteur et professeur de l'église et de l'académie de Genève*, Paris, s.n., 1784.

traitement magnétique, mais aussi les effets qu'il a observés et produits sur les patients réunis autour du célèbre baquet magnétisé lequel représente le centre des séances de Mesmer. Le premier effet du magnétisme qu'il observe sur soi-même, le 15 janvier 1784, est une «grande chaleur dans la main et à la joue gauche», lorsqu'une dame qui participe à la chaîne magnétique autour du baquet entre dans des «[c]onvulsions étonnantes [...] au simple attouchement de M. Mesmer». Quelques jours plus tard, le pasteur souffrant d'une «douleur ambulante entre les épaules et à la cuisse gauche» est touché par le père Hervier et commence à éprouver une «grande chaleur dans la poitrine». Il ressent des «palpitations» résultant du son de l'harmonica à verre qui accompagne le traitement, alors qu'une autre séance ne produit qu'une «douleur légère et vague»³⁵. La sensation de chaleur, mêlée à la perception des mouvements intérieurs, domine aussi dans la description plus détaillée du traitement du 24 janvier, dans laquelle entre en scène un autre disciple de Mesmer, le comte Jacques-Maxime de Chastenay de Puységur :

Dès le commencement du traitement, mouvement sur l'estomac et palpitations avec chaleur à la tête. Sur la fin M. le comte de Chastenay [sic] se place à ma gauche pour la chaîne : – Vous avez bien chaud à la tête, me dit-il. – Oui. – Voulez-vous que je fasse descendre cette chaleur ? – Oui, et la voilà qui descend ; et je sens sur le visage une grande fraîcheur. M. de Chastenay ne faisait que remuer un peu son pouce qui touchait le mien. Je sentis des mouvements dans le bras. – Avez-vous froid ? – Oui, aux pieds, surtout au droit. – Je vais vous le réchauffer. – Ne sentez-vous pas des mouvements dans la cuisse droite qui se communiquent au genou, où ils s'arrêtent et ne peuvent descendre ? Cela est vrai. Il me frotta légèrement le genou et reprit la chaîne³⁶.

Les mots suggestifs du comte semblent déjà anticiper la pratique du somnambulisme magnétique, dont son frère, le marquis de Puységur, annoncera la découverte quelque mois plus tard, et que Moulinié évoque, à la page suivante, par une rapide instruction sur la façon de magnétiser avec les yeux³⁷. Le récit du pasteur entremêle sa description des sensations alternées que produisent les traitements entre chaleur et fraîcheur, douleur et bien-être, mouvement et calme, avec des réflexions sur la théorie mesmérisme de l'aimant. Les relations qu'il observe entre cette

35. Charles Moulinié, «Journal manuscrit de M. le pasteur Moulinié», *Le Magnétiseur. Journal du magnétisme animal*, n° 2, 1860-1861, p. 15-22, spéc. p. 17.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 18.

théorie et l'histoire de la médecine et des pratiques religieuses, ont permis à Moulinié de dévoiler le secret du temple d'Esculape «où l'on guérissait les malades et où l'on donnait des convulsions»³⁸, ainsi que l'intervention du magnétisme dans le signe de la croix que les chrétiens tracent sur eux-mêmes. Contrairement à Fournier-Michel, Moulinié a bien intériorisé le paradigme mesmérrien du fluide magnétique, qu'il préfère à la théorie des humeurs physiologiques, et qu'on retrouve dans ses réflexions sur les pôles du corps humain ou sur le moyen de diriger les passions, mais aussi dans la visualisation des phénomènes éprouvés pendant les traitements.

Dans les souvenirs autobiographiques des patients masculins, on peut noter que les effets du fluide sont beaucoup plus modérés, à la différence des phénomènes observés dans les corps féminins. Les détails des descriptions augmentent, et aux sensations de chaleur et de douleur se rajoutent des mouvements plus agités, lorsque Moulinié commence à pratiquer lui-même le magnétisme sur des patientes :

M^{me} Tessier ayant [...] un mal d'estomac assez violent pour empêcher le passage d'aucun aliment, son poulx cependant n'annonçait point une inflammation. Je l'ai magnétisée depuis deux heures et demie, la main droite sur l'estomac, les doigts dirigés vers le cœur, la gauche placée au milieu des deux épaules ; elle a ressenti une chaleur brûlante d'abord sur l'estomac, ensuite au dos et puis par tout le corps ; sa tête s'est embarrassée, et son visage s'est coloré ; elle a eu de l'oppression, de grands mouvements sous ma main, soulagement et retour des douleurs par intervalles ; elles ont descendus et se sont arrêtées au bas ventre, où la malade a avoué sentir depuis longtemps un embarras³⁹.

La lutte contre l'«obstruction» qui tourmente la patiente se retourne sur l'apprenti magnétiseur, révélant ainsi la réciprocité du «rapport» mesmérrien. Les mouvements de Mme Tessier et la forte sensation de chaleur qu'elle éprouve se communiquent à Moulinié jusqu'à lui donner une sensation fébrile. La fièvre produite dans le corps de la malade est aussi susceptible de se matérialiser dans une «vapeur méphitique» dont l'odeur impose l'arrêt de la séance. Alors que la magnétisation de Court de Gébelin est décrite en peu de mots, lesquels se bornent à constater la disparition de ses crampes, on aperçoit des phénomènes physiques plus remarquables dans le traitement d'une autre femme, Mme Hair, atteinte de «gonflements dans la rate et tout le côté gauche» :

³⁸. *Ibid.*, p. 19.

³⁹. *Ibid.*, p. 19-20.

[...] je lui ai donné une crise en y touchant, et une grande transpiration en a été la conséquence. M^{me} Hair a eu un lait répandu et trois plaies au sein qui sont parfaitement guéries ; mais il reste un agacement dans les nerfs et une facilité très-grande à la sueur suivie de froid⁴⁰.

En manipulant le fluide par l'action de ses mains, Moulinié affirme avoir pu arrêter les mouvements convulsifs de la femme, qui à l'occasion d'une magnétisation suivante n'éprouve que du froid et des tremblements. Cependant, il ne peut pas empêcher que la vue de son état produise des effets de contagion sur les personnes présentes. En effet, une marquise, ayant « eu du mal », est « passée dans une autre chambre où elle a été atteinte de palpitations, de douleurs dans l'estomac et d'un tremblement général accompagné de syncope »⁴¹.

LE REGARD DES COMMISSAIRES

Les descriptions et les explications des crises convulsives observées pendant les traitements magnétiques occupent une place importante dans les rapports des deux commissions chargées de l'examen des doctrines du magnétisme animal. La parution, en août 1784, de ces rapports porte un grave coup au développement du mouvement mesmérisme.

C'est un des moments les plus célèbres et les plus étudiés de l'affaire Mesmer⁴². Les deux commissions sont nommées par le gouvernement en mars 1784, l'une en rassemblant des membres de la Faculté de médecine de Paris et de l'Académie des sciences, l'autre au sein de la Société Royale de médecine. Elles n'examinent pas directement les traitements de Mesmer mais celles que Deslon venait d'inaugurer, en rompant avec son maître. D'après les témoignages de l'époque, son approche se distinguait par une plus faible violence des crises, et par l'effort pour combiner le magnétisme animal et la médecine officielle. C'était Deslon qui avait sollicité au ministre de la Maison du roi, le baron de Breteuil, une enquête publique, afin d'éviter son expulsion imminente de la Faculté de médecine.

40. *Ibid.*, p. 20.

41. *Ibid.*, p. 20-21. Il s'agit de la célèbre "chambre des crises", sur laquelle on reviendra plus loin.

42. Bruno Belhoste, « La condamnation de Mesmer revisitée. Enquête sur les enquêtes officielles de 1784 sur le magnétisme animal », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 39, 2021, p. 187-214. Je renvoie à ce texte pour les références aux études précédentes.

La première des deux commissions, à laquelle participaient des hommes de science éminents comme Antoine Lavoisier, Sylvestre Bailly et Benjamin Franklin, est la plus célèbre et dont le rapport a eu plus d'influence⁴³. Après une série d'expériences menées selon la méthode de la physique expérimentale, les commissaires concluent que le prétendu fluide de Mesmer n'existe pas, et que les phénomènes observés lors des traitements ne sont que l'effet de l'imitation, du contact et surtout de l'imagination⁴⁴.

Le rapport de la commission s'ouvre par la description de la salle des traitements de Deslon, avec son baquet plein d'eau, de verre et de limaille de fer magnétisés, autour duquel se forme la chaîne des patients :

[...] les malades offrent un tableau très-varié par les différents états où ils se trouvent. Quelques-uns sont calmes, tranquilles, & n'éprouvent rien ; d'autres toussent, crachent, sentent quelque légère douleur, une chaleur locale ou une chaleur universelle, & ont de sueurs ; d'autres sont agités & tourmentés par des convulsions⁴⁵.

La description s'arrête tout particulièrement sur ces derniers effets. Les convulsions observées par les commissaires «sont extraordinaires par leur nombre, par leur durée & par leur force». Les commissaires sont frappés par leur nature contagieuse – «Dès qu'une convulsion commence, plusieurs autres se déclarent» –, par leur durée, qui peut dépasser trois heures, par les «expectorations d'une eau trouble & visqueuse, arrachée par la violence des efforts» qui souvent les accompagnent, et surtout par la force et la variété des effets résultant des causes parfois imperceptibles⁴⁶ :

Ces convulsions sont caractérisées par les mouvements précipités, involontaires de tous les membres & du corps entier, par le resserrement à la gorge, par des soubresauts des hypocondres & de l'épigastre, par le trouble & l'égarement des yeux, par des cris perçants, des pleurs, des hoquets, des rires immodérés. Elles sont précédées ou suivies d'un état de langueur & de rêverie, d'une sorte d'abattement & même d'assoupissement. Le moindre bruit imprévu cause des tressaillements ; [...] le changement de ton & de mesure dans les airs joués sur le *Piano forte*, influoit sur les

43. *Rapport des commissaires chargés par le Roi de l'examen du magnétisme animal*, Paris, Imprimerie Royale, 1784.

44. Cf. Koen Vermeir, «Guérir ceux qui croient : le mesmérisme et l'imagination historique», *op. cit.* ; David Armando, «Chi è l'impostore ? Ciarlatanesimo, immaginazione e la condanna del mesmerismo», in David Armando, Marcella Campanelli, Pasquale Palmieri (eds.), *Il meraviglioso in età moderna. Dimensioni culturali, scientifiche e religiose*, Rome, Viella, 2024, p. 77-96.

45. *Rapport des commissaires chargés par le Roi de l'examen du magnétisme animal*, *op. cit.*, p. 5-6.

46. *Ibid.*, p. 6.

malades, ensorte qu'un mouvement plus vif les agitoit davantage, & renouveloit la vivacité de leurs convulsions⁴⁷.

La fameuse salle matelassée (la *salle des crises*), «destinée primitivement aux malades tourmentés des convulsions», n'échappe certes pas aux regards des commissaires, qui pourtant rapportent les explications de Deslon, qui affirme ne pas utiliser cette salle et garder tous les malades dans la salle publique.

Les éléments caractérisant les crises magnétiques, dans le récit des commissaires, évoquent la description classique de la crise, déjà présente dans la médecine hippocratique, mais aussi les phénomènes plus suspects auxquels le mesmérisme était fréquemment comparé par ses critiques, notamment ceux de l'exorcisme et du convulsionnarisme janséniste⁴⁸. Cela ne les empêche pas d'insister sur la singularité étonnante du «spectacle» des convulsions, qu'ils ont observé autour du baquet. Ils attribuent leur surprise à plusieurs facteurs, qui renvoient tous au système de relations établies entre les patients, plutôt qu'à leurs caractères individuels. Ils remarquent le «repos profond d'une partie [des] malades» face à l'«agitation qui anime les autres». De plus, ils soulignent les «accidents variés qui se repèrent» parmi ces malades et qui répondent aux «sympathies qui s'établissent» entre eux. Ces sympathies se manifestent par les mots et les actes, ce qui aboutit à des phénomènes d'imitation⁴⁹.

L'imitation est un des trois facteurs, avec le contact physique (les «attouchements») et, surtout, l'imagination, que les commissaires adoptent dans la conclusion de leur rapport pour expliquer les effets attribués au prétendu fluide mesmérisme. C'est justement en décrivant la transmission des convulsions, qu'ils remarquent la présence d'une grande majorité de femmes parmi les malades en crise, en introduisant une perspective genrée qui joue un rôle important dans leurs réflexions sur les effets de l'imagination⁵⁰.

Le désordre qu'ils rencontrent dans les séances publiques porte les commissaires à mener leurs expériences dans un milieu plus restreint, où

47. *Ibid.*

48. Michel-Augustin Thouret, *Recherches et doutes sur le magnétisme animal*, Paris, Prault, 1784, p. 156-157, 170, 174 et 249; [Jean-Jacques Paulet], *L'antimagnétisme ou Origine, progrès, décadence, renouvellement et réfutation du magnétisme animal*, Londres [Paris], s.n., 1784, p. 198-232.

49. *Rapport des commissaires chargés par le Roi de l'examen du magnétisme animal*, *op. cit.*, p. 6-7.

50. Lindsay Wilson, *Women and Medicine in the French Enlightenment. The Debate over Maladies des Femmes*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 106-112.

ils peuvent isoler les différents objets de leurs observations ; ils remarquent la différence entre les deux contextes, en réaffirmant ainsi comment la puissance attribuée à l'action du magnétisme dépend de la dimension collective et partant suggestive des traitements :

La calme & le silence dans l'un, le mouvement & l'agitation dans l'autre ; là, des effets multiples, des crises violentes, l'état habituel du corps & de l'esprit interrompu & troublé, la Nature exaltée ; ici, le corps sans douleur, l'esprit sans trouble, la Nature conservant & son équilibre & son cours ordinaire, en un mot, l'absence de tous les effets⁵¹.

Dans le contexte contrôlé où ils mènent leurs observations – considérées souvent comme un exemple pionnier d'expérimentations à l'aveugle –, ils tendent à reproduire, par le seul biais de l'imagination des sujets, les mêmes phénomènes rencontrés dans les traitements magnétiques. Il s'agit plus précisément de sensations plus légères de chaleur ou de douleur, ou de «changemens plus marqués» et des «dérangements plus considérables», comme les convulsions⁵². En se référant aux traitements collectifs, les commissaires se sont limités à décrire en termes généraux les mouvements convulsifs attribués à l'effet du prétendu fluide magnétique. Dans le contexte restreint, en revanche, ils se concentrent sur des cas individuels, comme celui d'un garçon qu'ils invitent à se promener, les yeux bandés, dans un jardin d'abricotiers et à les embrasser un par un, dont un seul avait été magnétisé par Deslon :

Enfin au quatrième arbre non magnétisé, & à vingt quatre pieds environ de distance de l'arbre qui l'avoit été, le jeune homme est tombé en crises : il a perdu connoissance, ses membres se sont roidis, & on l'a porté sur un gazon voisin, où M. Deslon lui a donné des secours & l'a fait revenir⁵³.

On trouve parmi les comptes-rendus de ces expériences des descriptions plus détaillées, comme celle d'une demoiselle qu'on avait persuadée d'avoir été magnétisée par Deslon, et qui après avoir éprouvé pendant quelques minutes des frissons, des tremblements et une sensation générale de chaleur, finit par tomber «tout-à-fait en crise» :

La respiration étoit précipitée ; elle étendoit les deux bras derrière le dos, en les tordant fortement, & en penchant le corps en devant : il y a eu tremblement général de tout le corps ; le claquement de dents est devenu si bruyant, qu'il pouvoit être

51. *Rapport des commissaires chargés par le Roi de l'examen du magnétisme animal*, op. cit., p. 18.

52. *Ibid.*, p. 33.

53. *Ibid.*, p. 35.

entendu de dehors; elle s'est mordu la main, & assez fort pour que les dents y soient resté marqués⁵⁴.

À ce niveau de l'enquête, les commissaires s'intéressent moins à analyser les caractéristiques des phénomènes convulsives, qu'à tout simplement en constater la production⁵⁵, afin de pouvoir en attribuer la cause à l'imagination des sujets, qu'ils qualifient de suffisamment «frappée», «ébranlée» et «séduite», en excluant toute action d'un prétendu agent physique⁵⁶.

À la fin du rapport, les enjeux des convulsions deviennent plus complexes. Si d'abord elles remplissaient la fonction d'objet épistémologique, au travers d'une expérimentation cruciale capable de démontrer ou de réfuter la réalité de l'agent évoqué par les partisans du magnétisme animal, elles déplacent désormais le discours sur un plan moral et social⁵⁷. L'exemple des trembleurs des Cévennes est ainsi donné afin de prévenir contre les dangers potentiels des convulsions alimentées par l'imagination et la suggestion⁵⁸. C'est une anticipation du rapport secret des commissaires, destiné au roi, où la dénonciation concerne plutôt les conséquences sur les mœurs d'un traitement largement fondé sur «l'empire que la nature a donné à un sexe sur l'autre pour l'attacher et l'émouvoir»⁵⁹, et dont les méthodes impliquent un contact physique intense et prolongé entre *le* magnétiseur et *sa* patiente. La description des crises auxquelles les commissaires ont assisté s'enrichit ici de nombreux détails, et la notion même de convulsion est réélaborée, par rapport à celle proposée dans le rapport public, en prenant une connotation sexuelle bien marquée :

54. *Ibid.*, p. 37-38.

55. Pour d'autres cas, voir *Ibid.*, p. 45.

56. *Ibid.*, p. 39-41. Les commissaires reviennent enfin sur la nature plus violente des convulsions observées lors du traitement public, où les effets de l'imagination seraient exacerbés soit par le concours de l'irritation produite par l'attouchement des parties sensibles, comme l'épigastre ou l'estomac, soit par l'effet contagieux des autres patientes, favorisé par la musique et par l'environnement clos et obscur (*ibid.*, p. 46-52).

57. Chloé Conickx insiste sur ces aspects, soulignant les implications politiques, et portant l'attention sur la décision des commissaires de privilégier, dans les descriptions des traitements magnétiques, la notion discréditée de *convulsion* par rapport à celle de *crise*, plus acceptable du point de vue de la tradition médicale. Chloé Conickx, «(Re-)defining nimal magnetism: the mesmerism investigations of 1784», *La Révolution française*, n° 24, 2023, DOI : <https://doi.org/10.4000/lrf.7136>.

58. *Rapport des commissaires chargés par le Roi de l'examen du magnétisme animal*, *op. cit.*, p. 51-52.

59. Jean-Sylvain Bailly, «Rapport secret rédigé par Bailly», in François de Neufchâteau (éd.), *Le Conservateur*, n° 1, an VIII [1798], p. 146-155, spéc. p. 147.

Quand cette espèce de crise se prépare, le visage s'enflamme par degrés, l'œil devient ardent, et c'est le signe par lequel la nature annonce le désir. On voit la femme baisser la tête, porter la main au front et aux yeux pour les couvrir; la pudeur habituelle veille à son insu et lui inspire le soin de se cacher. Cependant la crise continue et l'œil se trouble: c'est un signe non équivoque du désordre total des sens. [...] Dès que ce signe a été manifesté, les paupières deviennent humides, la respiration est courte, entrecoupée, la poitrine s'élève et s'abaisse rapidement; les convulsions s'établissent ainsi que les mouvements précipités et brusques ou des membres ou du corps entier. Chez les femmes vives et sensibles, le dernier degré, le terme de la plus douce des émotions, est souvent une convulsion⁶⁰.

UNE OBSERVATION PARTICIPATIVE

Comme les rapports des commissaires, la description la plus détaillée dont nous disposons des pratiques magnétiques au milieu des années 1780 porte elle aussi sur les traitements opérés par Deslon. Il s'agit du journal manuscrit de Jean Goulin (1729-1799), journaliste et rédacteur de la *Gazette de Santé*, récemment découvert par Bruno Belhoste⁶¹. Deux éléments rendent ce témoignage particulièrement précieux: son caractère privé, non destiné (du moins manifestement) à la publication, et son écriture immédiate et progressive, qui suit jour par jour les expériences. L'auteur fréquente le baquet de Deslon pendant un mois, entre début juin et début juillet 1784, au même moment où les commissaires font leurs expériences⁶². Tout d'abord sceptique, il se persuade ensuite de la réalité du magnétisme, qu'il parvient lui-même à pratiquer. Cependant, il finit par s'en écarter brusquement, en concluant qu'il ne s'agit que d'une supercherie. Dans son journal, les témoignages des traitements se mêlent aux réflexions théoriques, aux considérations personnelles, ainsi qu'aux récits des entretiens avec Deslon, qui l'a accueilli aimablement, et avec d'autres magnétiseurs élèves et collaborateurs de celui-ci.

Goulin partage avec les commissaires un fort intérêt scientifique, un scepticisme de fond et des paradigmes communs, comme celui de la polarité masculin/féminin. Or, il assume une attitude et choisit un point d'observation assez différents. Alors que les commissaires s'éloignent du

60. *Ibid.*, p. 149-150.

61. Cf. Bruno Belhoste, «La condamnation de Mesmer revisitée. Enquête sur les enquêtes officielles de 1784 sur le magnétisme animal», *op. cit.*, p. 39. Je remercie Bruno Belhoste de m'avoir fourni une copie de ce texte sur lequel il a une étude en cours.

62. Jean Goulin, *Sur le magnétisme animal*, Bibliothèque de Reims, ms 1063, p. 55r^o-v^o.

désordre du traitement pour analyser les phénomènes reproduits isolément dans un contexte expérimental, Goulin se mêle à la foule des patients et en partage l'expérience du traitement collectif.

Dès son arrivée, il s'assise au baquet, «ayant la pointe de la barre de fer, dirigée au-dessous du cartilage xyphoïde, et la corde passée autour de [s]es reins». Il reste «dans cette position durant vingt minutes, sans avoir rien éprouvé, aucune sensation de froid ou de chaleur, de douleur ou de titillation». Ce sont plutôt les crises d'autrui qu'il passe en revue, après avoir précisé que, «dans la nouvelle doctrine», on utilise ce mot pour indiquer «les sensations fortes qu'excite le fluide magnetico-animal, comme les agitations, les hoquets, la contraction des membres, la perte de connoissance, le sommeil ou coma, les cris, les ris, l'état extatique ou cataleptique»⁶³. Parmi les cas les plus frappants, il s'arrête sur une dame traitée pour une «obstruction dans le bas ventre, très considérable», qui après être tombée dans un état qui s'approche de l'extase, produit une série impressionnante de convulsions, qui nous rappellent celles de Saint-Médard et semblent anticiper les grandes hystéries du XIX^e siècle :

[...] elle se renversoit en arrière, la tête touchant presque à terre, les mâchoires serrées, et le col roide; de temps en temps elle se levoit précipitamment [et] il falloit pour la retenir tout l'effort d'un homme vigoureux; elle jetoit par fois de côtés et d'autres un regard farouche: tout à coup, elle sauta à genoux sur le fauteuil où elle étoit assise, et par un autre mouvement aussi subit, elle y fut élevée sur ses jambes; elle alloit s'élever plus haut encore et se porter sur les bras ou sur le dos de ce fauteuil, si elle n'eut point été retenue et remise sur le siège. À la fin de cette crise violente, elle se plaignoit, jetoit les hauts cris, en prononçant fortement, ces mots: ah! mon dieu que je souffre. Ses bras étoient alors en mouvement; elle les étendoit et les agitoit en différens sens ayant les points fermés⁶⁴.

Goulin souligne explicitement que «les femmes sont plus sensibles de crises que les hommes»⁶⁵, et c'est à elles qu'il fait référence lorsqu'il remarque les effets contagieux des bruits ou des cris soudains⁶⁶. Cependant, il ne manque pas d'indiquer des exceptions, comme celle d'un jeune homme qui, magnétisé à côté d'une autre malade, éprouve «sympathiquement» et simultanément «les mêmes mouvements du diaphragme en contractions, les hoquets, les sanglots», préludes au «moment de la crise parfaite» qui le renverse sur sa chaise en proie à une agitation très

63. *Ibid.*, p. 35v°.

64. *Ibid.*, p. 35v°-36r°.

65. *Ibid.*, p. 35v°; cf. aussi p. 65v°.

66. *Ibid.*, p. 47v°.

violente, tandis que son visage «annonçoit un ébranlement total de la machine»⁶⁷. Après l'intervention de Deslon, la crise se développe en plusieurs phases. Le patient se lève et, malgré la faiblesse de ses jambes, il marche comme un automate autour du baquet en renversant les chaises sur son passage, jusqu'à ce que, ayant aperçu une femme en crise, il s'assit et la mit sur ses genoux «comme par une espèce de sympathie» – mais sans rien d'indécent, comme Goulin s'empresse de le préciser. Une nouvelle crise se déclenche quinze minutes plus tard, auquel moment on retrouve les phénomènes d'excrétion qui caractérisent davantage les autres descriptions de crises. Le malade « paroît se suffoquer, il fait des efforts violents pour expectorer, il tousse péniblement et à plusieurs reprises, et c'est du sang clair qu'il rend en trois différentes fois». C'est le moment cathartique: «Il se sens alors soulagé, la respiration devient plus libre, la toux plus molle, et les crachats qui sortent plus aisément sont visqueux. Ils amenerent la fin de la crise»⁶⁸. Dans une discussion avec Goulin, Deslon lui-même mentionne les différents types d'excrétions (sueur, transpiration, expectorations de différentes matières, évacuation de ventre, urination) comme le principal effet salutaire procuré par le magnétisme⁶⁹.

La phénoménologie des crises se développe davantage avec l'entrée en scène d'un jeune patient, «un enfant de six à onze ans» nommé Adrien, qui tombe dans un état de rigidité où tous ses membres «semblent ne former qu'une seule pièce»⁷⁰. Au bout de quinze minutes, il commence à magnétiser à son tour des femmes autour de lui, pour retomber à nouveau dans une paralysie partielle qui l'empêche de bien plier les jambes et de marcher. L'inconscience pendant l'état de crise, puis l'amnésie de ce qui s'est passé, caractérisent le cas de ce garçon qui – on y reviendra – semble déjà annoncer la phénoménologie de l'hypnose, et qui laisse l'observateur soupçonner une simulation⁷¹. Une explication différente, en termes de phénomène purement physiologique, est avancée quelques jours après, face à la crise d'un vieux marquis. Il s'agit d'une crise qui se manifeste «par des fréquents bâillements, par quelques mouvements du diaphragme, par une propension au sommeil, dans lequel il est enfin tombé»⁷². Moins spectaculaires que les convulsions,

67. *Ibid.*, p. 36v°.

68. *Ibid.*, p. 37r°-v°.

69. *Ibid.*, p. 38r°.

70. *Ibid.*, p. 39v°.

71. *Ibid.*, p. 45r°; cf. p. 60v° et 64r°.

72. *Ibid.*, p. 47r°.

sur lesquelles Goulin se concentre, les épisodes d'endormissements ne lui paraissent pas pour autant comme des effets rares du magnétisme, étant donné qu'en revenant sur des cas semblables il définit la « crise ordinaire » comme « une sorte de coma »⁷³.

Au fil des jours, les descriptions des effets attribués au magnétisme se mêlent de plus en plus avec les observations concernant leur origine. Goulin s'interroge sur la nature des sensations éprouvées par les patientes, qu'il suspecte – autant que les commissaires dans leur rapport destiné au roi – de se rapprocher du plaisir sexuel⁷⁴. Il essaie d'expliquer les crises convulsives produites par l'action des magnétiseurs à la lumière du « fluide subtil animalisé », décrit par Mesmer et Deslon, mais aussi des théories de l'électricité. Il recherche également, dans les cas individuels, les éléments capables de suggérer ou, plus souvent, d'exclure l'accusation d'imposture (qu'il porte plutôt sans réserve aux convulsionnaires jansénistes⁷⁵), et il avance l'hypothèse, plus complexe, d'un rôle actif de l'imagination. Ces deux affirmations semblent être démenties par la crise d'une jeune fille, que Goulin caractérise comme étant la plus « étonnant[e] » et « épouvantable » parmi celles qu'il vient d'observer⁷⁶ ; et pourtant, si cet épisode semble confirmer l'existence d'un agent aussi puissant qu'invisible, il déplace les doutes de l'observateur sur un autre plan, c'est-à-dire celui des dangers de cet agent, et des souffrances aux prix desquelles il prétend opérer la guérison des malades :

[...] il me semble fort extraordinaire – observe-t-il –, que pour guérir par le magnétisme il faille être dévoré par les flammes ardentes, déchiré par des tourments répétés, anéanti par l'excès de la douleur, puis réveillé tout à coup par des lacerations atroces ; qu'il faille pendant des années entières aller se placer sur un lit hérissé, pour ainsi dire, de milles pointes aigues et y attendre à ce prix la santé⁷⁷.

Instruit par Deslon dans l'art du magnétisme, Goulin commence à le pratiquer sans néanmoins produire chez les malades des résultats aussi éclatants que ceux qu'il avait observés, mais seulement des sensations de chaleur ou de fraîcheur, la perception du mouvement du fluide, ou tout au plus de la sueur⁷⁸. Il s'interroge entretemps sur les analogies entre le fluide magnétique et l'électricité, sur la variété des effets qu'il produit chez des sujets différents, notamment sur la plus grande disposition des femmes à

73. *Ibid.*, p. 49v° et 51v°.

74. *Ibid.*, p. 48r°.

75. *Ibid.*, p. 67v°-68r°.

76. *Ibid.*, p. 51v°.

77. *Ibid.*, p. 52v°.

78. *Ibid.*, p. 70v°, 71v°-72v° et 74v°-75r°.

éprouver des crises⁷⁹. Il documente aussi l'attente du verdict des commissaires chargés de l'examen du magnétisme⁸⁰. Enfin, étant déçu, il abandonnera les assemblées de Deslon au début du mois de juillet 1784, plus d'un mois avant la publication des rapports des commissions.

LA RÉPONSE DES MALADES

Pour répondre à la condamnation, Deslon et ses partisans publient immédiatement un *Supplément aux deux Rapports de MM. les Commissaires*, où ils proposent leurs observations, fondées sur des récits présentés comme authentiques et spontanés d'une centaine de patients, et répartis en quatre groupes : les enfants ; les malades qui ont été « guéris sans avoir éprouvé aucun effet sensible du Magnétisme » ; ceux qui au contraire en ont éprouvé ; enfin, les « Malades à grandes crises ou convulsions ». Au « hasard » qui domine dans les « expériences incertaines » et « particulières » des commissaires, on répond par un corpus massif de témoignages directs des seuls sujets capables de rendre « un compte exact & raisonné de ce qu'ils éprouvent », rassemblés et publiés en quelques semaines⁸¹. Dans leur préface, les éditeurs anonymes du recueil énoncent leur volonté de renverser la conclusion des commissaires lesquels attribuaient les effets du magnétisme à l'imagination. Cet objectif est également très évident dans les témoignages des patients. C'est aussi la raison de la place réservée aux enfants, que les commissaires eux-mêmes considéraient comme moins sensibles aux suggestions externes étant, selon eux, dépourvus de raison⁸².

Le *Supplément* vise à démentir aussi une autre proposition avancée dans les *Rapports* des commissaires, c'est-à-dire l'identification du magnétisme avec l'art de provoquer des convulsions. À cet effet, on souligne avant tout la rareté de ces épisodes : seuls douze patients, sur un total d'une centaine, rentrent dans la dernière catégorie, celle caractérisée par des

79. *Ibid.*, p. 68v°-69v°.

80. *Ibid.*, p. 74r°.

81. *Supplément aux deux Rapports de MM. les Commissaires de l'Académie & de la Faculté de Médecine, & de la Société Royale de Médecine*, *op. cit.*, p. 1-2, (italiques dans le texte).

82. *Rapport*, p. 25 ; cf. Chloé Conickx, « (Re-)defining animal magnetism : the mesmerism investigations of 1784 », *op. cit.*

crises convulsives⁸³. La plupart des patients adultes soignés par Deslon et ses élèves n'auraient manifesté aucun effet sensible pendant les traitements, lors desquels ils n'auraient éprouvé que des sensations «tels que *le froid, le chaud, la douleur*», ou celle du fluide circulant dans leur corps. Mais la volonté de dissocier les cures magnétiques de leurs effets les plus violents, volonté qui représente une marque du magnétisme deslonien accentuée par la dénonciation des commissaires, imprègne également les «certificats» des patients «à grandes crises». Ici on ne manque pas de souligner la distinction entre “crise” et “convulsion” :

[...] les convulsions qu'ont quelques malades, n'ont rien qui ressemble aux convulsions ordinaires, qui ne sont que des crispations douloureuses & fatigantes. Celles qu'occasionally ou renouvelle le Magnétisme sont des vraies CRISES. Elles amènent des évacuations salutaires; le repos & le bien-être les suivent; plus le malade avance au terme de sa guérison, plus ces crises diminuent; Elles disparaissent tout à fait quand il est guéri⁸⁴.

En décrivant leurs expériences, les patients insistent en fait sur les phénomènes d'évacuation liés aux crises, qui prennent ainsi une forme plus respectable, issue de la tradition hippocratique. C'est le cas de la comtesse de la Blache, qui décrit ses crises abouties après six mois, avec «une expectoration très-abondante qui [l']a soulagée au point de [la] remettre sur pied, de [lui] rendre la voix, de [lui] ôter [s]es suffocations, & de diminuer en raison tous les autres accidents», évènement que Goulin ne mentionne pas dans ses fréquentes remarques sur la même malade⁸⁵. La présidente de Bonneul, à son tour, précise que parfois les crises «n'étoient suivies d'aucunes évacuations» et provoquaient chez lui seulement un état d'agitation pénible. En revanche, elles lui procuraient souvent «plusieurs jours de suite des sueurs faciles & bienfaisantes & des expectorations, dont il [lui] est résulté un bien-être qui [lui] étoit inconnu depuis long-temps»⁸⁶. Les témoignages des autres patientes «à grand crises», des femmes de différentes classes sociales, présentent une variété de phénomènes, y compris des secousses et des tremblements, mais aussi divers types d'évacuations, allant des vomissements à la lactation, qui ont toujours une présence centrale et déterminante.

83. *Supplément aux deux Rapports de MM. les Commissaires de l'Académie & de la Faculté de Médecine, & de la Société Royale de Médecine, op. cit.*, p. 6.

84. *Ibid.* (majuscules dans le texte).

85. *Ibid.*, p. 81; Jean Goulin, *Sur le magnétisme animal, op. cit.*, p. 35v°, 47v°, 51v° et 54v°.

86. *Supplément aux deux Rapports de MM. les Commissaires de l'Académie & de la Faculté de Médecine, & de la Société Royale de Médecine, op. cit.*, p. 85.

L'aspect de la crise en tant qu'excrétion joue un rôle moins important dans un autre texte rédigé en réponse aux rapports des commissaires, intitulé les *Observations [...] sur la manière dont ils [...] ont procédé, & sur leur rapport*. Il s'agit de l'ouvrage d'un «Médecin de Province», identifié de façon incertaine comme étant un docteur nommé Girardin⁸⁷. Ici, la volonté de minimiser le rôle des convulsions est encore plus direct et explicite. L'auteur critique les commissaires pour n'avoir ni observé assez soigneusement, ni décrit avec exactitude, ce qui relevait des traitements de Deslon, dont, tout comme Goulin, il avait été un spectateur assidu. Sa première objection porte sur le fait que les convulsions étaient beaucoup plus rares que ce que prétendaient les commissaires. En outre, elles étaient loin de représenter un spectacle susceptible de provoquer les phénomènes d'imitation et de sympathie décrits dans le *Rapport*. Même si Deslon avait aboli la pratique adoptée par Mesmer de transporter les malades en crise dans une salle différente, il gardait l'habitude de les soustraire au regard des autres patients :

[...] on conduit ces personnes à un fauteuil dans un angle de la salle, & [...] étant environnées de ceux qui les secourent, & de quelques Médecins qui veulent suivre sa crise, à peine sont-elles vues par les autres malades, sur qui elles ne paroissent faire aucune impression & qui n'ont pas même l'air d'y penser⁸⁸.

Se déclarant sceptique sur l'existence de l'agent magnétique, Girardin affirme que les commissaires auraient dû se concentrer sur des effets inexplicables en termes d'imagination ou d'imitation, afin de prouver l'inexistence de cet agent, plutôt que d'insister sur le phénomène marginal des convulsions. Il propose l'exemple spécifique d'un jeune homme, que tout porte à identifier comme étant celui que Goulin avait nommé Adrien. On apprend ainsi qu'il s'agit également du même garçon que les commissaires avaient soumis à l'expérience des abricotiers :

Vous ne parlez point, Messieurs, dans votre rapport du fait qui étoit peut-être le plus digne d'attention chez M. Deslon, c'est l'espèce particulière de crise du jeune homme de douze ans qui vous a été mené à Passy pour l'expérience de l'arbre [...]. Ce jeune homme [...] paroissoit très-sensible au Magnétisme animal; [...] il avoit quelques convulsions assez légères, & qui duroient fort peu. Si-tôt qu'elles étoient cessées, il entroit dans un état assez semblable à celui où l'on peint les somnambules: ses yeux paroissent fixes, mais ouverts; ses lèvres serrées s'avançaient de manière qu'il ne pouvoit

87. *Observations adressées à Mrs. les commissaires chargés par le roi de l'examen du magnétisme animal; sur la manière dont ils y ont procédé sur leur rapport par un Médecin de Province*, Londres/Paris, Royez, 1784.

88. *Ibid.*, p. 21.

proférer aucune parole. Dans cet état, qui duroit plus ou moins, souvent plusieurs heures, il aimoit à magnétiser; [...] il magnétisoit fort bien & très-efficacement, on savoit que les malades aimoient à être magnétisés par lui; on remarquoit qu'il savoit très-bien découvrir & désigner dans cet état le siège du mal ou sa cause, & l'expérience en a été faite un grand nombre de fois. Cet état de somnambule finissoit par quelque légère convulsion, après laquelle il reprenoit son état naturel; & dès ce moment, le goût de magnétiser disparoissoit entièrement, ainsi que le talent de discerner le siège du mal [...], & assuroit ne se souvenir en aucune manière de tout ce qu'il avoit fait dans son état de crise⁸⁹.

Immobilité du corps, lucidité psychique, capacités diagnostiques, amnésie consécutive: la phénoménologie du somnambulisme magnétique fait ainsi son apparition explicite dans la polémique sur les rapports des commissaires, presque en même temps que le marquis de Puységur commençait à divulguer les expériences faites dans ses terres de Buzancy⁹⁰.

DES CONVULSIONS MAGNÉTIQUES AU SOMMEIL LUCIDE

Dans le texte fondateur du somnambulisme magnétique, les *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*, paru au début de 1785, Amand-Marc de Chastenet, marquis de Puységur (1751-1825) décrit les traitements qu'il a opérés au printemps précédent sur les paysans de son château de Buzancy. Avant même d'être frappé par les merveilleux dons psychiques manifestés par le jeune Victor Race, tombé par hasard dans un état de sommeil lucide pendant la magnétisation, il affirme avoir observé chez les patients réunis autour d'un arbre magnétisé des effets «plus doux et satisfaisants que dans aucun traitement précédent». Il n'y avait surtout «aucunes convulsions», et même si certains malades éprouvaient «quelque tremblement», un «très léger attouchement» par le marquis était suffisant pour l'arrêter⁹¹. On ne reviendra pas ici sur la question de la datation et de la paternité de la “découverte” du somnambulisme magnétique⁹². Le succès de cette approche répond,

89. *Ibid.*, p. 16 (italiques ajoutées).

90. Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, I, *Le défi du magnétisme*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, coll. «Les Empêcheurs de penser en rond», 1999, p. 17.

91. Amand-Marc de Chastenet de Puységur, *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*, Paris, Dentu, 1784, p. 22.

92. À ce propos, voir David Armando, «L'invenzione della scoperta. Il sonnambulismo magnetico tra Mesmer e Puységur», *Il sogno della farfalla*, n° 4, 2023, p. 47-74.

entre autres, à l'exigence de contraster la sentence des commissaires en présentant des phénomènes – tels que les facultés de clairvoyance des somnambules – qui ne soient pas attribuables à l'action de l'imagination. Cette approche permet, en outre, de contourner la réfutation de l'existence du fluide, laquelle réfutation perd de l'importance aux yeux de Puységur et de ses élèves, selon lesquels l'agent principal de leurs pratiques était plutôt la volonté du magnétiseur. En outre, dès le début, l'un de leurs enjeux les plus importants fut d'abandonner les crises de convulsions qui attiraient les critiques par leurs risques potentiels sur le plan physique et moral.

Dans la pratique de Puységur, cet abandon est moins radical et instantané que ses déclarations ne laissent imaginer. Dans les pages du *Mémoire*, les longs procès de guérison des somnambules, objets de ses soins philanthropiques, sont marqués par des convulsions violentes et par l'expulsion répétée de matière morbide. Néanmoins, et malgré tous les signes de fidélité que le marquis témoigne à son maître, la divergence est déjà évidente dans la contraposition entre la « crise parfaite », telle qu'on commence à appeler le sommeil lucide des somnambules, et les crises convulsives observées aux baquets mesmériens. La première cible porte sur les « chambres des crises », abandonnées déjà par Deslon, lesquelles, selon Puységur, sont « un enfer des convulsions » et n'« auroient jamais dû exister »⁹³. Mais ce sont en général les effets physiques plus violents et troublants du magnétisme que le marquis bannit de ses traitements. À « ce qui s'appelle *convulsions* », et qui « ne doit être qu'un passage éphémère entre les mains du *Magnétiseur* », il oppose « l'état de crise », décrit comme « un état *calme & tranquille*, qui n'offre aux regards sensibles que le tableau du bonheur & du travail paisible de la nature pour rappeler sa santé »⁹⁴.

La distance entre l'approche matérialiste et fluidiste de Mesmer et la démarche fondamentalement psychologique de Puységur se traduira au fil des mois et des années en une polémique directe entre leurs écoles respectives⁹⁵. Les élèves de Puységur, notamment ceux qui se rassemblent dans la

93. Amand-Marc de Chastenet de Puységur, *Mémoires pour servir l'histoire et l'établissement du magnétisme animal*, op. cit., p. 97.

94. *Ibid.*, p. 98.

95. David Armando, « L'Armonia discorde. Sviluppo e dinamica del movimento mesmerista alla fine dell'Antico regime », op. cit., p. 883-886.

Société harmonique des amis réunis, fondée par le marquis à Strasbourg, se distinguent aussi par leur engagement dans la description des traitements de somnambulisme artificiel. Il s'agit d'une tradition, celle des journaux des cures, qui sera reprise par les magnétiseurs et les hypnotistes du XIX^e siècle⁹⁶.

L'un des premiers exemples de cette littérature est donné par le *Journal du traitement magnétique de la demoiselle N.*, rédigé en 1786 par l'officier d'artillerie et franc-maçon Jean-François Tardy de Montravel (1744-1805)⁹⁷. On est encore dans un système de référence fluidique, c'est-à-dire que l'agent primaire du traitement est toujours le fluide magnétique postulé par Mesmer, dont l'action est décrite minutieusement par Montravel. Or, l'effet principal du traitement magnétique, à côté de la crise physique, est la production d'un état de transe comparable aux expériences de somnambulisme artificiel inaugurées par Puységur. Ce journal est le complément de l'*Essai sur la théorie du somnambulisme magnétique*, du même auteur⁹⁸, d'où il reprend la distinction entre les "crises critiques", qui sont salutaires, et les néfastes "convulsions symptomatiques", que Tardy reproche aux magnétiseurs de produire⁹⁹. Lorsqu'elle est endormie, sa patiente donne des indications très précises sur son état de maladie, sur la façon de la magnétiser et sur les autres traitements à suivre (diète, bains etc.), ainsi que sur les temps de sa guérison. La malade répond aussi aux questions du magnétiseur concernant la nature du fluide et l'état de somnambulisme, qu'elle affirme être incompatible avec les actions immorales ou dangereuses, ce qui confirme ainsi les affirmations de Puységur¹⁰⁰. La malade affirme même pouvoir observer le fluide, qu'elle décrit souvent, à la demande de Tardy. Cette vision, précise-t-elle, se produit par l'épigastre. C'est un exemple de perceptions extraordinaires associées à la transe somnambulique, qui incluent également la capacité de voir les maladies des autres personnes¹⁰¹. Déjà amplement expérimentée et exploitée par Puységur, cette capacité ouvre le champ à la pratique des consultations médicales

96. Voir par exemple Nicole Edelman, Luis Montiel et Jean-Pierre Peter (éds.), *Histoire sommaire de la maladie et du somnambulisme de Lady Lincoln*, Paris, Tallandier, 2009.

97. Jean-François Tardy de Montravel, *Journal du traitement magnétique de la demoiselle N. Lequel a servi de base à l'Essai sur la théorie du somnambulisme magnétique*, Londres [Paris], s.n., 1786.

98. Jean-François Tardy de Montravel, *Essai sur la théorie du magnétisme somnambulique*, Londres [Paris], s.n., 1785.

99. Jean-François Tardy de Montravel, *Journal du traitement magnétique de la demoiselle N.*, op. cit., p. 36.

100. *Ibid.*, p. 59 et 79. Cf. Amand-Marc de Chastenet de Puységur, *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal*, op. cit., p. 39-41.

101. Jean-François Tardy de Montravel, *Journal du traitement magnétique de la demoiselle N.*, op. cit., p. 80-81.

offertes par les somnambules. Le corps de la patiente est toujours ébranlé par des mouvements, parfois violents, mais sa fonction subit une importante dévalorisation. Ce n'est plus à lui de manifester la maladie et à en produire la cure. Certes, la transposition des sens et l'hyperesthésie en amplifient les facultés perceptives. La communication du sujet somnambulique avec le magnétiste et avec le monde reste assurée par le partage du fluide, mais elle s'exprime désormais par le biais du langage – un langage souvent muet, transmis par la pensée.

L'opposition entre les violentes «[c]rises ordinaires ou forcées» – devenues de plus en plus représentatives de la variété des effets produits par Mesmer et ses disciples – et la nouvelle forme de crises «auxquelles on a donné le nom de Somnambulisme» est soulignée l'année suivante par le secrétaire de la société strasbourgeoise, le comte Anton-Joseph de Lutzelbourg (?-?). En méconnaissant le second type de crise, Mesmer aurait négligé la preuve «la plus importante & la plus décisive en faveur du Magnétisme», c'est-à-dire «la certitude de guérir tous ceux qui sont assés heureux pour être au premier degré complet de Somnambulisme & par conséquent en état de connoître leur mal, sa cause, ses progrès & les moyens certains de le guérir»¹⁰². En outre, Lutzelbourg accuse les adeptes de Mesmer d'avoir opéré, par leurs procédés violents, «la désorganisation absolue» et même la mort de certains malades. En reprenant l'expression de Puységur, il affirme qu'«[o]n ne trouvera pas chez les Magnétiseurs qui travaillent d'après nos principes, cette chambre fatale des Crises, qu'on a nommée avec juste raison, l'enfer»¹⁰³.

Comme le résume Jacqueline Carroy, «[l]e sommeil provoqué permet de passer d'un état de convulsions désordonnées à un état de crise paisible»¹⁰⁴. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que ce soit justement sous la forme du somnambulisme artificiel que le magnétisme ressurgit à la Restauration, confirmant par là le passage du paradigme fluidique au paradigme psychologique que Puységur et ses disciples promeuvent malgré leur expression de fidélité à Mesmer¹⁰⁵. Alors que le mesmérisme a

102. Anton-Joseph de Lutzelbourg, *Extrait des journaux d'un magnétiseur attaché à la Société des amis réunis de Strasbourg avec des observations sur les crises magnétiques connues sous la dénomination de somnambulisme magnétique*, Strasbourg, Lorenz & Schouler, 1786, p. 27.

103. *Ibid.*, p. 53.

104. Jacqueline Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, *op. cit.*, p. 26.

105. Jean-Luc Chappey, «Le magnétisme sous l'Empire, un héritage du mesmérisme», in Bruno Belhoste et Nicole Edelman (éds.), *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, *op. cit.*, p. 81-100.

contribué au glissement sémantique des termes comme « crise » et « convulsion », devenus des métaphores de la révolution politique¹⁰⁶, les crises calmes des somnambules s'intègrent davantage dans l'ordre de l'Empire, puis de la monarchie restaurée. Ce passage répond aussi à plusieurs critiques opposées aux idées et aux thérapies de Mesmer, mais il soulève à son tour d'autres problèmes. Comme Mesmer lui-même l'avait prévu, les facultés des somnambules se prêtent immédiatement à alimenter les lectures et les pratiques spiritualistes, notamment des secteurs mystiques de la franc-maçonnerie¹⁰⁷. Dès le début du XIX^e siècle, elles représentent la cible des interprétations démonologiques des critiques catholiques du magnétisme animal et deviennent ensuite le milieu de culture de la religion spirite¹⁰⁸. Si le succès de Mesmer se fonde aussi sur la rupture avec la tradition démonologique de l'exorcisme, c'est à partir des débats sur le magnétisme animal, à la recherche de ses antécédents et ses parallèles, dans les temps et dans l'espace, que s'affirme l'idée d'une identité et d'une séquence entre les différentes expressions historiques des affections du corps. Dans le récit canonique des phénoménologies convulsives à l'âge moderne, une ligne de continuité va se définir, qui part des convulsions de Loudun et se déroule en passant par les camisards des Cévennes et les jansénistes de Saint-Médard, sans négliger les exorcismes de Gassner, pour aboutir au magnétisme animal et à l'hypnotisme, d'où il poursuivra son chemin vers Charcot et les spectacles de la grande hystérie¹⁰⁹.

106. David Armando « Crises magnétiques, convulsions politiques : les mesmérismes à l'Assemblée constituante », *op. cit.*

107. Nicole Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*, *op. cit.* ; cf. Franz Anton Mesmer, *Mémoire de F.-A. Mesmer, docteur en médecine, sur ses découvertes*, Paris, Fuchs, 1799, réédité dans Franz Anton Mesmer, *Le magnétisme animal*, *op. cit.*, p. 291-322, spéc. p. 307-309.

108. David Armando, « Des sorciers au mesmérisme : L'abbé Jean-Baptiste Fiard (1736-1818) et la théorie du complot », *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, n° 126, 2014, p. 43-58 ; David Armando, « Le Saint-Office romain face au magnétisme animal », in Bruno Belhoste et Nicole Edelman (éds.), *Mesmer et mesmérismes. Le magnétisme animal en contexte*, *op. cit.*, p. 211-224.

109. Alexandre Bertrand, *Du magnétisme animal en France et des jugements qu'en ont portés les sociétés savantes ... suivi de considérations sur l'apparition de l'extase dans les traitements magnétiques*, Paris, J.-B. Baillière, 1826 ; Louis Figuier, *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1860 ; Jean-Martin Charcot et Paul Richer, *Les démoniaques dans l'art*, Paris, Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, 1887. J'ai essayé de retracer la formation de cette idée de continuité dans une communication au colloque de la Renaissance Society of America tenu à Dublin en 2022, qui sera publié prochainement.

Restout et la représentation des miracles

Philippe LUEZ

Le 29 juillet 1737, Louis-Basile Carré de Montgeron s'introduit dans le salon du Grand couvert à Versailles et remet au roi un riche volume, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque de Port-Royal, gaillardement intitulé *la Vérité des miracles opéré par l'intercession de M de Paris...* Ce volume contenait plusieurs témoignages de guérisons miraculeuses, construits juridiquement et médicalement, et était richement illustré de planches anonymes rapidement attribuées à Jean Restout.

S'il existe dès le XVI^e siècle une importante littérature autour de la guérison miraculeuse, attachée à un saint ou à un lieu, associant déjà témoignage et certificats médicaux, les miracles de Saint-Médard sont peut-être les seuls à faire l'objet d'un recueil illustré d'un luxe encore jamais atteint. Comme si Carré de Montgeron choisissait de fusionner le modèle des Vies illustrées de saints et les recueils collectifs de miracles ; sainteté collective et guérison universelle. L'image devait venir illustrer un dossier structuré, regroupant preuves médicales et dépositions juridiques destiné à attester de la réalité de la guérison miraculeuse. Jusqu'à quel point Restout a-t-il utilisé le vocabulaire iconographique traditionnel de l'ex-voto et quelle est la part d'invention que le traité de Carré de Montgeron lui imposait ?

CHOISIR CE QU'ON VEUT REPRÉSENTER

Au cœur de la représentation des miracles de guérison de Saint-Médard, exécutées sur les dessins de Jean Restout pour le volume de la *Vérité des miracles* de Louis-Basile Carré de Montgeron, publié clandestinement à Paris en juillet 1737, on trouve une figure hagiographique ou parahagiographique, celle du diacre Pâris, et un lieu de pèlerinage éphémère, le

cimetière de Saint-Médard. Pourtant Restout ne s'attarde sur aucun des deux. Le «Saint diacre» n'apparaît que sur une seule planche, abimé dans la prière en frontispice du premier volume (Fig. 1). Et le cimetière de Saint-Médard fournit le sujet de la seule grande planche de l'ouvrage. La figure de Pâris et le lieu primitif de la guérison miraculeuse sont omniprésents dans le discours et absents dans la représentation.

Le Saint ?

Le personnage par qui la guérison miraculeuse semble s'accomplir, le diacre Pâris, n'est pas un saint thaumaturge. Il n'accomplit aucun miracle de son vivant et c'est le caractère exemplaire de sa vie consacrée qui doit seul lui faire attribuer la qualité de saint. Les biographies et l'iconographie contemporaine insistent sur la piété, l'humilité, la rigueur... et renvoient plutôt vers les représentations érémitiques, notamment délibérément inspirées du cycle de la vie de saint Bruno d'Eustache Le Sueur pour la chartreuse de Paris. On a pu attribuer à Jean Restout la planche figurant en marge de la Requête des curés de Paris pour l'ouverture d'une enquête sur les guérisons miraculeuses de Saint-Médard par l'archevêché de Paris, sur laquelle on voit le diacre Pâris en intercesseur dans la nuée (Fig. 2). Dans cette gravure, l'auteur reprend un mode de représentation utilisé de manière quasi-systématique dans les ex-voto de guérisons produits dans les milieux catholiques, qui fait apparaître la figure du Christ, de la Vierge ou du saint thaumaturge dans la nuée en partie haute de la composition.

Les miracles de Saint-Médard, qui, dans le discours, fondent la sainteté du personnage, ne semblent pas destinés à introduire la cause en canonisation du diacre. Ces miracles sont-ils encore ceux du diacre Pâris ? Le corpus iconographique produit par Restout met parfois le lieu en scène – le cimetière Saint-Médard puis le salon où se donnent les secours, ou le cadre de vie du miraculé –, mais jamais la figure du diacre, en acteur ou en intercesseur de la guérison.

Le lieu (ou le théâtre des miracles)

Le cimetière de Saint-Médard fournit le sujet de la seule planche de grand format de la *Vérité des miracles* de Carré de Montgeron, montée sur onglet et pliée (Fig. 3). Elle donne le cadre initial des manifestations

miraculeuses et ne représente aucun miracle. Mais elle montre la ferveur des assistants, comme un grand portrait collectif des zéloteurs de Saint-Médard. Elle rompt en cela avec les représentations traditionnelles du cimetière de Saint-Médard, qui montraient jusqu'alors la foule qui se pressait sous les arcades du vieux charnier, sans distinction de condition sociale, avec ses estropiés, ses curieux, ses marchands d'estampes et d'objets de dévotion ; motif d'une grande planche généralement attribuée à Restout (Fig. 4) ou la représentation critique qu'en donne Bernard Picart dans ses *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, publiée à Amsterdam vers 1737 (Fig. 5). Le Cimetière ne fournit le décor que pour les premiers miracles publiés, dans le volume 1 : celui de Philippe Sergent, la demoiselle Thibaut ou la demoiselle Hardouin... Il disparaît presque totalement du volume 2, sauf pour la guérison de Catherine Bigot. Il est vrai qu'en 1737, le cimetière Saint-Médard est fermé depuis cinq ans et les portraits du diacre Pâris proscrits. Les auteurs de cet ouvrage pourtant séditieux se seraient-ils conformés aux injonctions de la police royale ?

Les précédents jansénistes

L'histoire de Port-Royal est traversée de guérisons miraculeuses, systématiquement présentées comme justification surnaturelle au moment des grandes crises qui traversent l'histoire de la communauté : celles de Marguerite Périer (1656) et de Claude Baudran (1657) ou celle de Catherine de Champaigne (1662).

La guérison réputée miraculeuse des deux petites pensionnaires de Port-Royal a fait l'objet de deux ex-voto peints (aujourd'hui à l'église de Linas) ou d'une gravure les représentant ensemble, avec le vocabulaire traditionnel de la représentation miraculeuse : les deux bénéficiaires de l'intervention surnaturelle, le lieu du miracle (la chapelle de Port-Royal) et le vecteur du miracle (le reliquaie de la Sainte-Épine) (Fig. 6).

Avec le grand tableau exécuté à l'occasion de la guérison miraculeuse de sa fille (Paris, musée du Louvre), Philippe de Champaigne fait rentrer en partie les codes de l'ex-voto traditionnel. Il construit son œuvre comme un portrait double, la miraculée et la supérieure. Le lieu du miracle est à peine suggéré : un mur nu, un plancher rudimentaire. On n'y voit pas comme dans les ex-voto traditionnels les figures surnaturelles en partie

haute de la composition. Seul un rayon de lumière tombant du plafond suggère l'intervention surnaturelle. On notera toutefois le petit reliquaire posé sur les jambes de la religieuse. La présence d'une longue inscription latine souligne les intentions du donateur et son interprétation de la guérison représentée : CHRISTO VNI MEDICO.

Précédant de quelques années les guérisons miraculeuses de Saint-Médard, la guérison miraculeuse de madame La Fosse au cours de la procession de la Fête-Dieu au Faubourg Saint-Antoine en 1725 fait revenir le miracle au cœur du Paris du début du XVIII^e siècle. Il s'agit là d'un miracle eucharistique, traditionnel depuis le XVI^e siècle, destiné à réaffirmer le dogme catholique de la présence réelle aux yeux des protestants, accessoirement des Juifs, et des incrédules. Rien d'étonnant à ce que l'auteur de la grande gravure célébrant cette guérison miraculeuse ait recours à un modèle archaïsant, issus des processions et des cavalcades des XVI^e et XVII^e siècles. On notera l'importance du texte dans la composition générale (Fig. 7).

LES SOURCES DE RESTOUT

Les planches de Jean Restout pour *La Vérité des miracles* paraissent dans un monde où la représentation des guérisons miraculeuses (dans l'image comme dans les textes) est d'abord construite autour des miracles de guérison du Christ ; mais ces représentations sont plus généralement dévolues aux saints en position d'intercesseur, saints thaumaturges ou chefs d'ordre ayant accompli des miracles au cours de leur vie. Cette représentation s'étend également aux sanctuaires réputés miraculeux, tombeaux de saints où les miracles post-mortem prolongent ceux accompli de leur vivant, ou sanctuaires à images, principalement mariaux.

Les modèles hagiographiques

La matrice des guérisons miraculeuses se trouve naturellement dans le Nouveau Testament, même si l'Ancien Testament comporte déjà des miracles accomplis par les prophètes, comme la résurrection du fils de la veuve de Sarepta par Elie. Les maladies guéries par le Christ comprennent la cécité (Jn 9, 1-41), la lèpre (Mt 8, 1-4), la paralysie (Lc 5, 17-26), les

pertes de sang (Mc 5, 25-34)... « Jésus parcourait toute la Galilée (...) prêchant la Bonne Nouvelle du Royaume, et guérissant toute maladie et toute infirmité parmi le peuple » (Mt 4, 23). Curieusement, les guérisons miraculeuses du Christ sont peu présentes dans la peinture religieuse catholique. Les grands modèles apparaissent dans les recueils d'images des XVI^e et XVII^e siècles : les *Evangelicae Historiae Imagine* du jésuite Jerónimo Nadal (Anvers, Martinus Nutius, 1593) ou les planches de Marteen de Vos, reprises régulièrement dans les recueils d'images publiées sous le titre générique d'*Icones Biblicae* et réinterprétées, dans le monde protestant, par Matthäus Merian pour la Bible de Strasbourg (1630) (Fig. 8).

Sans doute faut-il chercher le modèle des planches de Restout dans les recueils des vies et miracles de saints, dont le modèle pourrait être la vie illustrée de saint Benoit d'Angelus Sangrinus, publiés à Rome en 1587, composés de 50 planches gravées accompagnées d'un « Argumentum vitae »¹. Ce modèle est abondamment repris pour les livres de dévotion, recueils d'images sans textes explicatifs, publiés à Anvers dès le milieu du XVI^e siècle et rapidement à Paris dès le début du XVII^e siècle : comme cette *Vie de saint Dominique* de Johannes Nys (?-1622), publié à Anvers au début du XVII^e siècle et doté d'une suite de 32 planches gravées par Theodor Galle (1571-1633) sur des dessins de Peter de Jode (1570-1634)². La représentation des guérisons par intercession conserve toutefois un caractère archaïque, comme dans le cas de la suite de sept tentures de saint Vincent Ferrier, placée à partir de 1615 dans la cathédrale de Vannes près de son tombeau, et comportant plusieurs miracles attribués au dominicain, comme la guérison du « frénétique ».

Les lieux d'énonciation du miracle

Un des modèles possibles de Jean Restout pourrait être également les recueils illustrés de miracles attachés à des sanctuaires de pèlerinage : particulièrement la suite de 40 planches gravées vers 1615 par Jacques Callot (1592-1635) pendant son séjour florentin, pour le livre de Giovanni Angelo Lottini (1549-1629), *Scelta d'alcuni miracoli e grazie della Santissima*

1. Angelus Sangrinus, *Speculum et exemplar Chisticolarum, vita b. Patris Benedicti monachorum Patriarchae sanctissimi...*, Romae, ex typ. B. Bonfadini, 1587, XIV-246 p. Paris, BNF, H-4025.

2. Johannes Nys, *Vita et miracula S.P. Dominici Praedicatorii ordinis primi institutoris*, Antverpiae, apud Theodorum Gallaeum M. DC. XI, 32 pl. Paris, BNF, 4-H-6581 (2).

Nunziata di Firenze (Florence, Pietro Ceconceli, 1619). Les trente-deux planches du recueil sont les reproductions fidèles des tableaux votifs, commandés par les Servites et placés dans le *chiostro grande* à proximité de l'image miraculeuse de l'Annonciation ; huit pourraient être des créations originales de Callot lui-même. Ces peintures comportent un court texte en bas de composition, repris sur la gravure, expliquant le miracle représenté avec le nom (parfois le prénom seul) du ou de la miraculé(e)³.

La vogue de ces pèlerinages de guérison au cours du XVII^e siècle conduit à stabiliser un modèle repris ultérieurement à Saint-Médard avec les premières manifestations réputées miraculeuses : la réputation des sanctuaires se construit sur la nature de la guérison (généraliste ou ciblée) ; les témoignages des fidèles sur une guérison demandée et obtenue font l'objet d'une inscription codifiée sur les registres tenus en général par le sacristain. La mesure, non plus que la modestie des fidèles, ne sont pas de règle, et la réputation de ces pèlerinages se construit sur une véritable inflation miraculeuse : chaque sanctuaire miraculeux se fait fort de publier plusieurs centaines de miracles en moins d'un siècle, abondamment diffusés par des recueils imprimés comportant des récits de guérison, parfois des comptes-rendus médicaux, mais jamais de représentations figurées. Ces pèlerinages s'accompagnent d'un commerce florissant d'objets votifs ou de dévotion et d'une abondante production d'images, représentation du sanctuaire, ex-voto ou images de dévotion. Toutes choses que l'on trouve avant le début du XVIII^e siècle à Notre-Dame de Liesse en Picardie, la chapelle des Ardilliers de Saumur, mais qui est largement répandu sur la plupart des pèlerinages de l'Europe catholique. En cela, les zéloteurs des miracles de Saint-Médard ne font que reprendre une formule connue et acceptée.

L'image produite autour du sanctuaire, souvent stéréotypée, permet la diffusion du miracle (le devoir de grâce que le miraculé doit à la personne divine) ou fait rayonner le pèlerinage auprès de ceux qui espèrent en être à leur tour les bénéficiaires. Dans le cas de Notre-Dame de Liesse, les images inventées par Jacques Stella vont même jusqu'à être reproduites sur la panse de pots à pharmacie. Association du sanctuaire miraculeux ou processus de guérison ou simple analogie entre les propriétés du remède et la guérison miraculeuse correspondante ?

3. Voir Sara F. Matthews-Grieco, « Media, memory and the Miracoli della SS. Annunziata », *Word and Image*, vol. 25, n° 3, juillet-septembre 2009, p. 280-286.

Le Modèle de l'ex-voto

Mais l'ex-voto traditionnel, gravé ou peint, est construit sur deux modèles récurrents : le premier choisit de représenter la figure d'un malade alité, généralement en prière avec une représentation dans la nuée de la figure d'intercession (le saint ou la Vierge). L'image privilégie donc le statut de malade et non la nature de la maladie. Le second montre la figure du bénéficiaire de la guérison en prière dans le sanctuaire miraculeux ou devant l'image vectrice ; des béquilles posées à terre peuvent signaler la nature de l'infirmité guérie.

Pour avoir des informations plus précises sur la nature de la guérison miraculeuse, il faut se tourner vers les objets produits dans les sanctuaires miraculeux ou en marge. Issus d'une tradition pouvant remonter à l'Antiquité, la guérison miraculeuse passe par la fabrication d'un objet votif représentant le membre guéri : œil, main, bras, pied, jambe, oreille, sein...⁴. Ces objets, en pierre, en métal martelé ou en cire couvrent les murs des sanctuaires miraculeux. La béquille, présente dans les images votives, peut aussi être suspendue dans le sanctuaire comme à Lourdes.

LE TRAITEMENT ANALYTIQUE DE LA GUÉRISON

Le traitement en dyptique

Pour les planches de la *Vérité des miracles*, Jean Restout se nourrit du vocabulaire de l'ex-voto, dans ses formes savantes et populaires, mais il propose un mode de représentation original, qui sort de la représentation traditionnelle de l'action de grâce pour se concentrer sur le discours de la maladie et de la guérison, construit en dyptique, avant/après, corps malade/corps guéri et qui le conduit à proposer un ensemble de deux planches pour chacun des miracles de guérison retenus, maladie sur la page de gauche, guérison sur la page de droite (ou belle page).

4. Par exemple, ex-voto antique, Chypre, musée du Louvre : RMN, 12-535926 ou British Museum, 1613770957.

Le corps, la maladie

La double représentation maladie/guérison peut exister sur certains ex-voto médiévaux, choisissant de représenter les deux étapes du récit dans une seule image. Ce choix inhabituel de deux planches n'est pas sans évoquer les planches de l'Encyclopédie, au moins dans son esthétique, si ce n'est dans le caractère quasi-analytique du discours sur la guérison. Peut-être Restout a-t-il voulu coller au discours plus délibérément scientifique que propose Carré de Montgeron, pour lequel le discours de la médecine doit donner une force nouvelle à celui de la foi.

Comme dans le texte de la *Vérité des miracles*, maladie et miracle Restout représente les maladies et les miracles entre guérisons bibliques traditionnelles (boiteux, aveugle, paralytique) et maladies modernes (cancer, glaucome...).

La représentation de la guérison d'une maladie motrice reprend les cadres traditionnels de l'ex-voto : le malade marchant avec peine appuyé sur ses béquilles (Philippe Sergent, Marie-Anne Couronneau) ou marchant d'un pas assuré en les tenant de façon quasi triomphale (Marie-Anne Couronneau) (Fig. 9-10). Pour représenter la guérison de membres lésés, Restout choisit de les placer dans des vignettes qui évoquent les ex-voto anatomiques traditionnels : la jambe et le sein de Louise Coirin, les pieds de Marie-Jeanne Fourcroi ou de Marie Thibault... (Fig. 11). Peut-être choisit-il d'aller plus loin pour la guérison de Pierre Gautier de Pézenas en représentant de manière quasi médicale le glaucome dont souffrait le patient sur la planche consacrée à la maladie et deux yeux sains directement tirés des ex-voto anatomiques en vignette sur la planche de la guérison (Fig. 12-13).

La banalité du surnaturel

Contrairement aux représentations traditionnelles du miracle, la guérison chez Restout se fait sans médiateur : marquée par l'absence de la figure du diacre Pâris qui n'est pas un saint thaumaturge, débarrassée des figures surnaturelles dans la nuée, elle n'inclut pas pour autant la figure du prêtre ni celle du médecin. La relation garde l'identité du miraculé attaché au récit et à la déposition. La gravure porte deux fois son nom. Mais pour autant, la représentation totalement stéréotypée des figures renvoie le

miraculé dans une nouvelle forme d'anonymat. De même, Restout à plusieurs reprises se plaît à insister sur la banalité du cadre de vie des miraculés : la banalité de l'escalier qui mène à l'appartement de Marie Anne Couronneau ; la chambre à coucher de Louise Coirin décrite avec minutie, le lit avec sa tête sculptée les pieds tournés, le guéridon avec son piètement en accolade. En cela, Restout reprend implicitement les décors des ex-voto des Servites de Florence.

EN GUISE DE CONCLUSION: *CHRISTO VNI MEDICO*

L'image chez Jean Restout n'est peut-être que le reflet du discours plus général des milieux religieux sur la guérison miraculeuse au début du XVIII^e siècle. Depuis au moins le début du XVII^e siècle, la publication d'une guérison miraculeuse s'accompagne d'une déclaration faite par le bénéficiaire et d'un certificat produit par le médecin. L'évolution du processus de reconnaissance de la guérison entre le XVII^e et le XVIII^e siècle se situe peut-être dans la recherche d'un nouvel équilibre entre foi et médecine, qui finit progressivement par donner une place plus importante au diagnostic médical. Devant un tel questionnement, était apparu avec les débuts de la médecine moderne un type de représentation du Dieu médecin, comme dans la série inventée par Goltzius des *Quatre visages du médecin* en 1609 (Fig. 14). Cette iconographie semble avoir été peu reprise, sauf peut-être dans le monde germanique, autour de la figure du Christ comme apothicaire. Champaigne avait déjà choisi cette voie dans le texte qu'il fit inscrire sur l'ex-voto qu'il peignit pour la guérison miraculeuse de sa fille: *Christo uni medico*.



Fig. 1. Jean Restout, *Le Diacre Pâris en prières.*
Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal, 1980.2.021.

MAINTENANT DONC, SEIGNEUR, CONSIDEREZ LEURS MENACES: DONNEZ A VOS SERVITEURS LA FORCE D'AN:
NON CERVOTRE PAROLLE AVEC UNE ENTIERE LIBERTÉ EN ÉTENDANT VOTRE MAIN POUR FAIRE DES GUERISONS.



*Vue du petit Cimetière de la Paroisse S. MEDARD e^{re} du Tombeau où est enterré M. DE PARIS D'icelle mort le 1^{er} Mai 1727.
Appelant Réappelant, Adhuc tant à MM. de Senz, de Montpellier e^{re} d'Utrecht; ce qui parait par les lettres qu'il leur a écrites.*

Fig. 2. Anonyme (France, XVIII^e siècle),
Vue du petit cimetière de la paroisse de S. Medard... 30 septembre 1731.
Bibliothèque de Port-Royal, ES 0083.





Le CIMETIERE de ST MEDARD.



Différentes AGITATIONS des CONVULSIONNAIRES.

Fig. 5. Bernard Picart, *Le Cimetière de Saint-Médard*.
Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal.



Fig. 6. Anonyme (France, XVIII^e siècle),
Marguerite Pèrier et Claude Baudran en prière à Port-Royal.
 Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal, 1964.2.011.



Fig. 7. Anonyme (France, XVIII^e siècle),
La Guérison miraculeuse de madame La Fosse.
 Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal, 2013.1.069.



Fig. 8. Jan Collaert, d'après Marteen de Vos,
La Guérison du paralytique.
Amsterdam, Rijksmuseum, RP-P-1885-A-9643.



Fig. 9. Jean Restout, *La Maladie de Marie-Anne Couronneau*.
 Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal, PRL 1511.



Fig. 10. Jean Restout, *La Guérison de Marie-Anne Couronneau*.
Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal, PRL 1511.



LA DEMOISELLE COIRIN

*Rangée par un cancer au sein du côté gauche, qui depuis 12 ans luy avoit fait
tomber le bout de la mamelle, et perdue par une paralysie sur tout ce même côté
qui depuis le même temps avoit entièrement retiré et desséché les muscles de sa
cuisse et de sa jambe, appliquée avec foy le 12 Août 1731 sur ces maux in-
curables de la terre prise auprès du Tombeau de M^r de PARIS.*

Fig. 11. Jean Restout, *La Maladie de Louise Coirin*.
Magny-les-Hameaux, Musée de Port-Royal, PRL 1511.

Fig. 12. Jean Restout,
Dessin préparatoire pour la Maladie
de Pierre Gautier de Pézenas.
 Magny-les-Hameaux,
 Musée de Port-Royal, 1980.2.007.



Fig. 13. Jean Restout,
Dessin préparatoire pour la Guérison
de Pierre Gautier de Pézenas.
 Magny-les-Hameaux,
 Musée de Port-Royal, 1980.2.008.





Fig. 14. Johann Gelle, d'après Hendrick Goltzius,
Les quatre visages de la médecine : Dieu médecin, 1609.
 Amsterdam, Rijksmuseum, RP-P-OB-33.631.0.

La vérité du corps malade
dans *La Vérité des miracles*
de M. de Paris démontrée, ouvrage
dédié au Roy de Carré de Montgeron
Entre récit et témoignage

Michèle BOKOBZA KAHAN

INTRODUCTION

L'évolution de la pensée philosophique autour de l'écriture de l'histoire, de la mémoire et de la vérité empirique prend un tournant décisif à partir de la seconde moitié du dix-septième siècle. Pierre Bayle a rempli par exemple un rôle décisif dans une réévaluation des enjeux de la parole testimoniale. La polémique qu'il poursuit avec l'historien catholique Maimbourg, dans *Critique générale de l'histoire du calvinisme de Mr Maimbourg* (1683), l'amène à réfléchir sur de nouveaux critères d'accréditation du témoignage. Il défend l'idée que le témoignage est avant tout un acte de parole et qu'il faut l'appréhender dans une dynamique d'interactions et d'échanges avant même d'aborder ses contenus. Il a mis ainsi en valeur la situation d'énonciation où se trouve le témoin, direct ou indirect, quand celui-ci prend la parole. Dans cette perspective, le témoignage selon Bayle est un discours dont la teneur est influencée par les affinités idéologiques tant du témoin que de son destinataire, par les modes de communication choisis, la manière de présenter les faits, etc.¹ Les témoignages de Saint-Médard écrits et publiés massivement ne sont plus de simples vecteurs d'informations propres à authentifier la vérité, mais fonctionnent également comme un instrument de propagande à un moment d'essor de la presse et de

1. Michèle Bokobza Kahan, «Entre ethos et épistémé : un témoin en situation», Xavier Daverat et Antony McKenna (éds.), *Pierre Bayle et le politique*, Paris, Champion, 2014, p. 187-200.

l'émergence de l'opinion publique². À bien des égards, ces témoignages apparaissent comme un acte de militantisme, de dénonciation et/ou de revendication, et, ils remplissent par conséquent un rôle pragmatique qui instaure des rapports nouveaux entre les locuteurs de l'échange³.

Ces préliminaires éclairent d'une lumière certes oblique mais néanmoins intéressante, l'entreprise éditoriale de Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Paris*⁴. Son projet testimonial d'envergure s'inscrit dans le prolongement d'une série de publications circulant dans la sphère publique⁵, et Serge Margel parle à juste titre d'«une œuvre à la fois archivistique et activiste, historiographique, testimoniale et théologico-politique»⁶. Toutefois, atteindre à l'exhaustivité pour mieux accréditer la guérison miraculeuse ne me semble pas être l'unique objectif de l'éditeur-auteur car il aurait suffi pour cela de rassembler des preuves matérielles et de présenter les nombreuses pièces justificatives. Or, l'omniprésence du corps malade à travers des descriptions répétitives du corps tourmenté par les pires souffrances nous interpelle dans la mesure où l'imagerie textuelle de la maladie confronte le lecteur avec la réalité brutale d'une déchéance physique qui paralyse toute forme de contre-attaque. Comment expliquer la volonté quasi obsessionnelle de tout montrer, la vulnérabilité, la décrépitude et la destructibilité du corps malade ? Est-il nécessaire de provoquer des réactions d'émotion voire de frayeur et d'horreur auprès de ceux et celles qui lisent les témoignages ? Et pourquoi s'éloigner des caractéristiques plus ou moins convenues du récit de miracle pour se rapprocher d'un vécu personnel qui concerne un sujet porteur d'une parole ? Dans quelle mesure l'imbrication des discours énoncés par les médecins ou autre personnalité reconnue et ceux énoncés par l'entourage du ou de la malade vise-t-elle à une forme de collusion

2. Jean-Paul Bertaud, *La presse et le pouvoir de Louis XIII à Napoléon I^{er}*, Paris, Perrin, 2000.

3. Michèle Bokobza Kahan, *Témoigner des miracles au siècle des Lumières. Récits et discours de Saint-Médard*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

4. Louis Basile Carré de Montgeron, *La Vérité des Miracles opérés par l'intercession de M. de Paris, démontrée contre M. l'Archevêque de Sens*. Ouvrage dédié au Roy, Utrecht, chez les Libraires de la Compagnie, 1737 (3^e édition).

5. De nombreux recueils réunissent des relations de la maladie et de la guérison, parmi lesquels les dix recueils qui présentent au total cent seize miracles, publiés par le libraire Lottin de 1732 à 1735, les dossiers réunis dans le fonds Le Paige, les volumes qui réunissent les feuilles du périodique *Les Nouvelles ecclésiastiques* publiés entre 1728 et 1732, et les deux premiers volumes de la *Vérité des miracles* édité par Carré de Montgeron en 1737.

6. Serge Margel, «La querelle du faux. Carré de Montgeron : mensonge et vérité des miracles», *Archives de sciences sociales des religions*, n° 203, 2023, p. 117-140.

permettant de convoquer l'autorité scientifique tout en annulant dans un même souffle sa puissance ?

Je tenterai d'aborder ces questionnements à l'aide d'exemples tirés du premier volume du recueil de Carré de Montgeron. Les deux autres volumes s'en distinguent dans la mesure où l'un se compose essentiellement d'essais sur les convulsions, et l'autre contient des témoignages qui concernent les séances convulsionnaires et les scènes des «grands secours⁷». Les efforts de réunion des deux moments de l'histoire des miracles de Saint-Médard par des protagonistes connus comme Carré de Montgeron, ou anonymes comme l'auteur de *Coup d'œil en forme de lettre sur les convulsions*, confirment par voie de négation la différence entre les textes testimoniaux des malades qui se rendent sur la tombe du diacre Paris dans l'espoir de guérir et ceux plus tardifs rassemblés dans le troisième volume⁸. Les témoignages des convulsionnaires et des secouristes portent essentiellement sur le moment présent, ce qui n'est pas le cas des récits de guérison miraculeuse sur le tombeau du diacre Paris qui mobilisent des stratégies communicationnelles impliquant à la fois une dimension autobiographique et un rapport complexe entre le discours savant et le discours populaire, pour obtenir l'adhésion institutionnelle de l'Église ainsi que celle du public.

Un regard posé sur la table des matières du premier volume de *La Vérité des miracles*, confirme la double intention de Carré de Montgeron

7. Voir Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au dix-huitième siècle*, Paris, Gallimard, 1998, p. 289-304.

8. «Les Miracles et les Convulsions ne font qu'une seule et même œuvre, qui dans les desseins éternels n'a qu'une même fin principale [...] Que les violents Secours fassent une partie essentielle de l'œuvre des Convulsions, c'est ce qu'on ne peut raisonnablement nier, puisqu'ils sont un accompagnement indispensable du plus grand Prodige de cette œuvre, accompagnement sans lequel ce Prodige demeurerait totalement inconnu, et serait comme s'il n'était pas. D'ailleurs n'aperçoit-on pas dans les Secours tous les mêmes caractères surnaturels qui singularisent l'œuvre entière des Convulsions ? [...]», Montgeron, *Vérité des miracles*, t. 3 (1747), *op. cit.*, p. 4 ; «Vous savez, Monsieur, que les Convulsions ont commencé au Tombeau du B. Diacre sur ceux qui demandaient avec foi leur guérison, et qui la demandaient pour la plupart moins pour leur propre avantage, que pour le triomphe de la cause de Dieu. [...] Toutes les personnes impartiales, plusieurs même de ceux qui condamnent aujourd'hui les Convulsionnaires, admirèrent ces événements [...] Vouloir maintenant séparer ces premiers Miracles des Convulsions d'aujourd'hui, c'est pécher contre la bonne foi et la sincérité. Car vous remarquerez, s'il vous plaît, qu'il n'y a point ici de milieu ; ou il faut revendiquer en faveur de l'Appel toutes les guérisons miraculeuses et tous les autres prodiges sans distinction qui se sont opérés par l'invocation du Bienheureux Diacre, soit sur son Tombeau ou ailleurs, soit sans Convulsions ou dans les Convulsions, ou bien il faut abandonner indistinctement tous les Miracles comme inutiles à la cause de l'Appel [...]», *Coup d'œil en forme de lettre sur les convulsions*, Paris, sans nom d'auteur, sans éditeur, 1733, p. 3-6.

d'exploiter l'impact quantitatif dû à la masse de textes répétitifs et les jeux d'échos qu'instaure la mise en recueil, d'une part, et, d'autre part, de construire un ouvrage qui se présente comme un tout organique réuni sous un seul titre et porteur d'un message unique. L'organisation éditoriale méthodique de l'ouvrage se présente comme suit : 1) d'une épître dédicatoire au roi, 2) d'une relation du miracle de conversion opéré sur l'auteur, 3) d'un essai de dissertation de trois pages sur la foi due au témoignage, 4) de huit démonstrations de miracles opérées sur huit personnes différentes, 5) de «Pièces justificatives» des huit miracles, 6) d'un dossier intitulé : Conséquences qui résultent de ces Miracles, et réponses aux principales observations qu'on y oppose, qui clôture le tout. L'ensemble est ficelé par une logique démonstrative qui relève d'une planification argumentative aisément repérable : préambule, narration des faits, preuves à l'appui et conclusion⁹.

Carré de Montgeron souligne à maintes reprises dans ce volume le nécessaire alliage des deux types de discours testimoniaux, discours médical et discours populaire. Si la mise en scène du corps en situation de souffrance extrême est nécessaire pour émouvoir, l'autorité du discours savant rééquilibre l'objectivité du témoignage et garantit la véracité des dires. Carré de Montgeron évalue à sa juste valeur l'impact de la parole populaire qu'il s'attache à mettre en corrélation avec le discours savant distant, mais précis et méthodique. Dans la démonstration du miracle opéré sur Louise Coirin, il écrit : «écoutons donc encore quelques-uns de nos témoins qui vont nous présenter un tableau encore plus détaillé des membres secs et livides de la Demoiselle Coirin, les Maîtres de l'art se contentant toujours de déclarer ce qui regarde le caractère et la nature de la maladie sans se mettre en peine d'en faire la description»¹⁰. Il juge le parler des médecins trop laconique et l'étaye avec la parole plus généreuse de ceux et celles qui multiplient les mots pour dire ce qu'ils voient. Pour lui, le dire des uns vaut celui des autres car il «n'est pas nécessaire d'être Médecin pour connaître si une jambe est desséchée et retirée ou si elle ne l'est pas, et s'il y a un trou au milieu d'un sein à la place d'un

9. Sur Carré de Montgeron, voir Michèle Bokobza Kahan, «Ethos in Testimony: The Case of Carré de Montgeron, a Jansenist and a Convulsionary in the Century of Enlightenment», *Eighteenth Century Studies*, 43/4, 2010, p. 419-434.

10. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris, démontrée contre M. l'Archevêque de Sens, Ouvrage dédié au Roy par M. de Montgeron, conseiller au Parlement*, Utrecht, chez les Libraires de la Compagnie, 1737, septième démonstration, p. 17.

mamelon»¹¹, ce qui ne l'empêche pas d'exprimer son respect pour «cette foule de Maîtres de l'art de la première réputation, qui frappés, saisis, étonnés de la grandeur de ce prodige», qui viennent témoigner. Valoriser l'apport scientifique même si les soins médicaux échouent, et présenter les témoignages savants comme un facteur puissant dans l'évaluation des probabilités du miracle car le symptôme ne ment jamais, participent d'un mouvement d'alternance qui caractérise le discours de Carré de Montgeron. En établissant un équilibre entre les instances testimoniales qui sont toutes égales et authentiques, il crée une forme de collectivité polyphonique unie devant le spectacle du corps malade et donc guéri par miracle. Une forme de collusion lie ainsi le savoir scientifique avec la foi religieuse.

La vision figuriste de la mouvance janséniste qu'illustre emblématiquement le récit de la vie du diacre Pâris, celui qui choisit de «sacrifier son corps par la pénitence à la justice de Dieu»¹², n'explique que partiellement ces images. Dans ce contexte, il convient de rappeler l'idée selon laquelle le corps humain se perçoit à l'époque comme une source d'énergie vitale. Pour les gens du peuple, affirme l'historienne Arlette Farge, le corps est leur bien le plus précieux. L'investissement du corps des individus précaires dans l'espace, son ancrage dans la relation à la réalité, s'exprime dans les documents qu'elle étudie. Quand la maladie frappe des gens du peuple, le besoin de s'affirmer dans le vécu de la maladie à travers les mots de la douleur peut s'associer à une profonde angoisse face à sa destruction¹³. L'intensification de l'expression de l'expérience individuelle de la souffrance, la possibilité d'une visibilité spectaculaire du corps malade présenté dans ses meurtrissures les plus sévères, constituent des moments significatifs pour les gens simples dont la voix non seulement se fait entendre oralement dans une situation de déposition devant greffier ou notaire, mais pose désormais une empreinte décisive dans le discours écrit de l'époque par le fait qu'ils assument leur parole.

Vu sous cet angle, le phénomène d'exhibition des maux, des traitements, des souffrances et de la douleur relatés dans les témoignages prend

11. *Ibid.*, p. 10.

12. *Vie de Monsieur de Pâris diacre*, se vend I liv. 18 f. avec le Portrait, en France, 1731, p. 86.

13. Arlette Farge, *Effusion et tourment. Le récit des corps. Histoire du peuple au XVIII^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 2007.

un sens supplémentaire plus personnel. C'est d'une vie brisée par la maladie dont parlent les discours testimoniaux, et, l'acheminement vers le moment ultime du miracle divin se construit au fil de multiples étapes, trace un parcours qui prend une dimension autobiographique. Ce changement de perspective permet d'envisager le témoignage de miracle comme un récit, selon la définition que propose Raphaël Baroni : « [...] pour qu'il y ait récit, il faut qu'il y ait description d'une succession d'événements impliquant au moins un «acteur-sujet» et qu'il y ait transformation de prédicats à travers un procès actionnel ou événementiel »¹⁴. L'article présent a pour objectif de préciser les formes que prend ce glissement narratif car il serait désormais difficile d'ignorer la densité émotive qui s'inscrit en creux de nombreux témoignages et le glissement troublant des frontières entre l'expérience physique et l'expérience psychique.

LA MALADIE DANS LA DURÉE — ÉMERGENCE DU SUJET

La longueur moyenne des témoignages varie de dix à quinze pages et l'extension de cet intervalle qui sépare l'événement de la maladie et celui du miracle se remplit de voix multiples qui racontent une tranche de vie parfois très longue. Aimée Pivert est malade depuis son enfance¹⁵, Anne Grésil souffre depuis vingt ans de «grandes douleurs»¹⁶, Marguerite Thibault traîne «depuis plusieurs années une santé faible, et sujette à différentes alternatives, tantôt de coliques violentes et d'autres fois de dysenterie»¹⁷. La sixième démonstration de *La Vérité des miracles* est consacrée au cas de Pierre Gautier, «affligé depuis treize ans de deux dragons dans l'œil gauche qui couvraient la plus grande partie de la prunelle»¹⁸, la huitième démonstration commence en ces termes : «Dès sa plus tendre jeunesse la Demoiselle Hardouin ne jouissait que d'une santé faible et languissante, et ses infirmités augmentaient tous les jours»¹⁹.

14. Raphaël Baroni, *La Tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, Paris, Seuil, 2007, p. 39.

15. *Second recueil des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, 1732, p. 73. L'orthographe d'origine est gardée.

16. *Ibid.*, p. 92.

17. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, *op. cit.*, seconde démonstration, p. 1. L'orthographe est modernisée.

18. *Ibid.*, sixième démonstration, p. 1.

19. *Ibid.*, huitième démonstration, p. 1.

L'insistance sur la dimension temporelle de la maladie qui se matérialise à travers un récit de facture autobiographique, participe de l'élaboration d'un récit qui se déploie dans le temps. En situant le commencement des souffrances dans un passé déjà lointain, le témoin s'autorise à décrire un parcours centré certes sur l'évolution des peines qui iront en s'amplifiant jusqu'au moment du miracle mais, dans un même temps, il libère une parole plus intime. Il sort du cadre d'énonciation strictement religieux pour évoquer des détails parfois banals qui prennent une signification symbolique parce qu'ils introduisent les choses de l'ordinaire. Il est par exemple question de relations familiales solidaires et de ces actes qui composent le quotidien d'une personne, comme ranger une chambre : « Pour refaire son lit, il fallait prendre entre ses bras cette pauvre mourante »²⁰, ou sortir de chez soi : « À peine l'a-t-on descendue de sa chambre en la portant sur une chaise, qu'elle s'évanouit dans la rue »²¹. S'exerce ainsi une parole autonome à l'intérieur du discours religieux institutionnellement imposé.

J'ai montré ailleurs comment le témoin ne parle plus de la maladie mais de *sa* maladie, de l'expérience individuelle, de son corps qui subit les sévices pathologiques sans aucune glorification du corps martyr, d'un enchaînement de catastrophes qui l'atteignent et de la manière dont il essaie à tout prix de survivre²². Cette série d'événements relève d'une mise en narration que l'on retrouve dans l'ensemble des démonstrations. Lisons à titre d'exemple la démonstration de Marguerite Françoise Duchesne, victime d'un accident causé par la chute d'une planche garnie de fer sur sa tête :

En 1726, vers la fin du carême une planche de boutique garnie de fer tombe sur la tête de Marguerite-Françoise Duchesne, âgée pour lors de vingt et un ans. Le coup porte à plomb, et lui fait un enfoncement dans la tête de la longueur et de l'épaisseur du doigt. L'effet n'en fut ni moins triste ni moins subit que la cause en avait été sensible et imprévue. Cette fille renversée par terre y reste évanouie près de deux heures, et ne revient à elle que pour ressentir toute la violence d'un mal de tête qu'aucun remède ne put depuis ni guérir ni même soulager²³.

Quelques mois plus tard, elle tombe d'un escalier : « elle se heurte la poitrine et l'estomac contre l'équerre de la dernière marche, et la tête ainsi

20. *Ibid.*, septième démonstration, p. 3.

21. *Ibid.*, deuxième démonstration, p. 3.

22. Michèle Bokobza Kahan, *Témoigner des miracles au siècle des Lumières. Récits et discours de Saint-Médard*, op. cit.

23. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., quatrième démonstration, p. 1.

que le côté droit frappent avec une extrême violence le battant de la porte qui était ouverte»²⁴. Mais, comme le déclare l'instance narratrice : « Ce n'était point encore assez », et, en mai 1728, la voilà qui glisse et tombe sur l'appui de sa boutique, malgré le coup, elle remonte pour continuer à défaire la toile de sa boutique, et retombe une seconde fois. Puis une troisième :

[...] une dernière chute achève de la briser. À peine quinze jours s'étaient-ils écoulés depuis les deux chutes précédentes, qu'étant montée sur l'appui extérieur de sa boutique, elle se laisse tomber sur la barre de fer qui soutient la grille de l'Abbaye, et de là sa tête se précipite la première sur le pavé avec une telle violence, qu'elle la crut entièrement fracassée²⁵.

Son état ne fait qu'empirer et durant plus de deux ans elle souffre de maux intolérables. Ses proches qui l'assistent, sont comme pétrifiés : « Quel plus effrayant spectacle que de voir son visage dans le temps de ces accidents, n'offrir plus qu'une couleur terreuse, rehaussée d'un violet obscur [...] Quelle horreur ne saisissait pas encore ceux qui étaient auprès d'elle, lorsqu'au sortir de ces agonies, où un reste de chaleur et de vie semblait s'être exhalé, ils voyaient succéder un état d'insensibilité et de léthargie [...] »²⁶. La dimension dramatique des événements relatés dont je ne cite que quelques extraits, l'attente anxieuse que suscite le mouvement en crescendo de la succession de catastrophes, les descriptions réalistes souvent horribles du corps malade, l'expression des sentiments et des émotions d'un sujet-acteur qui au fil de ses malheurs se transforme en véritable personnage de tragédie, ainsi que la douleur partagée par ses proches, tous ces éléments font glisser le témoignage vers un récit qui dépasse l'imagination, qui déstabilise le lecteur oppressé par tant de preuves plus terribles les unes que les autres. Le but n'est pas de brouiller les frontières entre le factuel et le fictionnel, mais au contraire d'ancrer le surnaturel dans la réalité matérielle d'un sujet. Cet ancrage s'effectue non seulement dans la durée d'une vie mais également dans la matérialité du corps et de son histoire.

24. *Ibid.*, p. 2.

25. *Ibid.*, p. 3.

26. *Ibid.*, p. 4.

LA MALADIE DANS LES DÉTAILS – CONSTRUCTION D’UN RÉCIT

Le déroulement d’événements tel qu’il est tracé dans les démonstrations des miracles produit une tension narrative non seulement parce que le lecteur/récepteur s’inquiète du sort du malade mais également parce qu’il est soumis à une avalanche de détails terribles qui retardent le dénouement, provoquent son impatience, son incertitude, et éveillent ses peurs.

Le plan du récit, construit selon un schéma répétitif, fait intervenir un événement violent puis une tentative de solution suivie d’un échec, lui-même facteur d’aggravation de l’état du ou de la malade. Un accident perturbe la situation initiale, change le cours normal d’une vie. Une série de tentatives propres à rétablir l’équilibre premier échouent, l’état du malade empire, se complique, atteint parfois un degré extrême de gravité, le tout agrémenté d’éléments descriptifs spectaculaires, ce qui provoque une tension dramatique de plus en plus forte. Ces composantes fonctionnent comme des « nœuds » pour emprunter le terme à Jean-Michel Adam²⁷. Le retard que produit la répétition associée au mouvement en crescendo de recrudescence des maux, crée une tension qui s’actualise dans la lecture du témoignage. Alors que l’objectif communicationnel établi à l’avance consistait à vérifier l’existence empirique des informations fournies par les témoins, quelque chose change ici car l’issue finale est comme suspendue. Cet acheminement du texte qui nous raconte les malheurs d’un homme ou d’une femme ordinaire montre un degré de narrativisation fort qui transforme les témoignages en un récit dans le sens plein et dynamique du terme et les libère d’une complète subordination au discours testimonial religieux dont le but, on le sait, est de fournir les informations nécessaires à la validation du miracle.

Le vocabulaire et les figures de rhétorique choisis par Carré de Montgeron trahissent l’effort de créer une atmosphère lourde et pénible qui abasourdit le lecteur. Rappelons qu’il se place d’emblée dans une position énonciative d’autorité quand il réécrit le récit des malades. Dans la septième démonstration qui relate l’histoire de Louise Coirin, on note un usage constant d’axiologiques et de superlatifs : « preuves invincibles »,

27. Jean-Michel Adam, *La Linguistique textuelle*, Paris, Armand Colin, 2011 (3^e édition), p. 179.

«miracles éclatants», «si affreux, si évidemment incurable», «si dure et si inflexible». Apparaissent également des expressions absolutisantes : «Dès ce moment comme si un coup de foudre l'eût frappée, tout ce côté reste entièrement immobile et perclus», «tous les remèdes s'épuisent bientôt sans aucun succès : un froid de mort s'est tellement emparé du bras, de la jambe et de la cuisse que rien n'est plus capable de les réchauffer, même dans le plus fort de l'été», des adverbes généralisants : «totalement», «entièrement», «incontestablement», des hyperboles :

[...] le sang paraît lui-même ne passer plus qu'à regret dans ces membres impuissants et stériles ; leurs muscles dénués de la lymphe subtile qui les faisait profiter des parties nourricières qui leur étaient apportées par le sang, commencent à s'affaïsser peu à peu, et par la suite se dessèchent si fort qu'ils laissent un creux au-dessus de la hanche assez profond pour y enfoncer le poing. Bientôt sa cuisse et sa jambe entièrement décharnées ne paraissent presque plus être que des ossements de squelette, tandis que le sein du même côté livré à la douleur, à la pourriture et à une puanteur insupportable, semble envier le sort de ces membres inanimés²⁸.

Un peu plus loin :

À tant de maux affreux qui duraient déjà depuis un si grand nombre d'années, et dont les uns réduisaient la malade à une impuissance qui était l'image de la mort, et les autres aux souffrances les plus aigües, viennent encore successivement se joindre dans les derniers temps qui ont précédé sa guérison quantité d'autres maladies, comme pour affliger tout à tour toutes les parties de son corps qui étaient capables de souffrir. Tantôt ce sont des vomissements qui la fatiguent et des dévoiements qui l'épuisent ; tantôt c'est une hydropisie qui s'empare du bas du ventre, la presse et la suffoque ; enfin ce sont des rétentions d'urine qui la tourmentent, et un ulcère profond qui lui fait sentir les plus vives douleurs. Les souffrances et la langueur paraissent enfin avoir épuisé sur elle toutes les rigueurs. Déjà la paralysie semble avoir livré à la mort près de la moitié de ses membres ; déjà presque toutes les liqueurs de son corps privées du secours des esprits animaux, n'ont presque plus d'autre vie que l'activité du virus cancéreux ; déjà cette indomptable humeur infectant de plus en plus toute la masse du sang, ronge, divise, détruit les parties solides, corrompt tout, et porte partout sa férocité meurtrière²⁹.

Par la répétition d'adverbes de temps comme «déjà», «tantôt», par le recours aux figures du pathos, Carré de Montgeron s'emploie à intensifier le suspens. Pour accentuer l'effet d'immédiateté et l'intensité d'une expérience partagée, il fait appel aux sens de ceux qui entourent la malade,

28. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., septième démonstration, p. 2.

29. *Ibid.*, p. 3.

comme la voisine de Louise Coirin, Anne Giroux qui aurait assuré avoir «vu le bout de ce sein détaché de la mamelle [...] et qu'elle avait vu qu'il y avait à la place de ce bout un trou, un peu plus large qu'une pièce de douze sols, qui paraissait assez profond, et dont il sortait sans cesse une eau qui puait comme une charogne»³⁰, ou la femme du sieur Prieur qui certifie avoir vu que «le bout de la mamelle gauche de la Demoiselle Coirin était tombé, le trou qui s'était fait à la place, qui était ouvert à y mettre un pouce, et qui rendait une eau rousse et mêlée de sang qui sentait mauvais»³¹. D'autres voisines et amies, comme la femme du sieur Maréchal ou la Demoiselle Altermat, confirment ces dires. Les mots ne semblent jamais trop forts pour Carré de Montgeron qui se défend pourtant d'exagérer : «Au reste quelque affreux que soit le tableau que nous présente une si terrible maladie, ce n'est encore qu'un léger crayon de l'état accablant et désespéré dans lequel Mademoiselle Coirin était réduite immédiatement avant sa guérison»³². Porte-parole des spectateurs malheureux qui ont assisté à ce «spectacle d'horreur qui fait frémir la nature», Carré de Montgeron termine la démonstration en ces termes :

Qui ne l'eût cru en effet en voyant ce corps souffrant et décharné, plus ressemblant à un cadavre qu'à un corps vivant, exhalant sans cesse une infection insupportable, et restant jour et nuit immobile sur le lit de ses douleurs, sans s'aider, sans se mouvoir et sans presque plus donner aucun signe de vie ?

Pour refaire son lit, il fallait prendre entre ses bras cette pauvre mourante, et la porter comme un corps mort sans qu'elle pût s'aider elle-même en aucune sorte. Plus elle avançait vers le terme de la fin des souffrances, et plus Dieu semblait appesantir sa main sur elle. Les derniers mois surtout qui précédèrent le moment de sa guérison, offrent en sa personne un spectacle d'horreur qui fait frémir la nature. Réduite à une espèce d'agonie, le peu qui lui restait de forces paraît entièrement anéanti ; tous ses membres se replient sur elle-même comme pour se rassembler autour de son cœur, où il y a encore quelque chaleur et quelques principes de vie, et son corps toujours couché sur le dos demeure sans cesse tout courbé et tout en un tas, soit que la mourante reste dans son lit, soit qu'on la place dans un fauteuil.

À l'aspect lugubre d'un objet si triste et si hideux tous les sens de ceux que leur charité porte à venir la consoler, souffrent et se soulèvent ; l'oreille est attendrie de n'entendre plus que ses faibles gémissements ; l'odorat trouve son supplice dans la puanteur horrible qui sort sans cesse du fond de son sein ulcéré ; la main croit toucher un mort en sentant ses membres froids, immobiles et desséchés ; l'œil est épouvanté de voir ce visage have, pâle, abattu, ces yeux agonisants et ce corps livide et décharné ; et si quelquefois on veut l'élever à brasse-corps de son lit pour la mettre dans un fauteuil, on craint d'avoir étouffé le souffle de vie qui lui reste, en voyant sa

30. *Ibid.*, p. 12.

31. *Ibid.*, p. 13.

32. *Ibid.*, p. 15.

tête, qu'elle n'a plus la force de soutenir, tomber tristement sur son estomac et sur son côté gauche, et souvent jusque sur le bras de son fauteuil, et l'on ne peut presque plus discerner les membres paralytiques de ceux qui sont encore animés, tant sa faiblesse est extrême et son épuisement universel³³.

Effroyable tableau auquel se rajoutent d'autres maladies : «hydropisie dans le bas ventre, ulcère dans la matrice, rétentions d'urine et bien d'autres encore». Tout est montré, étalé devant le lecteur : la femme devenue un «paquet» que l'on transporte à brasse-corps pour la poser dans un fauteuil, un «cadavre», un «corps mort» : « ce n'était en effet que par l'air de souffrance peint sur son visage agonisant, que ceux qui la regardaient pouvaient s'apercevoir qu'elle était encore en vie, en même temps que l'odeur cadavéreuse qui s'exhalait de la pourriture de son corps, et l'immobilité glacée de tous ses membres entassés sur son estomac, leur faisait juger qu'elle allait enfin rendre le dernier soupir ». L'acte d'informer pour valider le miracle fait place à un acte narratif qui apparaît dans la quasi-totalité des témoignages de Saint-Médard, et l'exemple de Louise Coirin aurait pu être remplacé par celui d'Anne Catherine Monfreul, une enfant de trois ans renversée et blessée par un taureau furieux et à jamais malade et victime d'une série d'accidents³⁴, ou celui de Marguerite-Françoise Duchesne évoqué plus haut, et bien d'autres encore.

L'accumulation d'images que l'écriture testimoniale construit, des images faites de mots qui sidèrent, qui laissent bouche bée et bloquent les chemins du dialogue ou de la polémique, cette somme de témoignages répétitifs obsessionnellement focalisés sur les ravages du corps par la maladie convoque en dernier lieu le destinataire final, celui que l'on veut convaincre de l'authenticité du miracle pour que la cause janséniste soit reconnue. Prenons un seul exemple :

[...] un vomissement de sang très abondant fait comprendre qu'il s'était rompu quelques veines dans la poitrine et l'estomac. On emploie sans succès la saignée du bras, celle du pied soulage peu, les vomissements de sang ne peuvent être arrêtés, ils deviennent habituels : les pus des vaisseaux déchirés, dont les cicatrices tombent en suppuration, se mêlant avec le sang augmente infiniment la force de la fièvre continue dont elle était déjà tourmentée³⁵.

33. *Ibid.*, p. 3-4.

34. *Recueil des informations concernant les miracles opérés sur le tombeau et par l'intercession de M. de Paris*, huitième recueil, p. 25. BNF : D-95189 (3).

35. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., quatrième démonstration, p. 2.

Il y a de la monstruosité dans la démonstration de Carré de Montgeron. À quoi bon rapporter autant de détails macabres si ce n'est pour intimider au lecteur l'ordre de se mobiliser avant même de l'avoir convaincu ? Pourtant, la présence massive des témoignages de médecins et autres personnalités prouve que la machine de mobilisation janséniste doit s'appuyer sur un discours reconnu comme scientifique.

LES DISCOURS RAPPORTÉS DE LA MALADIE

Le renforcement de la judiciarisation du processus de validation de miracle via le témoignage a entraîné depuis le Concile de Trente un durcissement des critères d'authentification des preuves apportées³⁶. Les mots de la maladie employés par les médecins, les chirurgiens et d'autres savants attestent de l'existence empirique des phénomènes pathologiques décrits. Du haut de leur statut professionnel, les médecins décrivent les symptômes dans un jargon savant qui fait autorité, et leurs certifications sont la condition première pour convaincre les sceptiques qui rejettent les miracles au nom d'un ordre naturel. Carré de Montgeron qui est conscient de l'apport d'une attestation scientifique pour un accueil positif des témoignages de Saint-Médard, affirme jusqu'à satiété le soutien de la reconnaissance institutionnelle du corps médical. Lors de la présentation des témoins venus valider le miracle opéré sur Marguerite Thibault, il s'exclame : « Mais encore quels témoins ! », avant de nommer tous les médecins convoqués en spécifiant leur affiliation académique, leur titre et les postes honorifiques qu'ils occupent : « C'est presque tout ce que la Faculté de Médecine a de plus illustre, tout ce que la Chirurgie a de plus approuvé [...] »³⁷. Trois discours se superposent autour de la parole du médecin : le premier énoncé par l'auteur/éditeur décrit les agissements des médecins, leurs conciliabules, leurs traitements, et leurs échecs à l'intérieur du récit (la démonstration) ; le second est prononcé par les médecins mais leurs paroles sont rapportées par l'auteur/récepteur (la proposition) ; le troisième est celui des médecins eux-mêmes dans leurs témoignages premiers (pièce justificative).

36. Voir Fernando Vidal, « Le Témoignage des miracles dans les canonisations des Lumières », *Dix-Huitième Siècle*, n° 39, 2007, p. 77-98.

37. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., deuxième démonstration, p. 11.

Il convient de s'attarder sur les significations du fait linguistique que représente le discours rapporté direct et indirect dans la mesure où il renvoie au rapport à autrui et à son discours. Laurence Rosier définit le discours rapporté en ces termes : «Le discours rapporté est la mise en rapport de discours dont l'un crée un espace énonciatif particulier tandis que l'autre est mis à distance et attribué à une autre source, de manière univoque ou non»³⁸. Ce détour par les théories d'énonciation permet de dégager les procédés d'appropriation et de dissociation effectués par Carré de Montgeron dans son recueil. Dans les démonstrations, il cite les paroles des médecins avec des formules qui marquent les frontières du discours rapporté tout en intégrant les témoignages dans le récit. Il signale ainsi son rôle d'énonciateur citant, confirmant son autorité. Dans la démonstration consacrée à Louise Coirin, on lit :

Ce Chirurgien aussi bien que le sieur Bourdeaux essayent en vain de dissiper et de résoudre la dureté de ces glandes : tout ce qu'ils peuvent faire par les cataplasmes qu'ils y appliquent, c'est d'attirer une quantité de sang considérable par le bout du sein, mais aucun soulagement pour la malade, dont le sein devient de jour en jour et plus dure et plus douloureux [...] Au commencement de 1718 tout son côté gauche tombe subitement pendant une nuit en une paralysie complète. Le Chirurgien de la Maison des Religieuses de Nanterre court pour la soulager dans ce nouvel accident [...] En 1719, le mamelon du sein gauche, dont tout le tour avait déjà été rongé par le cancer tombe tout d'un coup, et laisse à sa place un trou profond d'où s'exhale sans cesse une odeur cadavéreuse, et d'où sort continuellement un pus rougeâtre et empesté.

La malade alarmée fait voir son sein en cet état au Médecin et aux deux Chirurgiens qu'elle avait déjà consultés ; les sieurs Boulant, Paysan et Bourdeaux, à l'aspect d'un ulcère si terrible, décident qu'elle ne peut vivre encore longtemps, à moins qu'on ne sépare au plus vite du reste du corps un sein qui renferme le germe d'une si funeste pourriture. La malade qui a horreur d'elle-même ne balance pas à y consentir. Ces Messieurs prennent jour et se rendent à cet effet chez elle. Mais la mère de notre Demoiselle, à la vue de leurs effrayants préparatifs, craint, pâlit, s'attendrit sur le sort de sa fille, et veut savoir si du moins par cette opération douloureuse et cruelle ils se flattent de la pouvoir guérir. Comme ces Messieurs ne veulent lui rien promettre, et laissent entrevoir au contraire que le péril est grand et l'espérance très faible, sa tendresse s'oppose à l'opération barbare ; elle ne veut point livrer ainsi sa fille à d'inutiles tourments, et aime mieux la laisser mourir tranquille.

Il n'était que trop vrai que le mal avait déjà poussé trop avant ses racines empoisonnées, et avait trop infecté la masse du sang, pour pouvoir espérer aucun succès d'une tentative toujours si périlleuse, mais toujours funeste lorsque le sang est déjà corrompu. C'est en effet ce qu'en pensa le sieur Desbrières Chirurgien de Madame la

38. Laurence Rosier, *Le discours rapporté. Histoire, théories, pratiques*, Paris, Bruxelles, Éditions Duculot, 1999, p. 125.

Duchesse de Berry, aussi bien que le Chirurgien de la Maison de Nanterre, qui consultés depuis déclarèrent que l'opération eût été infructueuse, le mal étant absolument incurable à cause du trop grand progrès qu'il avait déjà fait³⁹.

Une fois l'échec de la science assumé par ses représentants, il ne reste plus à la patiente qu'attendre la mort dans un état de souffrances perpétuelles :

Tantôt ce sont des vomissements qui la fatiguent et des dévoiements qui l'épuisent ; tantôt c'est une hydropisie qui s'empare du bas ventre, la presse et la suffoque ; enfin ce sont des rétentions d'urine qui la tourmentent, et un ulcère profond qui lui fait sentir les plus vives douleurs. Les souffrances et la langueur paraissent enfin avoir épuisé sur elle toutes les rigueurs.

Tel est l'état dans lequel cette Demoiselle reste pendant plusieurs années : on s'étonne toujours de plus en plus qu'elle puisse survivre si longtemps à des maux qui la réduisent à une extrémité si déplorable. Une infinité de fois M. de Lespine Curé de Nanterre a cru, dit-il, le soir en la quittant qu'elle ne reverrait pas le jour, et s'attendait à tout moment d'être averti de faire annoncer sa mort : et quoiqu'on fût toujours trompé, on ne pouvait toutefois se rassurer par ces expériences, tant le spectacle de ses maux annonçait d'une manière frappante que son trépas était proche⁴⁰.

Les verbes «dire», «penser», «déclarer», «promettre» sont des marqueurs qui introduisent les témoignages des médecins et les réactualisent dans le récit de Carré de Montgeron. Ce dernier met à contribution l'expertise médicale, l'insère dans le déroulement continu de l'histoire de la maladie. Il garde toutefois le contrôle de la parole et la manipule selon son bon vouloir comme le signalent certains déplacements énonciatifs subtils. L'énoncé «spectacle de ses maux» marque par exemple un changement de tonalité et un déplacement de point de vue vers les spectateurs malheureux qui ont assisté à ce «spectacle d'horreur qui fait frémir la nature».

Dans les propositions qui suivent chaque démonstration, le discours rapporté indirect disparaît généralement au profit du discours rapporté direct. Carré de Montgeron se détache explicitement de l'instance énonciatrice première qui assume désormais son discours. La citation encadrée signale l'indépendance du discours savant et partant de son objectivité, à l'intérieur d'un ensemble qui l'incorpore tout en s'en séparant. Grammatically, elle n'est pas subordonnée au discours citant comme cela est le cas pour le discours rapporté indirect. Elle remplit la fonction

39. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., septième démonstration, p. 2.

40. *Ibid.*, p. 3.

testimoniale de preuve rapportée autonome pour réussir à convaincre et nous met ainsi en présence du locuteur premier, détenteur direct du savoir. L'origine de l'hydropisie dont souffre Marguerite Thibault, provient selon son premier médecin M. le Cointre d'un «schirre» : «Ce fut vers le milieu de 1726 que M. le Cointre fut appelé pour la première fois ; le mal avait déjà fait du progrès. «Au mois de Mai 1726, nous dit-il dans son rapport, j'ai vu la Demoiselle Thibault attaquée d'une espèce d'asthme, et le ventre très gonflé, ce qui était causé par un schirre presque formé», voilà donc l'origine et la cause de l'hydropisie»⁴¹. Carré de Montgeron choisit de citer le savant M. Gaulard qui définit le «schirre» en ces termes :

Que le lecteur nous permette de rapporter ce que c'est qu'un schirre, comment il se forme et cause l'hydropisie. «Le schirre, dit le savant M. Gaulard dans sa dissertation sur les différentes maladies de la Demoiselle Thibault, est une tumeur contre nature, froide, rénitente, sans douleur et sans aucun changement de couleur de la peau. Toute humeur en général devenue grossière, gluante et visqueuse, peut produire le schirre ; mais la lymphe surtout en est la cause principale [...]»⁴².

Cet extrait dont je ne cite qu'une partie se trouve également dans la lettre de M. Gaulard, Médecin ordinaire du Roi (pièce justificative XXXIV), mais Carré de Montgeron prend l'initiative de l'insérer dans la proposition. Il procède d'une manière similaire à propos des trois autres maladies de Marguerite Thibaut, tout en prétendant à une économie de la parole : «Epargnons au lecteur le détail d'un plus grand nombre de certificats sur ce premier fait attesté par tous ceux de nos témoins qui l'ont vue dans ce temps-là et réduisons-nous au rapport du Médecin qui traitait pour lors la Demoiselle Thibault⁴³». Il cite ensuite le rapport de M. le Cointre dans tous ses détails étiologiques. À propos des ankyloses dont souffre la malade, il entame une dissertation nouvelle pour convaincre le lecteur :

Le lecteur sera sans doute curieux de savoir la manière dont se forme cette maladie ; et voici ce que ce Médecin nous en apprend dans la savante Dissertation qui est la pénultième des pièces produites en preuve de ce miracle. «Toutes les articulations sont sujettes à cette maladie lorsqu'elles sont dans un long repos ; parce que la liqueur mucilagineuse qu'on nomme synovie...étant continuellement versée dans les jointures pour faciliter leur mouvement, et faire glisser les unes sur les

41. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., deuxième démonstration, première proposition, p. 14.

42. *Ibid.*

43. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., deuxième démonstration, deuxième proposition, p. 22.

autres les têtes des os garnies de leur cartilages, cette liqueur toujours versée dans l'espace qui se trouve à chaque articulation n'étant pas dissipée par le mouvement des parties, s'épaissit par le long séjour et par la chaleur du lieu. Mais en s'épaississant et acquérant une consistance dure et solide comme du plâtre, elle colle et soude l'une à l'autre la tête de chaque os qui se touche, d'où résulte l'impossibilité de la flexion et de l'extension des articulations.». C'est ce qui est arrivé à la Demoiselle Thibault⁴⁴.

La minutie avec laquelle Carré de Montgeron cite une définition ou un extrait de dissertation savant afin de donner à la maladie sa consistance symptomatique est une règle fixe dans l'ensemble du recueil. L'exhaustivité des sources, des références soigneusement notées, les citations rapportées, montrent l'ardeur du Janséniste à vouloir détruire les arguments adverses et convaincre les indécis. L'apport scientifique demeure le facteur le plus puissant dans l'évaluation des probabilités du miracle. Toutefois, Carré de Montgeron prend également en compte l'impact de la parole populaire, qu'elle soit celle du malade ou d'un membre de son entourage, et il cherche à mettre en corrélation les deux discours. Par exemple, après avoir rapporté le discours de Catherine Cesselin, servante de Marguerite Thibault, il rajoute un commentaire :

Telle est la description que nous fait cette fille de l'état où se trouvèrent les doigts de la main gauche de sa Maîtresse dès la fin de l'année 1728. On n'y voit pas le mot d'ankylose, c'est un terme de l'art dont la mémoire d'une servante ne se charge pas aisément ; mais on y trouve la description, tous les symptômes et les progrès de la maladie⁴⁵.

L'écart lexical et stylistique mentionné révèle les ancrages culturels différents ; il devient le signe de la sincérité du locuteur premier qui parle dans sa langue comme celle de l'énonciateur citant qui respecte la parole des uns et des autres sans aucune discrimination. Les nuances et les variantes prouvent la bonne foi des témoins et leur rapport direct avec les événements qu'ils relatent. Dans la quatrième proposition, Carré de Montgeron rapporte les témoignages de la veuve Damiens, Marie-Anne Dauphin, Denise le Merle, et Hélène Ochebrier, qui confirment l'apparition d'ulcères sur les doigts de Marguerite Thibault. En guise de conclusion, il remarque les « expressions différentes de nos témoins qui caractérisent ces ulcères selon l'idée qu'ils s'en sont formée », et note que

44. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., deuxième démonstration, troisième proposition, p. 25.

45. *Ibid.*

ces différences «assurent peut-être encore mieux la vérité du fait, que si leur langage était entièrement uniforme»⁴⁶. Les mots du Magistrat confirment les enjeux qui sont inscrits en creux dans l'accumulation de témoignages donnés sur la maladie par le nombre le plus élevé possible de personnes. Il ne s'agit pas seulement d'assurer l'authenticité du miracle d'un point de vue quantitatif, mais surtout de mettre en valeur les jeux de résonances des multiples discours dont la teneur a priori uniforme cache l'individualité de chacune des instances énonciatives. Les discours de sources multiples se marient puis se fondent dans le moule énonciateur du témoin porte-parole qui voile son «je» hautement présent dans le discours avec un «nous» permettant d'atténuer l'ethos autoritaire et de renforcer la dimension collective.

Enfin, à la fin du volume, là où sont rassemblées les pièces justificatives : certificats, rapports ou témoignages signés par leurs auteurs, la voix des médecins se fait directement entendre. Il s'agit en fait des témoignages premiers ceux qui concernent directement les professionnels dont on ne peut mettre en doute leurs paroles. L'expertise médicale représente une pièce majeure pour l'accréditation de la guérison miraculeuse et il aurait suffi de publier ces attestations pour valider l'authenticité des témoignages de Saint-Médard. Or il n'en est rien comme on l'a vu le long de l'article présent. Ces rapports médicaux sont placés à la fin du recueil et remplissent plutôt le rôle assigné aux références et notes bibliographiques validant les textes qui les précèdent. En plaçant aux marges du recueil ces pièces sur lesquelles l'ensemble de l'entreprise éditoriale repose, Carré de Montgeron révèle sa volonté de construire un récit, de mettre en narration les malheurs du corps malade, d'émouvoir avant même de convaincre.

CONCLUSION

Carré de Montgeron se place d'emblée dans une position énonciative d'autorité quand il réécrit le récit des malades. Ce maître d'œuvre de l'entreprise éditoriale édifiante que représente *La Vérité des miracles*, incarne à

46. Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, op. cit., deuxième démonstration, quatrième proposition, p. 28.

bien des égards l'intransigeance religieuse du fidèle combattant qui ne doute de rien, mais qui cache cette intransigeance derrière un discours polyphonique où toutes les voix convergent pour dire la même chose. Il enveloppe le miracle à la fois d'un discours rationnel, scientifique, méticuleux et empirique dans la description de la maladie, et d'un discours de tous les jours, ordinaire, mais tout aussi précis et minutieux dans l'observation des faits. Son objectif premier est de faire appel aux émotions de ceux qu'il veut convaincre. L'exhibition du corps malade est nécessaire non seulement pour privilégier le factuel mais également pour créer du sensationnel. Il construit un schéma narratif élaboré et complexe où les marques de la subjectivité sont plus fortes, et la dimension événementielle avec tout ce que cela induit se renforce. Comme s'il ne s'agissait plus uniquement d'enregistrer des faits, de relater l'événement du miracle, mais de créer par une mise en intrigue l'événement.

Au fil de la lecture des démonstrations diverses, deux éléments essentiels de cette mise en intrigue se dégagent du récit testimonial. Le premier est relié à un retardement de l'issue miraculeuse causé par des événements catastrophiques successifs, le second est relié à l'imagerie réaliste des corps malades. Les quelques extraits cités pour illustrer la dimension autobiographique du témoignage reliée à un souci d'exhaustivité propice à l'émergence d'émotions fortes du côté du lecteur, m'ont permis de dégager l'importance du dispositif énonciatif mis en place, sa complexité voire son ambivalence profonde. Car dans ces témoignages qui sont également des récits dans le sens littéraire du terme (on parlerait aujourd'hui de *storytelling*), il faut se tourner vers l'homme ou la femme malade dans leur corporalité et dans leur environnement quotidien, dans leur vie. Mais cela ne peut se faire sans avoir recours aux discours des médecins, eux seuls permettent de confirmer l'authenticité de l'expérience, celle de la maladie comme celle du miracle.

Le corps «secouru» : invulnérable ou agonisé ?

*Témoignages concurrents des grands secours
dans le mouvement convulsionnaire
du XVIII^e siècle¹*

Anne C. VILA

Peu de groupes ont déployé le corps de manière aussi dramatique au XVIII^e siècle en France que les dissidents catholiques connus sous le nom des convulsionnaires jansénistes. Inspiré par un appel plus grand contre la répressive Bulle *Unigenitus* de 1713, ce mouvement commence en 1727 autour du tombeau du diacre François de Pâris (1690-1727) dans le cimetière parisien de Saint-Médard². Convaincus que Pâris est un saint guérisseur et un martyr pour la cause des Appelants contre *Unigenitus*, une foule de personnes se rend à son tombeau à la recherche de guérisons miraculeuses. Dès l'été 1731, des guérisons présumées sont accompagnées de convulsions extatiques, lesquelles deviennent de plus en plus symboliques, figurant les coups infligés par les autorités de l'État et de l'Église contre la vraie Église. Après la fermeture du cimetière en 1732, ces gestes figuratifs sont accompagnés également de mortifications brutales connues sous le nom de *grands secours* et de *secours meurtriers*, dont la crucifixion fait partie³. Les défenseurs des grands secours les regardent comme la plus grande merveille créée par

1. Texte traduit de l'anglais par Eva Yampolsky en collaboration avec l'auteur. On a conservé l'orthographe et la ponctuation originales des œuvres primaires citées.

2. Cette présentation introductive se fonde principalement sur B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, Princeton, Princeton University Press, 1978 ; Catherine-Laurence Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, Paris, Gallimard, 1985 et *De la cause de Dieu à la cause de la nation : le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

3. Samuel Beckett a utilisé les termes oxymores «great relief» et «lethal relief» en traduisant des poèmes du surréaliste André Breton, qui, lui, avait beaucoup d'admiration pour les convulsionnaires. Jeremy Stubbs, «Les épidémies de l'esprit : convulsionnaires et hystériques dans l'imaginaire surréaliste», in Christopher Lloyd (éd.), *Epidemics and Sickness in French Literature and Culture*, Durham, University of Durham, 1995, p. 113-123.

Dieu pour démontrer la vérité des miracles à Saint-Médard et l'injustice de la Bulle *Unigenitus*. Les opposants, dont plusieurs jansénistes importants, les considèrent comme une perversion monstrueuse et inhumaine de la cause des appelants.

Les corps des convulsionnaires «secourus» assument plusieurs sens symboliques au cœur de ce mouvement religieux. De nombreux apologistes représentent ceux qui éprouvent de telles mortifications comme autant d'instruments au travers desquels Dieu démontre physiquement Sa colère envers l'*Unigenitus*. Ce sont des martyrs pénitentiels choisis pour «souffrir de leur plein gré les plus affreux tourments, pour quantité de personnes à qui il [Dieu] veut faire des grâces singulières»⁴. D'autres affirment que les corps des convulsionnaires sont divinement invulnérables lorsqu'ils reçoivent les secours, insensibles à la douleur, au feu, ou aux blessures qui normalement seraient mortelles. Ils reçoivent ces mortifications de manière serène, et leurs blessures guérissent parfaitement peu de temps après. Ces conceptions rivales coexistent dans les défenses que les pro-secouristes écrivent à partir des années 1730 jusqu'à la veille de la Révolution⁵. Leur prémisse sous-jacente générale affirme qu'une force surnaturelle impose aux convulsionnaires d'éprouver les grands secours. Les anti-convulsionnaires comme le médecin Philippe Hecquet (1661-1737) réfutent de tels arguments en insistant que la capacité d'endurer des traitements aussi violents provient de causes naturelles : par exemple, le pouvoir extraordinaire qu'une imagination dérangée peut avoir sur le corps, tout particulièrement chez les individus avec une constitution «vaporeuse»⁶.

Cette étude commence par résumer les croyances qui sont au fondement des grands secours, les pratiques impliquées, et les débats qu'ils ont provoqués. J'examine ensuite des textes écrits au sujet de deux femmes convulsionnaires qui ont reçu de tels traitements durant plusieurs années : Elisabeth de la Barre (?-?), connue sous le nom de Sœur Rachel à l'inté-

4. [Nicolas Le Gros], *Suffrages en faveur des deux derniers tomes de M. de Montgeron*, s.l., 1749, p. 220. Les crochets indiquent ici que l'auteur auquel ce texte est attribué l'a écrit de manière anonyme, ou bien que l'attribution n'est pas entièrement certaine. Il en va de même dans d'autres notes.

5. Le figuriste dominicain Bernard de la Plaigne Lambert (1738-1813) a continué à défendre encore le *secourisme* dans les années 1780 ; voir Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, op. cit., p. 350 et 595-596 ; et Daniel Vidal, *La Morte-Raison : Isaac la juive, convulsionnaire janséniste de Lyon, 1791-1841*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 28-29.

6. Philippe Hecquet, *Le Naturalisme des convulsions*, Soleure, Andreas Gymnicus, 1733, vol. 1, p. 5-8, et vol. 2, p. 84-85.

rieur de ce mouvement religieux, et Françoise Obillard (-1760), ou Sœur Françoise. Elles appartenaient à des groupes menés respectivement par l'avocat rouennais Pierre de La Barre (?-?), le frère de Rachel, et l'ex-prêtre Oratorien Cottu (?-?), qui ont effectué des crucifixions sur elles et leurs sœurs convulsionnaires à des assemblées clandestines tenues à Paris en 1758-1760, devant un public composé en partie d'observateurs profanes, attirés par la curiosité ou bien par l'esprit scientifique. Les cas très connus de Françoise et de Rachel mettent en lumière le statut complexe du corps, de la douleur, mais aussi de l'acte d'observer la douleur dans ce que ses défenseurs appelaient l'*Œuvre des convulsions*. Ils permettent également de comprendre le rôle que jouait le « corps affecté » dans les réactions séculières envers les grands secours ainsi que dans le mouvement convulsionnaire en général.

MIRACLES, LE CORPS ET LES *GRANDS SECOURS*

Comme Albrecht Burkardt le souligne, l'élite religieuse a généralement considéré les miracles comme étant rares au XVIII^e siècle ; cependant, le culte qui se développe autour de Pâris après sa mort s'écarte de cette tendance⁷. Les miracles sont nombreux aux yeux de ses adeptes, et deviennent de plus en plus prodigieux lorsque les signes qu'ils perçoivent de l'intervention divine dans les tribulations du jansénisme se transforment des guérisons miraculeuses, aux convulsions, puis aux grands secours. Bien que le culte de Saint-Médard soit souvent caractérisé comme un mouvement de croyance populaire, ses adeptes ne proviennent pas uniquement du bas peuple : beaucoup d'entre eux sont des théologiens ou des laïcs bien éduqués comme l'avocat parlementaire de Paris Pierre-Olivier Pinault (?-1790), qui lui-même était un convulsionnaire connu sous le nom de frère Pierre au cours des années 1730, et Louis-Adrien Le Paige (1712-1802), un avocat parlementaire qui a compilé un énorme fonds de témoignages manuscrits produits par les adeptes de ce mouvement. Dans les coulisses, ces deux hommes ont joué un rôle dans les crucifixions qui ont eu lieu à Paris en 1758-1760, et ils ont tous les deux

7. Albrecht Burkardt, *Les clients des saints : maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle en France*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 534-542.

continué à défendre les grands secours, parfois en y participant, jusqu'aux années 1780⁸.

Comme Catherine Maire le remarque, le mouvement convulsionnaire est un scandale au sens du terme grec de *skandalon* : un obstacle ou une pierre d'achoppement « sur laquelle viennent buter toutes les tentatives d'interprétation déterministe »⁹. Il y a cependant une méthode déterminée derrière ce que de nombreux contemporains considèrent comme une folie collective : pour les adhérents, l'acte de convulser représente un moyen de protester contre la persécution de leur co-religieux par l'État et les autorités ecclésiastiques (notamment par les Jésuites, les archi-ennemis des Jansénistes), les effets catastrophiques de la Bulle *Unigenitus* (laquelle avait été promulguée quelques années seulement après que Louis XIV a ordonné la destruction du couvent de Port-Royal, le centre spirituel du Jansénisme), et l'impiété grandissante qu'ils croient déceler dans la société contemporaine. À leurs yeux, la convulsion est une méthode de preuve et de conversion conçue par Dieu. Cette conviction est rattachée aux changements introduits dans la conception janséniste de la grâce durant les premières décennies du XVIII^e siècle, ainsi qu'à l'émergence du figurisme comme outil de dissension religieuse.

Les écrits de dévotion appelante de cette époque adoptent le langage de la sensibilité, un courant culturel qui insiste sur l'importance de faire appel aux sentiments et aux sensations, afin de rendre la doctrine chrétienne « subjectively «gripping» [...] as its truths, in the forms of Christ's life, take hold of the heart and its *sentiments* »¹⁰. Selon l'important théologien Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), par exemple, puisque les êtres humains sont « submergés dans les sens », ils ont besoin que Dieu prenne forme et devienne visible¹¹. Cette notion alimente la croyance selon laquelle la main de Dieu agit directement sur les corps de ceux qui éprouvent les miracles

8. Voir [Pierre-Olivier Pinault], *Origine des maux de l'Église: Remèdes qui doivent les guérir*, Paris, au dépens de la Compagnie, 1787, spéc. p. 404-414. Pour une analyse de cet écrit, voir Ephraïm Radner, *Spirit and Nature: The Saint-Médard Miracles in Eighteenth-Century Jansenism*, New York, Herder & Herder, 2002, p. 344-351. Sur la participation de Le Paige aux *grands secours* en 1779 et 1780, voir Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 639, n. 54.

9. Catherine-Laurence Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, *op. cit.*, p. 11.

10. Ephraïm Radner, *Spirit and Nature*, *op. cit.*, p. 57.

11. « Les hommes plongés dans les sens avoient besoin d'un maître divin qui les détrompât de la fausse idée qu'ils avoient des biens et des maux [...] Il falloit que Dieu lui-même devînt visible »; Jacques-Joseph Duguet, *Explication du mystère de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, suivant la Concorde*, vol. 1, Paris, chez Jacques Estienne et François Babuty, 1728, p. 2-3, cité et résumé dans Ephraïm Radner, *Spirit and Nature*, *op. cit.*, p. 60.

ou un autre «experiential display of the marvelous»¹². Elle sous-tend également la méthode exégétique connue sous le nom de figurisme historique, qui a d'abord été conçue par les théologiens appelants qui étudiaient sous la direction de Duguet au séminaire de Saint-Magloire à Paris. L'un d'eux était Jean-Baptiste Le Sesne d'Étemare (1682-1771), qui a créé un système pour discerner les symboles dans la Bible, en soutenant l'idée selon laquelle l'*Unigenitus* et d'autres événements désastreux que subissait la vraie Église à ce moment-là avaient déjà été prophétisés dans l'Ancien Testament¹³. Le figurisme a produit «a conception of grace that, as periodically manifested in history, at once enlightened the pure of heart and blinded the hard of heart, as well as a conception of the church as the body of Christ that found itself condemned – or rather predestined – indefinitely to reenact or “refigure” the world's rejection of Christ in historical time»¹⁴. Le martyr pour les vrais «Amis de la Vérité», comme ils se nomment eux-mêmes, est un des principes clé dans son eschatologie sous-jacente ; leur martyr sera suivi par le retour du prophète Élie et la conversion des juifs. Duguet lui-même a répudié le culte des miracles de Pâris dès lors que certains adhérents ont commencé à convulser. Selon une lettre publique qu'il a écrite en 1733, il considérait les convulsions «comme des maladies ou comme un dérèglement contagieux de l'imagination ou comme une mauvaise imitation de convulsions involontaires par un très indigne artifice»¹⁵. La méthode exégétique qu'il a promue fut exploitée néanmoins par les adhérents du culte qui inventèrent les types les plus extrêmes de mortifications corporelles figuristes.

Le nombre de miracles signalés augmente fortement dès lors que l'archevêque parisien Charles Gaspard Guillaume de Vintimille (1655-1746) dénonce, le 15 juillet 1731, les guérisons prétendues opérées par Pâris¹⁶. On constate également une augmentation de l'ambiguïté des convul-

12. Ephraïm Radner, *Spirit and Nature*, *op. cit.*, p. 317.

13. B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, *op. cit.*, p. 246-48 ; Catherine-Laurence Maire, «Les querelles jansénistes de la décennie 1730-1740», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 38, avril 2005, p. 81-83, mis en ligne le 25 mars 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rde/297> ; Mita Choudhury, *Convents and Nuns in Eighteenth-Century Politics and Culture*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 35.

14. Dale Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, Yale University Press, 1999, p. 93.

15. Jacques Duguet, *Lettres sur divers sujets de morale et de piété*, Paris, J. Etienne, 1735, vol. 5, p. 228.

16. Vintimille lui-même a popularisé le terme «convulsion» en l'utilisant pour réfuter les affirmations de la guérison miraculeuse d'Anne Le Franc en 1731. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 282.

sions vers cette époque : certaines ont lieu après une guérison miraculeuse, ou bien chez des gens qui ne souffrent d'aucune maladie ni infirmité ; dans d'autres cas, les convulsionnaires tombent dans des états effroyables d'abandon physique¹⁷. En janvier 1732, les autorités ferment le cimetière, dans l'espoir d'étouffer le culte mystique autour de Pâris. Cependant, ni cela, ni l'emprisonnement de nombreux convulsionnaires, ne calme ce mouvement : le nombre de participants continue à augmenter, et certains d'entre eux adoptent une posture millénariste et apocalyptique. Des sous-sectes bizarres émergent sous la direction de l'abbé Pierre Vaillant (?-?), un prophète auto-proclamé qui se voit comme le précurseur choisi d'Élie, et de Jean-Robert Causse (?-?) qui, sous le nom spirituel de Frère Augustin, se compare à Jésus Christ et déclare que Dieu parle directement par sa bouche lorsqu'il est en convulsion¹⁸. Une rumeur circule que les membres de la petite mais célèbre secte des Augustinistes pratiquent des « mariages mystiques », dans lesquels ils accomplissent des actes licencieux lors des convulsions, afin de figurer et ainsi précipiter l'imminente purification divine du monde¹⁹.

Les critiques comme le théologien janséniste Benoît Fourgon (1687-1773) dénoncent la « multitude de caractères des Convulsions tous indignes de Dieu » qu'ils perçoivent dans le comportement de tels groupes²⁰. Ripostant énergiquement, les pro-convulsionnistes élaborent de nouvelles logiques – une nouvelle théologie, selon un autre adversaire²¹ –, afin de justifier leurs pratiques. En d'autres termes, l'intensification du mouvement convulsionnaire est nourrie non seulement par les mesures répressives prises par l'Église et l'État, mais aussi par la

17. [Jacques Vincent Bidal d'Asfeld], *Le système du mélange dans l'œuvre des convulsions*, s.l., 1735, p. 5. Jacques Vincent Bidal d'Asfeld (1663-1745) a écrit ce texte pour répudier les efforts de la part d'Étemare et d'autres théologiens de justifier les aspects « mélangés » ou « voilés » du divin dans certaines convulsions. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 334-339.

18. B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, *op. cit.*, p. 305-313 ; John McManners, *Church and Society in Eighteenth-Century France, Volume 2: The Religion of the People and the Politics of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 449-450.

19. En 1735, la secte Augustiniste a été formellement accusée par le Parlement pour indécence et fanatisme. B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, *op. cit.*, p. 329.

20. [Benoît Fourgon], *Jugement équitable sur les convulsions*, s.l., 1733, p. 11.

21. [Jacques Fouillou ou François-Hyacinthe De Lan], *Lettre à Monsieur *** sur la Nouvelle théologie des convulsionnaires*, s.l., le 3 oct. 1733.

critique croissante provenant de l'élite appelante. Les plus importants parmi eux sont le Dr Hecquet et les théologiens François-Hyacinthe De Lan (1672-1754) et Louis de Bonnaire (1679-1752), qui, travaillant de concert, ont « naturalisé » le mouvement convulsionnaire dans les années 1730, en attribuant ces phénomènes aux affections somatiques comme l'épilepsie et l'hystérie (définie par Hecquet comme un trouble des viscères qui affaiblit les nerfs), ainsi qu'aux imaginations agitées et à l'imposture²². Leurs réfutations mobilisent en partie un diagnostic médical rétrospectif : ils comparent les convulsionnaires avec les Camisards (des Huguenots persécutés dans les Cévennes, qui avaient eu l'expérience d'enthousiasme religieux accompagné de convulsions quelques décennies avant le début du culte de Pâris), les religieuses possédées par le diable au XVIII^e siècle à Loudun, et d'autres cas historiques de mysticisme « épidémique »²³. Ces auteurs critiquent non seulement les arguments surnaturels mobilisés pour expliquer le comportement des convulsionnaires, mais aussi le tournant violent et choquant pris par le mouvement lorsque ses adhérents ont commencé à pratiquer les grands secours.

En réponse à ces critiques, les pro-convulsionnistes produisent des explications élaborées des interventions de Dieu dans le domaine naturel, afin de soutenir leur affirmation selon laquelle l'Œuvre des Convulsions est entièrement surnaturelle, notamment les grands secours. L'Oratorien exilé Julien-René-Benjamin Gennes (1687-1748) cite l'important théologien janséniste Charles-Joachim Colbert de Croissy (1667-1738), l'évêque de Montpellier, en affirmant que les Convulsions « “ont une triple liaison, 1^e avec le tombeau de M. Paris, 2^e avec des miracles sur les corps, 3^e avec des miracles sur les esprits & sur les cœurs”, ce qui constitue une preuve démonstrative qu'il faut adorer la main de Dieu dans cet événement, & »

22. [François-Hyacinthe De Lan], *Réponse à l'écrit intitulé « Plan général de l'œuvre des convulsions »*, s.l., 133 ; [Louis de Bonnaire], *Examen critique, physique, et théologique des convulsions, et des caractères divins que l'on croit voir dans les accidents des Convulsionnaires*, s.l., 1733 ; Philippe Hecquet, *Le Naturalisme des convulsions*, op. cit. Sur ces écrits, voir Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, op. cit., p. 339-344 ; Catherine-Laurence Maire « Les querelles jansénistes de la décennie 1730-1740 », op. cit. ; Alain Sandrier, *Les Lumières du miracle*, Paris, Garnier, 2015, p. 70-80 ; et Anne C. Vila, « Convulsive Theatrics in Eighteenth-Century France, from the *Convulsionnaires* to the Secular Stage », *Philological Quarterly*, n° 100 (3/4), 2021, p. 393-419.

23. Philippe Hecquet, *Le Naturalisme des convulsions*, op. cit., vol. 1, p. 177 et *passim* ; [François-Hyacinthe De Lan], *Réponse à l'écrit intitulé « Plan général de l'œuvre des convulsions »*, op. cit., p. 5 ; [Louis de Bonnaire], *Examen critique, physique, et théologique des convulsions*, op. cit., p. 41.

l'en glorifier »²⁴. Avec l'émergence des grands secours, les miracles que l'on dit avoir lieu aux assemblées convulsionnaires changent de forme : «miracles of healing [were] replaced by miracles of another sort, miracles one might say of suffering, at once touching and repulsive»²⁵.

La principale thèse sous-jacente des grands secours est que certains convulsionnaires exigent un soulagement en forme de coups violents et de blessures, afin d'arrêter leurs spasmes et la douleur qui les accompagne. Cet argument est avancé dans le *Coup d'œil en forme de lettre sur les convulsions* (1733) : selon son auteur, ces convulsionnaires demandent avec véhémence des secours capables de briser les os et qui seraient mortels si les convulsions n'étaient pas divines²⁶. L'abbé Saint-Jean (-?) utilise une analogie médicale expliquant que les grands secours sont administrés à doses précises, et toujours à la demande du convulsionnaire. L'invulnérabilité de source divine des convulsionnaires «secourus» garantit, selon Saint-Jean, que les secours ne sont pas plus mortels qu'«un remède qu'un sage Médecin proportionne à l'état d'un malade»²⁷. Le Paige – le jeune laïc qui a apporté son propre point de vue de manière anonyme pour défendre le *Plan général des convulsions* contre les objections avancées par De Lan – prédit que «Ces secours meurtriers tiendront [...] une grande place dans l'ordre des desseins de Dieu»²⁸. Selon ces apologistes, les convulsions à secours constituent des drames sacrés : le *Coup d'œil* les décrit comme «une espèce de tragédie» qui prédit une révolution imminente²⁹. L'auteur d'un autre texte anonyme (attribué aussi à Gennes) prétend que «la vuë des Convulsions à secours a opéré plus de conversions sincères d'incrédules et de pécheurs, plus de miracles sur les cœurs, que toute autre circonstance de ce grand spectacle», ce dont le mouve-

24. [Julien-René-Benjamin Gennes], *Réclamation des défenseurs légitimes des Convulsions & des secours contre les feuilles des Nouvelles ecclésiastiques du 21 janvier, premier juillet, 30 septembre & 21 octobre 1742*, s.l., 1743, «Seconde Partie», p. 4. Colbert était l'un des quatre premiers appelants et une figure vénérée parmi les Saint-Médardistes. B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, op. cit., p. 76.

25. John McManners, *Church and Society in Eighteenth-Century France*, Volume 2, op. cit., p. 445-446.

26. [Julien-René-Benjamin Gennes ou Pierre Boyer], *Coup d'œil en forme de lettre sur les convulsions, où on examine cette œuvre dès son principe*, Paris, s.n., 1733, p. 7.

27. [L'abbé Saint-Jean], *Lettre d'un ecclésiastique de province à un de ses amis, où il lui donne une idée abrégée de L'Œuvre des convulsions*, s.l., 1733, p. 25.

28. [Julien-René-Benjamin Gennes et Louis-Adrien Le Paige], *Plan général de l'œuvre des convulsions avec des réflexions d'un laïc, en réfutation de la Réponse que M. l'abbé de L. a fait à ce plan*, s.l., 1733, p. 11.

29. [Julien-René-Benjamin Gennes ou Pierre Boyer], *Coup d'œil en forme de lettre sur les convulsions*, op. cit., p. 24.

ment a besoin pour ranimer l'attention du public et pour attirer plus de gens après la fermeture du cimetière de Saint-Médard³⁰.

Les apologistes de l'Œuvre des convulsions insistent souvent sur la taille de la foule qu'elle attire. Selon l'un de ses défenseurs, le mouvement a transformé Paris en un énorme temple, où le spectacle de la Religion est « plus multiplié que ceux du monde »³¹. Dans le second volume (1741) de son célèbre ouvrage apologétique *La Vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Paris*, Louis-Basil Carré de Montgeron (1686-1754) prétend qu'entre 5'000 et 6'000 Convulsionnaires ont reçu de violents secours jusqu'en 1741, et 3'000 ou 4'000 hommes ont été engagés à les donner en tant que secouristes³². Dans le troisième volume (1747), Montgeron déclare que « la surprise » et « l'admiration » causées par les grands secours ont converti des milliers de non-croyants³³. Aussi hyperbolique que cela puisse paraître, son calcul est concordant avec la pratique, répandue parmi ceux qui prenaient des notes lors des séances de grands secours, de compter avec beaucoup de précision le nombre de coups et de blessures qui ont été donnés à un tel ou tel convulsionnaire³⁴. Ces comptes semblent être conçus pour symboliser la grande quantité de douleur que l'*Unigenitus* causait à la Vraie Église et à ses adhérents – et la douleur qui arriverait lorsque Dieu interviendrait pour soutenir la cause de l'Appel³⁵. Ils rappellent également une tradition plus ancienne de pénitence doloriste qui insiste sur la quantification de la souffrance chez le croyant, dans le but de montrer sa dette envers la souffrance que Jésus Christ a endurée sur la croix³⁶. Avec le figurisme, la tradition doloriste semble avoir inspiré l'argument selon lequel les convulsionnaires qui éprouvaient les grands secours constituaient un nouveau type de victime, choisi par Dieu pour

30. [Julien-René-Benjamin Gennes], *Réclamation des défenseurs légitimes des Convulsions*, Seconde Partie, *op. cit.*, p. 7.

31. [Julien-René-Benjamin Gennes], *Essai d'un plan de l'Œuvre des convulsions*, s.l., 1733.

32. Cité dans Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 292.

33. Louis-Basil Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Paris*, vol. 3, Cologne, Chez les Libraires de la Compagnie, 1747, p. 16.

34. Voir l'analyse que fait Vidal de ces méthodes de quantification horriblement précises utilisées pour administrer les grands secours, notamment ceux qui ont été reçus par Françoise Obillard; Daniel Vidal, *Miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle: le mal et sa connaissance*, Paris, PUF, 1987, p. 351-358.

35. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 288.

36. Voir l'analyse de Gimaret de la manière de mesurer la douleur et la souffrance dans les textes de la tradition chrétienne contemplative; Antoinette Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire de la croix: les représentations du corps souffrant, 1580-1680*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 344-346.

communiquer sa colère and son désir pour la justice: «Dieu va choisir ce qu'il y a de plus bas et de plus vil parmi eux, pour y mettre son esprit et leur communiquer sa sagesse; [...] il en fera des victimes capables de satisfaire à sa justice; [...] on les foulera aux pieds comme de la bouë»³⁷. Cet argument est développé par Montgeron dans les deux derniers tomes de sa *Vérité des miracles*, ainsi que par les défenseurs de ces tomes après leur condamnation par le journal janséniste hebdomadaire *Les Nouvelles ecclésiastiques*. Selon ces auteurs, Dieu sélectionne des femmes de préférence comme victimes pénitentielles, car leurs corps sont délicats et leurs esprits simples, ce qui rend leur éloquence au cours de la transe extatique d'autant plus touchante et belle. Ainsi, les femmes sont les êtres parfaits pour «endurer de si douloureux tourmens, non pour eux-mêmes, mais pour obtenir la conversion, la rémission des péchés, ou d'autres graces spirituelles»³⁸. Ces affirmations se fondent sur une ancienne association chrétienne du corps féminin avec l'abject et l'impur³⁹.

Les grands secours prennent plusieurs formes: on bat les convulsionnaires avec des bûches, on les transperce avec des aiguilles, des clous ou des épées, on les piétine, on leur applique des couronnes parsemées de clous et d'autres outils, on les brûle, on les fait ingérer des substances abjectes telles que des excréments, ou encore on les crucifie. Les convulsionnaires mélangent les prières et les discours avec leurs mortifications: certaines femmes qui parlent pendant leurs convulsions adoptent une voix d'enfant et demandent des gâteaux et des sucreries pendant leur transe⁴⁰. Cela aussi est un mode de figurer: leur état enfantin représente une pureté et une innocence mystiques. Les adeptes l'interprètent également comme le signe que l'âme de la convulsionnaire est largement séparée de ses sens lorsqu'elle est en convulsion – une idée que Montgeron utilise pour expliquer l'insensibilité physique des membres d'une convulsionnaire lors de ses secours violents, et l'intelligence et l'élo-

37. [L'abbé Saint-Jean], *Lettre d'un ecclésiastique de province*, *op. cit.*, p. 15. Le thème de la boue était fréquent parmi les convulsionnaires, qui cultivaient une théologie personnelle basée sur l'abjection; Daniel Vidal, *Miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 377-378.

38. [Nicolas Le Gros], *Suffrages en faveur des deux derniers tomes de M. de Montgeron*, s.l., 1749, p. 226-227. Voir également [Julien-René-Benjamin Gennes], *Réclamation des défenseurs légitimes des Convulsions*, *op. cit.*

39. Voir Pierre Albert, *Le sang et le Ciel: les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997, p. 265-268.

40. Catherine-Laurence Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, *op. cit.*, p. 211-212; Monique Cottret, «La cuisine janséniste», *Dix-huitième siècle*, n° 15, 1983, p. 107-114, spéc. p. 111-112.

quence accrues au-delà du naturel chez les convulsionnaires dans ces états d'extase⁴¹.

Les pro-secouristes ont peut-être développé la notion de l'invulnérabilité divine en réponse aux objections avancées par des appelants qui les accusent d'avoir transgressé le cinquième Commandement, «tu ne tueras point». Cette accusation est mobilisée en 1735 dans la *Consultation sur les convulsions*, un texte par lequel plusieurs théologiens jansénistes importants ont rompu définitivement avec les défenseurs du mouvement convulsionnaire⁴². Dans les années 1740, les crucifixions deviennent la forme ultime des secours, un moyen par lequel les adeptes s'identifient avec le corps chrétien par excellence : le corps du Christ crucifié⁴³. Ces types de secours représentent le point culminant des séances organisées par les conventicules convulsionnaires de La Barre et Cottu à Paris en 1758-1760.

LES GRANDS SECOURS DE RACHEL ET FRANÇOISE

Deux des sœurs spirituelles dans ces conventicules, Rachel (Elisabeth de la Barre) et Françoise Obillard, sont l'objet de recueils manuscrits conservés à la Bibliothèque de la Société de Port-Royal, qui font partie des «Archives du mouvement convulsionnaire». Ces récits à la troisième personne sont écrits dans le style codifié rituellement adopté par les membres de cette communauté religieuse⁴⁴. Ils ne donnent pas un accès direct aux voix de Rachel et de Françoise ; ils ne révèlent pas beaucoup

41. Louis-Basil Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Paris*, vol. 2, Cologne, Chez les Libraires de la Compagnie, «Observations sur les Convulsions, II Partie : Idée de l'état (ou des différens états) des Convulsionnaires», p. 6-17.

42. Anonyme, *Consultation sur les convulsions*, s.l., 1735, p. 13. Cardinal André-Hercule de Fleury (1653-1743), le Premier ministre de Louis XV, était à l'initiative de la production de ce document. Voir B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, *op. cit.*, p. 342-351 ; John McManners, *Church and Society in Eighteenth-Century France*, Volume 2, *op. cit.*, p. 451-452.

43. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 301 ; Daniel Vidal, *Miracles et convulsions jansénistes au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 250-253. Selon Le Gros, les convulsionnaires ont commencé à pratiquer des formes sanglantes d'auto-martyre, notamment la crucifixion, en 1747 ; *Suffrages*, *op. cit.*, p. 220. Dedieu, qui cite Gennes (*Réclamation des défenseurs légitimes des Convulsions*, *op. cit.*), date le début de ces pratiques autour de 1743. Joseph Dedieu, «L'agonie du jansénisme (1715-1790)», *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 63, 1928, p. 161-214, spéc. p. 211.

44. Maury remarque la prévalence de ce style parmi les femmes prophètes qui sont affiliées avec le groupe de convulsionnaires de la fin du XVIII^e siècle, mené par les frères Bonjour, qui, eux aussi, mettaient en scène des crucifixions. Serge Maury, *Une secte janséniste convulsionnaire sous la Révolution française : les Fareinistes, 1783-1805*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 106.

non plus leur vie psychique intérieure – à la différence du dossier concernant sœur Brigitte qui fait partie, elle aussi, de ces archives⁴⁵. Cependant, ces recueils montrent comment les mortifications de ces convulsionnaires ont été organisées, et la valeur performative qui a été attribuée à leurs épreuves physiques ainsi qu'à leurs discours.

Archive 281, désignée «Sœur Rachel (Elisabeth de La Barre)», relate la série de plus en plus intense de secours que Rachel a reçus une décennie avant les assemblées à Paris auxquelles elle a participé en 1758-1760. Ce pamphlet de 36 pages, contenant des documents manuscrits, est composé de transcriptions des discours qu'elle a prononcés en 1747, 1748 et 1756 au cours de ses secours, parsemés parfois d'explications de ce qui était figuré ou encore du nombre de coups qu'elle a reçus⁴⁶. Ces transcriptions ont probablement été écrites plus tard. Un élément frappant de ces discours est l'exhortation que fait Rachel auprès des témoins de ses secours à partager sa douleur et trembler devant la vue de ses blessures. Deux observateurs sont nommés dans l'entrée datée du 8 septembre 1747 : deux personnes de la province, «attachées à l'œuvre», qui sont à Paris depuis huit jours. Ils regardent tandis que Rachel, convulsant et parlant au nom de l'Église tourmentée, est piétinée pour figurer la rigueur du Seigneur⁴⁷. Elle les incite à réagir non pas avec compassion pour elle spécifiquement, mais avec indignation envers les persécutions subies par les adhérents à la cause de l'Appel. Quatre jours plus tard, Rachel s'adresse de nouveau à ces visiteurs :

45. Bibliothèque de la Société de Port-Royal, Archives des convulsionnaires (désormais B.S. Port-Royal, AC) 252 Brigitte (sœur). Pour une analyse de ce cas, voir Françoise de Noirfontaine, «Une convulsionnaire janséniste de l'Hôtel-Dieu de Paris : La sœur de Sainte-Brigide (1741-1748)», in Monique Cottret et Caroline Galland (éds.), *Croire ou ne pas croire*, Paris, Kimé, 2013, p. 119-137. Je remercie Valérie Guittienne-Murger de m'avoir informée de cet article lors de ma visite à la Bibliothèque de la Société de Port-Royal en juillet 2018.

46. «Seray-je toujours dans l'amertume, dans l'anéantissement, l'opprobre et le mépris ? La honte et la confusion couvriront-ils long tems ce visage desséché ? Mon cœur se nourrira-t-il encore long temps de la lie de votre indignation, o Dieu juste et terrible ? Ne désarmerez-vous point ces furieux qui cherchent à m'oter la vie, et qui se réjouissent de me voir reduite par vous au silence du tombeau ? Ch ! Je languis, je suis saisie d'une douleur mortelle, et je n'aperçois rien qui calme une douleur si excellente»; B.S. Port-Royal, AC281, «Sœur Rachel (Elisabeth de La Barre)».

47. «O vous qui passés, et qui vous trouvés a ma rencontre, ne vous laissés vous point toucher de compassion en me voyant plier sous la verge du seigneur : vous etes temoins de la rigueur qu'il exerce sur moy : vous voyez qu'il n'épargne aucun de mes membres. Vous etes temoins qu'il brise tous mes os, qu'il me foule aux pieds comme un objet digne d'exécration ; mais comprenez-vous ce qui le porte a me traiter ainsy ? Entrez-vous dans les desseins qu'il a formés en voyant votre nation + la gentilité s'élever contre luy [...]» B.S. Port-Royal, AC281.

Comprenez-vous maintenant, vous qui ne faites que peiner, et qu'en passant me trouvez à votre rencontre ce qui porte le seigneur à tenir sur moi une conduite si peu attendue ? Le ciel et la terre fremissent à la vue de ma desolation [...] Unissez-vous à moi pour verser des larmes, pousser de profonds soupirs, et pour vous repandre en des gémissements capables d'attendrir ce Dieu qui paroît inexorable, et que je vois toujours prêt à faire fondre sur la terre des fleaux capables de la réduire en poudre elle et ses habitants, joignez vous à moi dans le temps de ma desolation, afin que vous puissiez être avec moi dans la joie et l'allégresse, au jour où Israël sortira des ombres de la mort. Imiterez-vous ces âmes orgueilleuses, qui pour ne point paroître méprisables aux grands de la Gentilité, fuient l'humiliation, que leur cruelle perfidie a attirée sur moi ? Oh ! Ne les imitez point, car ils sont en danger de périr, et ils périront certainement, s'ils fuient plus long temps celle qui quoiqu'humiliée, est toujours dure et précieuse aux yeux du Seigneur qui l'a choisie pour Épouse⁴⁸.

En prononçant ces mots, elle demande aux assistants de marcher sur sa gorge, d'appuyer sur sa tête et ses épaules, de fouler tout son corps. Dans le texte du 8 décembre 1756, Rachel parle cette fois à une foule imaginée de personnes qu'elle appelle les « juges de la terre », mais qui ne méritent pas cette désignation car ils n'ont pas fait ce qu'il faut aux yeux de Dieu pour défendre la cause de l'Œuvre :

Votre cœur se trouve rempli de toutes sorte d'injustices. Taisez-vous donc, et n'ouvrez plus vos bouches, pour prendre la défense d'une cause dont vous êtes les oppresseurs aux yeux de celui qui voit dans vos cœurs ce que vous ne voyez pas vous mêmes. Non ; non il ne se servira point de vous pour remédier aux maux de son Épouse et à ceux de ces-enfants. il vous méprisera et vous rejettera comme vous l'avez rejeté et méprisé, dans sa vérité humiliée et crucifiée ; fermez donc vos bouches qui se trouvent souillées, tant par ce que vous avez dit et prononcée contre l'innocent, que par les arrest de condamnation que vous prononcerez dans peu contre des enfans dont votre Dieu se servira ; pour manifester d'une maniere tres particuliere la justice et la puissance qui régneront dans l'œuvre que vous mépriserez et rejetterez dans ce tems là avec bien plus de hauteur et d'insolence, que vous ne l'avez fait dans le tems que je vous parle⁴⁹.

Le copiste du discours remarque dans une parenthèse que Rachel a demandé de recevoir plus de coups et en a reçu trois cents sur ses seins, trois cents sur son ventre, trois cents sur sa poitrine et trois cents sur son cœur. Elle a demandé et a reçu ce jour au total deux mille coups par divers instruments, comme il a été commandé le 5 décembre.

L'infatigable anti-secouriste et vicaire de Vaux Marc-Antoine Reynaud (1717-1797) contextualise ce discours dans *Le mystère d'iniquité dévoilé par*

48. B.S. Port-Royal, AC281.

49. B.S. Port-Royal, AC281 [souligné dans l'original].

l'exposition fidèle du schisme (1788), où il reproduit les éléments discursifs clé et les détails très exacts du nombre et du type de secours reçus par Rachel le 8 décembre 1756. Comme Reynaud l'explique, le discours était dirigé contre le Parlement de Paris⁵⁰. Au lit de justice présidé par Louis XV le 13 décembre 1756, le parti janséniste dans le Parlement a précipité une crise avec le gouvernement royal en refusant d'accepter les mesures proposées par le Roi, l'une desquelles tentait de régler la question gênante de la Bulle papale *Unigenitus* en imposant une loi de silence, tout en interdisant les injonctions parlementaires contre le refus des sacrements des appelants jansénistes⁵¹. La plupart des magistrats du Parlement « chose to resign rather than to accept these measures », créant ainsi une situation politique turbulente qui a culminé en une tentative de régicide contre Louis XV par Robert-François Damiens (1715-1757) le 5 janvier 1757⁵². Selon Reynaud, ce discours est fondamental pour comprendre la mentalité des défenseurs fervents des grands secours. Rachel et ses coreligionnaires sont, comme il le dit, persuadés que « Dieu ne regarde que les Convulsionnaires, toute l'Eglise lui est étrangère, on ne doit point écouter sa voix, mais seulement la voix des secours »⁵³.

L'intensification des secours de Rachel ressemble à l'arc narratif de « AC260 Françoise (sœur) » et des pages consacrées à Françoise Obillard dans « AC 291 »⁵⁴, lesquels présentent en détails les mortifications adminis-

50. Marc-Antoine Reynaud, *Le mystère d'iniquité dévoilé par l'exposition fidèle du schisme, des hérésies, des crimes & des opérations diaboliques qui ont eu lieu dans l'œuvre des convulsions à grands secours, depuis leur origine jusques à aujourd'hui. Le tout tiré des manuscrits multipliés des secouristes, & réfuté par les principes les plus clairs & les plus constans de la foi catholique*, s.l., 1788, p. 132-133. Il s'agit d'une compilation d'extraits des discours convulsionnaires manuscrits, auxquels Reynaud rajoute ses propres réflexions.

51. Julian Swann, *Politics and the Parlement of Paris under Louis XV, 1754-1774*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 122-155. Ce lit de justice concernait principalement la question de la bulle *Unigenitus* : il interdisait les « secular injunctions to administer the sacraments » aux appelants, ce qui représentait une tentative d'étouffer le « noisy appeal against *Unigenitus* » du Parlement de Paris ; Dale Van Kley, *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Régime, 1750-1770*, Princeton, Princeton University Press, 1984, p. 147-149. Voir également Catherine Maire, *L'Eglise dans l'Etat. Politique et religion dans la France des Lumières*, Paris, Gallimard, 2019, p. 192-195.

52. Julian Swann, *Politics and the Parlement of Paris*, *op. cit.*, p. 122.

53. Il continue : « pour induire dans cette apostasie, et autoriser toutes les horreurs de l'œuvre, la Convulsionnaire reçoit 5430 coups meurtriers sans en ressentir aucune blessure » ; Marc-Antoine Reynaud, *Le mystère d'iniquité dévoilé*, *op. cit.*, p. 133.

54. B.S. Port-Royal, AC291 : « recueils reliés de discours prononcés ou rédigés par différents membres du mouvement convulsionnaire (contient notamment des fragments de textes des sœurs Charlotte, Catherine, Françoise, Gabrielle, Holda, Louison, Marguerite, Marianne, Scolastique ou les frères Blanc, Innocent, Thomas), 1735-1784 ».

trées à Françoise Obillard et les mots qu'elle a prononcés en les recevant, plusieurs fois par mois de 1756 jusqu'à sa mort en 1760⁵⁵. Le premier texte dans le dossier «AC260», un cahier de quatorze pages intitulé «Divers extraits des révélations prophétiques de la Sœur Françoise», commence par une brève préface qui déclare : «Cette vertueuse sœur morte en odeur de sainteté en 1760 est peut-être de tous les instruments de l'œuvre *celle dont les secours ont été les plus effrayants, les plus fréquents et variés presque à l'infini*»⁵⁶. «AC 291» comporte un document intitulé «Secours donnés à la Sr. Fr. Obillard le 17 7embre 1758» qui se termine avec les mots suivants : «je sousigné certifie le tout veritable pour l'avoir vû et fait, Daniel». Il s'agit peut-être du frère Daniel, que Maire identifie comme M. de Monteau, le neveu du prêtre de l'Oratoire et figuriste Luigi Guidi (1710-1781)⁵⁷. Frère Daniel était un assistant assidu de Cottu, devenu âgé et fragile, qu'il a aidé à clouer Françoise et d'autres sœurs sur des croix⁵⁸.

La genèse et la révision des textes du journal «AC260» semblent compliquées. Un auteur semble avoir transcrit les discours de Françoise et noté les secours en temps réel. Cependant, des notes écrites par une autre main expliquent que ce recueil a été copié en 1789, ou peu de temps après, par une personne qui a annoté la transcription et souligné des passages clé du texte : cet auteur est identifié dans une note comme étant une personne qui «s'exprime icy en 1756 et ce rédacteur vit encore aujourd'hui» (3, note C)⁵⁹. Plusieurs notes soulignent les aspects prophétiques

55. Françoise Obillard a été emprisonnée à la Bastille en 1739 et en 1742 pour ses activités convulsionnaires. François Ravaisson (éd.), *Archives de la Bastille*, vol. 15, Paris, A. Durand et Pedone-Lauriel, 1883, p. 143-148.

56. Le titre complet est : « Divers extraits des révélations prophétiques de la Sœur Françoise qui paroissent singulierement applicables a la révolution actuelle, qu'il est d'autant plus utile de recueillir qu'elles peuvent fixer l'idée juste que l'on doit se former d'un pareil Evenement et de ses suites », B.S. Port-Royal, AC260, «Françoise (sœur)», cahier 1, p. 1, je souligne. Les pages indiquées correspondent à la numérotation du cahier.

57. Guidi écrivait pour le journal janséniste *Les Nouvelles ecclésiastiques* et a défendu les grands secours jusqu'à la Révolution. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 303 et 350.

58. Catherine-Laurence Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, *op. cit.*, p. 149 ; Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 303. Gastel de Dudoyer remarque la présence du frère Daniel lors des séances de grands secours auxquelles il a assisté en 1759, dans son récit soumis à la *Correspondance littéraire* de Grimm. Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, éd. par Ulla Kölving et al., vol. 7, Ferney-Voltaire, Centre International d'études du XVIII^e siècle, 2006, p. 122.

59. Au début du dossier, ce rédacteur précise : «En 1756. Le 11 janvier la Sœur pendant la réception de ses secours a été occupée de grands malheurs dont nous sommes menacés pour la trente troisième année qui doivent être précédés par quelques autres qui doivent commencer par la vingt-neuvième» (1). Cette remarque est accompagnée d'une note de bas de page : «56 et 33 font

des mots prononcés par Françoise, ou remarquent que dans son état naturel elle parlait mal le français⁶⁰. D'autres notes expliquent les événements historiques auxquels elle fait référence : par exemple, l'exil de la plupart des membres du Parlement de Paris en décembre 1756, et le fait que l'ordre jésuite existait encore en février 1757, lorsque Françoise prédit que «leur interdit viendra du grand monarque a qui dieu fera connoistre toute leur malice» (7, 9)⁶¹.

Françoise fait plusieurs références à Louis XV et aux vraies ou possibles tentatives sur sa vie, notamment la tentative de régicide par Damiens en janvier 1757 (7). Elle fait également plusieurs avertissements aux habitants de Paris qui, selon sa prédiction, seront frappés par la colère de Dieu s'ils ne font pas pénitence pour leurs péchés et leur idolâtrie (1, 2, 3, 6, 12). La ville de Paris aura, dit-elle, des douleurs «excessives» comme celles d'une «mère dans l'enfantement» (6)⁶². Les douleurs excessives de Françoise elle-même sont méticuleusement énumérées dans «AC 291» : plusieurs pages de ce dossier contiennent des listes détaillées des nombreux et divers secours donnés à Sœur Françoise à certains jours en 1758 ou 1759. La dernière entrée des «Divers extraits des révélations prophétiques de la Sœur Françoise» («AC 260»), datée du 5 mars 1760, précise que Françoise mourut ce mois-là d'une maladie pulmonaire et conclut : «tel fut le couronnement d'une des œuvres les plus extraordinaires, et dont les détails plus interessans les uns que les autres sont capables de *déconcerter toute la philosophie*, et ont plusieurs fois produit cet effet ; dieu s'étant servi de ce moyen pour convertir des incrédules et des

89 année de la révolution, cette première annonce semble faite pour transporter à cette Époque toutes celles qui vont suivre». C'est peut-être Le Paige qui a compilé ces textes (B.S. Port-Royal, AC260, *op. cit.*, p. 1, note A).

60. «le 9 aoust 1759 : la sœur a dit il va se répandre un fléau sur toute la france dont le Roi ne sera pas exempt. prenez garde avec Elephans qui sons au dessus de vos testes. dieu est au dessus de tout. Ces Eléphans sons des voix qui s'eleveront pour donner une autre traduction. Souvenes vous en, vous le verres, vous vous en souviendrerres n'oubliez pas cela. + [note] + (comme cette sœur parlois un tres mauvais français naturellement ce mot traduction pouroit se prendre pour constitution) », *ibid.*, p. 13 ; souligné dans l'original.

61. La première note est une allusion au lit de justice présidé par Louis XV le 13 décembre 1756. La seconde concerne les énonciations de Françoise le 2 janvier 1757, trois jours avant la tentative de Damiens d'assassiner le roi. Françoise se réfère à cet événement le 6 janvier : elle déclare que Dieu lui a révélé que le fait d'avoir son cœur transpercé le 21 décembre passé signifiait la blessure par couteau infligée la veille au roi.

62. Le 29 janvier 1756 : «La sœur dit que Dieu frappera dans sa colere les environs de Paris pour engager par un effet de sa misericorde les habitants de cette ville a rentrer en eux même [sic] et a faire pénitence», *ibid.*, p. 1.

mondains qui se sont rendu à l'évidence, et sont entrés dans les voyes du salut» (14, je souligne). Une note dans l'entrée datée datée du 13 décembre 1759⁶³ qui comporte un discours d'une autre convulsionnaire célèbre, la Sœur Holda (Marie-Anne-Elisabeth Fronteau [?-?])⁶⁴ fait allusion aux crucifixions que Françoise Obillard et d'autres membres du groupe Cottu subirent à cette époque: «La sœur parle surement des crucifiements qui ont commencé en cette année»⁶³.

Les allusions politiques dans ces textes confirment l'hypothèse de Maire, selon laquelle des événements qui se sont déroulés en 1756-1757 auraient agité certains groupes convulsionnaires à un tel point qu'ils ont intensifié leurs pratiques jusqu'à l'inclusion des crucifixions⁶⁴. D'autres éléments suggèrent que l'influence émergente de la philosophie – c'est-à-dire, la promotion de la raison critique, de la réforme sociale, du déisme ou de l'athéisme, et de la remise en question de l'autorité dans les ouvrages comme l'*Encyclopédie* – a créé une mentalité de conflit ou de menace existentielle parmi certains adeptes de l'Œuvre des convulsions. Il se peut que Françoise, Rachel et leurs directeurs se soient tournés vers le secours de la croix autour de 1758 afin de faire la leçon à Paris, le centre géographique et symbolique des Lumières en France. Elles ont offert leurs corps comme un sacrifice vivant pour soutenir leur cause (peut-être en conformité avec l'injonction dans Romains 12 : 1-21), labourant littéralement pour les besoins de la

63. Le 13 décembre 1759: «La sœur devant laquelle on venoit de parler des crucifiements dit – ô nation ingrate et perfide À quoi vous sert le signe de votre délivrance [renvoi à la note «a» ici], à quoi vous sert le signe que Dieu vous donne encor de son amour? Ô Signe horrible qui voit confondre cette nation, ce qui doit en même temps l'aveugler davantage! Ô signe terrible sur lequel le Seigneur permet qu'il se répande des brouillards qui doivent aveugler l'un endurcir l'autre, guerir celui qui est blessé, et enfoncer dans la folie celui qui y a livré son cœur. Ô prodige inconcevable qui fera maltraiter de plus en plus leur sauveur par les hommes pervers. Ô signe terrible qui fera crier cette populace furieuse *tolle* [tollé] contre les enfans de dieu ... Vous suspendez encore vos coups afin de donner le temps à cette nation de combler la mesure de ses injustices et de se fortifier dans la folie ... » (*ibid.*, p. 73-74). La note de bas de page précise: «La sœur parle surement des crucifiements qui ont commencé en cette année», *ibid.*, p. 73, note a. À partir de la p. 15 du premier cahier du journal AC260, le rapport sur Françoise Obillard cède la place à une transcription des discours prononcés par la Sœur Holda. Le journal LP 627 (B.S. Port-Royal, Notes historiques. 1. – Manuscrit) – qui contient, lui aussi, une liste détaillée des nombreux secours donnés à Sœur Françoise – décrit ainsi le rapport entre ces deux convulsionnaires: «La sœur Holda a annoncé littéralement les maux de l'Eglise et de la France. La sœur Françoise les a de plus exactement représentés dans ses divers états de secours, elle a fait des neuvaines terribles pour l'Eglise et pour le Roi» (p. 375).

64. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 302-303, 322-323; Catherine-Laurence Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, *op. cit.*, p. 225-227.

dissension religieuse et sociale⁶⁵. Dans ces textes, il n'y a aucune mention d'invulnérabilité serène face aux coups qu'elles recevaient.

PERSPECTIVES SÉCULIÈRES SUR LES CRUCIFIXIONS DE 1759-1760 ET LA DÉFENSE JURIDIQUE DES PARTICIPANTS

L'avocat-chroniqueur Edmond Jean François Barbier (1689-1771), qui avait suivi le mouvement de Saint-Médard depuis le début, était l'un des premiers observateurs profanes à commenter les crucifixions qui ont eu lieu à Paris en 1758. Comme il le précise dans l'entrée datée de décembre 1758 de son journal :

Les convulsions des petits jansénistes continuent toujours dans plusieurs endroits à Paris. Il y a entre autres une loge, une troupe dans le quartier de l'Estrapade, qui fait du bruit depuis quelques mois, où une fille étoit attachée sur une croix par les mains. On dit qu'on lui avoit percé les mains dans son jeune âge, que le trou étoit resté pour passer le clou et l'attacher à la croix. [...] Bien des gens comme il faut ont assisté à ces pieuses rêveries par curiosité, mais en même temps avec étonnement⁶⁶.

L'impression de Barbier que quelque chose d'étonnant et d'étrange se déroule dans la capitale de la France est bientôt réitérée par Friedrich Melchior Grimm (1723-1807), qui reproduit les témoignages oculaires des assemblées de crucifixion de La Barre/Cottu par le scientifique Charles-Marie de La Condamine (1701-1774) et par le dramaturge et ex-oratorien Dudoyer de Gastel (1732-1797), dans les numéros de mai 1759, mai 1760 et juin 1760 de son périodique *La Correspondance littéraire, philosophique et critique* (destiné à l'aristocratie cultivée du XVIII^e siècle). Le chirurgien Sauveur-François Morand (1697-1773) et le médecin Jacques Barbeau Du Bourg (1709-1779) ont assisté à ces crucifixions de manière officielle ou semi-officielle et ont par la suite publié leurs témoignages. Ces observateurs externes étaient clairement déterminés à réfuter les affirmations pro-secouristes d'une invulnérabilité divine, en repérant des

65. Une note au début du journal AC260 précise que Françoise « appelloit labourer recevoir ses secours, effectivement elle les a reçu[s] jusqu'à 60 ans que Dieu l'a retirée du monde par une fluxion de poitrine » (p. 2, note B).

66. Edmond Jean François Barbier, *Chronique de la régence et du règne de Louis XV (1718-1763), ou Journal de Barbier*, vol. 7, Paris, Charpentier, 1857, p. 112-113. Les entrées du journal de Barbier précisent que la série de crucifixions et d'autres grands secours qui ont eu lieu à Paris en 1758-1760 se déroulait de manière clandestine mais au su des autorités de la police.

signes naturels de détresse et de blessures sur les corps de Rachel, Françoise et leurs consœurs convulsionnaires.

Plusieurs pages du numéro daté du 15 mai 1760 de la *Correspondance littéraire* de Grimm reproduisent le procès-verbal de La Condamine à propos des événements du Vendredi Saint 1759, lorsqu'il a observé les rituels de crucifixion exercés sur Françoise et sa coreligionnaire Marie⁶⁷. Ce texte est suivi directement par le rapport de Dudoyer de Gastel sur la séance convulsionnaire à laquelle il a assisté le jour de la Saint Jean (24 juin) 1759, lequel relate d'autres secours réalisés sur le corps de sœur Françoise. Elle a été poignardée avec l'assistance des spectateurs, notamment Dudoyer et le docteur Du Bourg. Dudoyer a essayé de ne pas appuyer trop fort avec son épée pendant que lui et quatre autres personnes poignardaient Françoise sur ses joues, mais « malgré la légèreté de nos coups, sœur Françoise avait le visage d'une personne qui souffre, et qui retient ses larmes » ; ses joues saignaient abondamment, alors, des assistants ont lavé son visage avec de l'eau dans laquelle ils ont infusé de la terre du tombeau du « bienheureux diacre » (123). Ensuite, les secouristes présents ont essayé de mettre le feu à sa robe, selon la prédiction écrite par Cottu (désigné ici comme père Timothée) que Dieu l'ordonnerait ce jour-là. Du Bourg a rejoint Cottu et Guidi pour convaincre Françoise de se soumettre au secours par le feu ; cependant, elle l'a refusé farouchement et a passé le reste de la session à trembler, à grincer ses dents, à faire le signe de la croix et à proférer des mots intelligibles⁶⁸. Le rapport de Dudoyer est suivi de deux notices à propos de l'usage des bûches par les convulsionnaires, l'une concernant Le Paige et l'autre Cottu⁶⁹.

67. Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, *op. cit.*, vol. 7, p. 112-119. Pour des analyses du rapport de La Condamine, voir Alain Sandrier, *Les Lumières du miracle*, *op. cit.*, p. 66-68, et Anne C. Vila, « Shaking Up the Enlightenment: Jansenist *Convulsionnaires* and Their Witnesses in Mid-Eighteenth-Century Paris », *Alif*, n° 41, 2021, p. 9-37.

68. Dudoyer précise ici que Du Bourg a dit à Françoise : « Ma chère sœur, nous nous attendions que vous nous édifieriez davantage » ; Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, *op. cit.*, vol. 7, p. 124.

69. La première notice se réfère à Le Paige, et prétend qu'il a régulièrement battu sa femme quelques jours avant qu'elle accouche (elle est morte huit jours après l'accouchement). La décision d'inclure cette notice est peut-être liée au statut de Le Paige comme l'un des censeurs de l'*Encyclopédie*. La seconde notice se réfère aux derniers moments de Françoise : au moment de sa mort, le père Cottu a proposé de lui donner quelques coups avec une bûche afin de la guérir, mais il a été retenu par le médecin qui y était présent, Claude-François Grandclas (Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, *op. cit.*, p. 125).

Dans le troisième et le plus long récit (présenté dans le numéro daté du 1^{er} juin 1760), Dudoyer commence par résumer la conversation qu'il a eue avec La Barre lorsqu'il était chez ce dernier en mars 1760. Il avait été refusé l'entrée à d'autres assemblées convulsionnaires cette année-là, malgré la lettre de recommandation qu'il avait présentée, écrite par un initié qui avait loué sa piété⁷⁰. Dudoyer était dramaturge, et il semble avoir fait un peu de théâtre pour se faire apprécier par La Barre : il lui a dit à quel point il se réjouissait de témoigner d'une partie de l'œuvre de Dieu effectuée par La Barre, et il a fait quelques remarques critiques à propos de Françoise et Cottu, que La Barre méprisait (139). Flatté, La Barre a expliqué quelques détails de sa théologie inconventionnelle, tout en se vantant des divers instruments qu'il avait inventés pour intensifier les secours ou pour faire plusieurs crucifixions en même temps : « Dieu ordonne quelquefois d'en crucifier trois à la fois. Il y en a une qui est aux pieds de l'autre. On ne peut pas s'empêcher d'être touché ; cela fait un spectacle réellement bien joli » (140).

Dudoyer décrit ensuite les secours qu'il a observés le Vendredi Saint (le 4 avril), sous la supervision de La Barre (utilisant le pseudonyme M. de Vauville) et effectués sur les sœurs Félicité, Sion, Marie et Rachel. Il rapporte méticuleusement des détails tels que la durée que chaque femme a passée sur la croix et le bourrelet étrange porté par Rachel. Il identifie plusieurs pro-convulsionnistes importants présents à l'assemblée, notamment Guidi et l'ex-convulsionnaire Pinault. Avec l'aide de Du Bourg, Dudoyer a également identifié les personnes notables dans l'auditoire, comme la princesse de Kinski (une amie du duc de Choiseul), la célèbre anatomiste Marie-Marguerite Bihéron, ainsi que divers nobles et militaires de haut grade (142)⁷¹.

Pendant que sœur Rachel était sur la croix représentant l'agonie du Christ, elle parlait avec la Princesse Kinski à la manière d'un enfant, en utilisant le « tu » familial et en disant qu'elle voulait « faire dodo ». Peu de temps après avoir été détachée de la croix, Rachel, dans un état ensan-

70. *Ibid.*, p. 138.

71. Margaret Carlyle remarque que le chirurgien et l'académicien Morand a collaboré avec Bihéron sur la circulation des modèles anatomiques en cire que celle-ci avait créés dans différentes villes européennes. Margaret Carlyle, « Artisans, Patrons, and Enlightenment: The Circulation of Anatomical Knowledge in Paris, St. Petersburg, and London », in Kaat Wils, Raf de Bont et Sokhieng Au (éds.), *Bodies Beyond Borders: Moving Anatomies 1750–1950*, Leuven, Leuven University Press, 2017, p. 23–50.

glanté, a rampé d'abord vers Du Bourg pour lui demander des bonbons, puis vers la Princesse Kinski ; elle a mis sa tête sur les genoux de la princesse et a caressé son bras (143). Comme Dudoyer le relate, la Princesse Kinski « se cachait les yeux de ses mains » pendant que les assistants enlevaient les clous des mains et des pieds de Rachel, lesquels saignaient abondamment. Le visage et les lèvres de Rachel convulsaient visiblement de douleur. Plus stoïque, peut-être dû à sa formation en tant qu'anatomiste, Bihéron est allée chercher de l'eau à la cuisine afin de laver les pieds et les mains de Rachel (143). Ces détails de la souffrance de Rachel – et des réactions de la Princesse Kinski et de Mlle de Bihéron – apportent une dimension de pathos au récit de Dudoyer, dont le ton général est léger⁷². Les secours de Marie ont été interrompus lorsqu'un commissaire de police est arrivé pour arrêter La Barre et les sœurs. Dans un post-scriptum, Dudoyer dit qu'il avait été convoqué à la Bastille pour faire une déposition et qu'il avait parlé de nouveau avec La Barre et les sœurs. Sœur Félicité a admis, en pleurant, qu'elle avait été forcée de participer à ces grands secours par La Barre, Madelon et Rachel. Madelon, Rachel et Marie ont dit à Dudoyer qu'elles n'avaient pas remarqué les signes de douleur ni de souffrance qu'il avait vus à la séance. Cependant, à la différence de La Barre, elles ne les ont pas niés. Dudoyer conclut en disant que « je leur ai prouvé qu'elles étaient ou trompeuses ou trompées ; mais je n'en ai rien tiré que ce que je vous ai dit » (145).

Dans ses *Opuscles de chirurgie* (1768), Morand décrit les crucifixions faites par les groupes de Timothée/Cottu et de La Barre⁷³. Il utilise les termes « incompréhensible » et « fanatisme » pour décrire les activités des deux groupes, mais il est particulièrement horrifié par les pratiques de La Barre et son air de sérénité (298)⁷⁴. Morand souligne la manière adépte

72. La Princesse Kinski a été également impliquée dans les secours de Marie. Après les piétinements de l'abdomen de Marie et les coups de bûches répétés sur sa poitrine par La Barre, plusieurs personnes ont encouragé la Princesse Kinski à examiner la poitrine de Marie : « Elle le fit et nous dit d'une voix basse qu'elle n'avait point de gorge » (Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, op. cit., vol. 7, p. 144).

73. Sauveur-François Morand, « Rapport des Opérations faites à Paris par plusieurs personnes que l'on disoit faire des Miracles en 1759 & en 1760 », *Opuscles de chirurgie*, vol. 1, Paris, chez Guillaume Desprez, 1768, p. 297-306. Il a rédigé ce rapport pour Antoine Raymond de Sartine, le lieutenant général de police à Paris.

74. La Barre, comme Morand le présente, avait un air de sérénité étonnant, un talent pour calmer les esprits de ses convulsionnaires, et une fierté manifeste pour les habits cérémoniels qu'il portait : « une robe de chambre de calmande rouge et un bonnet de velours noir garni d'une petite broderie d'or » (*ibid.*, p. 299-300).

par laquelle La Barre insérait chaque clou, et il précise que les sœurs avaient des cicatrices et des callosités épaisses autour des endroits où les clous avaient été enfoncés dans leurs mains et leurs pieds (300-301). Sa description des moments que Rachel a passés sur la croix fait écho à plusieurs remarques faites par Dudoyer dans son procès-verbal : il mentionne le bourrelet en velours bleu et le bonnet portés par Rachel sur sa tête, ses énoncés infantiles, et les signes d'inconfort et de douleur qu'elle manifestait (304). Il évoque également l'objection virulente que Rachel a faite au maquillage porté par une des femmes distinguées qui assistaient à l'assemblée (peut-être la Princesse Kinski)⁷⁵. Après être restée sur la croix pendant une heure, Rachel a demandé d'être descendue, ce que La Barre a fait avec une paire de pinces. Rachel a ensuite mangé de la soupe et a dit aux spectateurs que c'était sa vingt-et-unième crucifixion (305). Dans un rapport non-publié qui a été découvert par l'historien Louis Joseph Antoine de Potter (1786-1859), Morand donne une description plus détaillée de la même séance de secours⁷⁶. Ici, il précise que les convulsionnaires qu'il avait observées étaient saisies d'«agitations tumultueuses qui semblent accompagnées d'une aliénation des sens et de la raison» ; cependant, elles conservaient assez «la présence d'esprit» pour s'assurer qu'aucune de leurs agitations n'offense les mœurs, ainsi que pour diriger les nombreux traitements qu'elles recevaient (219-220)⁷⁷. Il insiste également sur la brutalité des secours administrés par Papa La Barre et le raffinement qu'il a apporté à ses instruments (226).

Le docteur Du Bourg donne un récit plus idiosyncratique de ces séances de grands secours. Selon une lettre découverte par l'historien Augustin Gazier, Pinault et ses amis étaient importants dans l'organisation du témoignage que Du Bourg a fait de certaines convulsionnaires crucifiées, apparemment avec l'espoir qu'il parviendrait à une conclusion

75. « Je fus témoin d'une déplaisance très-grande qu'elle eut en apercevant une Dame de grande distinction qui avoit du rouge ; elle s'en plaignit au Papa avec des termes ridicules, et la Dame eut la complaisance d'ôter son rouge pour rester dans la Compagnie » (*ibid.*, p. 304-305).

76. Louis Joseph Antoine de Potter, *Histoire philosophique, politique et critique du christianisme* vol. 8, Paris, Librairie historique, 1837, p. 218-231. L'intention de de Potter était de démontrer les extrêmes auxquels les personnes saisies par «l'hystérie janséniste» sont allées en France, même durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, «dans le temps même que Voltaire et Rousseau y tonnaient contre le fanatisme et la superstition» (p. 207-210).

77. Morand réitère les détails concernant la crucifixion de Rachel, notamment l'anecdote concernant sa désapprobation du rouge porté par la princesse qui y assistait ; il le présente comme un exemple de la «pieuse délicatesse» qu'affectaient beaucoup de sœurs convulsionnaires (*ibid.*, p. 224).

différente et défendrait la dimension miraculeuse de leurs secours sur la croix⁷⁸. Bien que le récit de Dudoyer dans la *Correspondance littéraire* suggère que Du Bourg était favorable au mouvement convulsionnaire, les écrits du médecin lui-même montrent qu'il a assisté à ces séances afin de réfuter l'affirmation selon laquelle les blessures infligées auraient été mortelles sans l'intervention divine. Du Bourg rédigeait un journal hebdomadaire intitulé *Gazette d'Épidaure*, où il a inséré de nombreuses références aux convulsionnaires dans plusieurs numéros parus en 1761. Dans le numéro du 19 avril, il invente un scénario concernant un lecteur nommé Martel, qui a été pris dans ce mouvement : « j'étois devenu un peu Secouriste, c'est-à-dire, Frère-servant ; ou si vous voulez, Frère frappe-fort »⁷⁹. Martel a appris la vérité par la lecture de la gazette de Du Bourg, par laquelle il a découvert qu'« il y a des coups qui passent pour mortels et qui ne le sont pas » et « nombre de playes, et des plus grandes en apparence, qui guérissent d'elles-mêmes, et presque sur le champ » (98-99). Dans le numéro du 4 mai, écrivant sous le nom d'un autre lecteur fictif, « Prodhomme », Du Bourg décrit « nos pauvres Convulsionnaires » comme étant vaporeux, mélancoliques, et souffrant d'une imagination trop active qui les rendait plus susceptibles à tomber en extase ou en convulsion (115-116). Dans cet état, « on les frappe, on les secoue, on les pressure, on les perce, on les déchire, on les rôtit ; le tout pourtant de façon qu'on ne tue, ni n'estropie personne. Tous les Assistans en sont stupéfaits ; on crie au miracle, on rend gloire à Dieu. Enfin chacun regarde à sa montre, et on se sépare, pour recommencer un autre jour » (116). Du Bourg conclut en caractérisant les convulsionnistes comme autant de « sacrificateurs » et les convulsionnaires comme leurs victimes sacrificielles, « qui meurent de plaisir à force de douleur » (116-117). Il avance la théorie selon laquelle ce que ressentent les convulsionnaires pendant ces opérations ressemblerait à la béatitude ressentie par les personnes noyées, pendues ou saignées jusqu'à la mort « au milieu des plus cruelles tortures » (117).

Malgré de telles réfutations, la notion selon laquelle les convulsionnaires avaient une invulnérabilité divine aux grands secours était défendue

78. Augustin Gazier, « Le frère de Voltaire », *Revue des Deux Mondes*, n° 34, 1906, p. 615-646, spéc. p. 635-639.

79. Jacques Barbeau Du Bourg, *Gazette de médecine, ou Gazette d'Épidaure ou recueil hebdomadaire de nouvelles de médecine*, Paris, 1761, p. 90.

dans le *Mémoire à consulter* (1761), une défense juridique de La Barre et des sœurs appartenant à son groupe, qui ont été arrêtés à la suite de l'interruption par la police de la séance de crucifixion du 4 avril 1760. Bien que la signature de La Barre apparaisse sur la page vingt-trois de ce document, il est probable que Le Paige l'a écrit au nom des huit avocats cosignataires⁸⁰. Son auteur vante le mouvement convulsionnaire et dresse une biographie de chaque sœur arrêtée. Comme il l'explique, Elisabeth de La Barre, connue sous le nom de sœur Rachel, avait été dangereusement affligée par la phtisie lorsqu'elle avait seize ou dix-sept ans ; elle a été guérie en récitant une prière lors d'une neuvaine qu'elle a faite à M. de Pâris, puis en recevant des coups violents portés sur sa tête et sa poitrine, lesquels elle a demandés pour soulager ses convulsions. Elle avait commencé à recevoir des secours plus violents cinq ans plus tard, quand, «étant alors à Paris», elle a éprouvé «de vives douleurs dans la poitrine et dans le dos»; ensuite, trois ans avant l'assemblée interrompue par la police en 1760, d'autres douleurs «ont forcé de lui transpercer les mains et les pieds, d'abord avec une épée, ensuite avec des cloux sur une croix», – et cela sans qu'elle ressente aucune douleur (11). L'auteur souligne que tout cela a été vérifié par des milliers de témoins⁸¹.

L'auteur du *Mémoire* continue en précisant que, lors des sessions de crucifixion de 1758-1760, Rachel et deux autres sœurs d'entre les accusées se faisaient clouer les pieds et les mains sur des croix (posées par terre ou contre un mur). Cependant, aucune d'entre elles n'a été blessée : typiquement, dès le moment où les sœurs ont été détachées de la croix, elles pouvaient marcher aisément, sans ressentir la moindre douleur (12-13). En faisant écho à des justifications avancées par des apologistes plus anciens comme Saint-Jean et Jean-Baptiste Poncet Désessarts (1688-1762) (dans des textes qui prédatent la répudiation par Poncet des grands secours dans les années 1740⁸²), l'auteur prétend que La Barre, en appor-

80. *Mémoire à consulter, en consultation de plusieurs des Mrs. Les Avocats au Parlement de Paris sur le procès criminel qui s'instruit à la Tournelle, contre M. Pierre de la Barre*, Paris, Knapen, 1761, p. 28. Ce *Mémoire* figure dans la bibliographie exhaustive des écrits de Le Paige, préparée par Maire (*De la cause de Dieu à la cause de la nation*, *op. cit.*, p. 688).

81. «Des milliers de témoins ont vû ces étonnans secours, pendant les deux ans, que la Police de Paris a permis, ou toléré le concours des personnes, qui vouloient s'assurer par leurs propres yeux, d'un phénomène si nouveau, et si capable par lui-même d'exciter leur curiosité; des personnes de tous les Ordres, des Grands, des Princes en ont été témoins» (*Mémoire à consulter*, *op. cit.*, p. 11).

82. Joseph Dedieu, «L'agonie du jansénisme (1715-1790)», *op. cit.*, p. 206-207.

tant des secours, n'a rien fait de différent qu'un médecin ou un chirurgien auquel on demande de soigner une personne souffrante (20). Il évoque également la crucifixion de Jésus Christ, la décrivant comme un « prodige » qui a donné aux Juifs « une preuve sensible et palpable » que Jésus était le vrai Messie ; comme il le remarque, de nombreux saints « ont eû la dévotion d'imiter [ce] crucifiement [...] très-volontairement » (21). L'agent qui pousse les gens à se faire crucifier, ajoute-t-il, ne peut pas provenir de la nature, malgré les efforts des « Naturalistes » à attribuer ce comportement à une imagination surchauffée ; cet agent ne pourrait pas être le diable non plus, quoi qu'en disent certains théologiens anti-secouristes⁸³. La dernière partie de ce *Mémoire* exprime l'opinion collective des avocats cosignataires selon laquelle La Barre et les sœurs n'ont rien fait qui implique la magie, la tromperie ou le fanatisme (des arguments qui avaient été avancés contre le mouvement convulsionnaire depuis les années 1730) : les opérations violentes accomplies au nom des secours sont extraordinaires mais authentiques⁸⁴.

Le *Mémoire* indique très précisément que 1758, trois ans avant la rédaction de ce texte, était l'année durant laquelle le groupe de La Barre a rajouté les crucifixions à leurs pratiques des grands secours (7). Il situe également les activités de ce groupe très précisément en relation avec les problèmes qui ont été présentés devant le Parlement de Paris au cours des années 1730 mais qui sont restés irrésolus : l'« appel comme d'abus » du mandement que Vintimille publie en 1731, qui interdisait aux gens d'évoquer M. de Pâris (2) ; les trois *Requêtes* qui ont été présentées au Parlement en 1735 « & dont le Parlement est encore actuellement saisi » (4) ; et les événements qui ont commencé vingt-sept ans plus tôt, lorsque le Parlement « a pris connaissance de ce surprenant événement » (6). En d'autres termes, l'auteur du *Mémoire* instrumentalise la défense de La Barre et de ses sœurs pour ranimer la tentative ralentie du parti janséniste de faire résoudre la question de l'*Unigenitus* par le Parlement en faveur des

83. Ceci pourrait faire allusion au bénédictin Dom Louis-Bernard La Taste, qui attribuait les convulsions au diable, dès 1733 (B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, *op. cit.*, p. 277, 342 N. et *passim*).

84. « Serait-ce fanatisme, d'être accablé de coups, percé d'épée ou de cloux, sans en être tué, ni même blessé ? Le fanatisme en tout cas ne serait pas contagieux, et ne mériterait pas qu'on s'en allarmât. Car personne ne sera tenté, de se faire assommer et crucifier de gaité de cœur. On ne peut donc trop le répéter ; c'est à l'Agent surnaturel seul, qu'on peut s'en prendre, de ces souffrances, de la nature extraordinaire du remède, et de son effet plus extraordinaire encore » (*Mémoire à consulter*, *op. cit.*, p. 26).

appelants, et à renverser les répudiations publiques du mouvement convulsionnaire qui ont eu lieu en 1735⁸⁵.

Cette défense fut sans succès : le 5 mai 1761, quatre jours après la date de la signature du *Mémoire*, La Barre fut condamné à l'exil pour avoir tenu des assemblées interdites, tandis que ses co-accusées, les sœurs convulsionnaires Rachel, Magdeleine, Félicité et Marie, furent condamnées à trois ans de prison. La publication du *Mémoire* fut réprimée par le même arrêt qui annonçait ces peines⁸⁶. Cependant, certains des arguments résonnaient ailleurs : notamment, dans la *Lettre à un ami sur un écrit intitulé sur la destruction des Jésuites*, dont l'auteur a évoqué le cas de La Barre afin de réfuter la critique que Jean d'Alembert (1717-1783) avait récemment faite des arguments surnaturels défendus par les convulsionnaires⁸⁷.

CONCLUSION

Des coups méticuleusement énumérés portés sur les convulsionnaires à l'étrange bourrelet porté par Rachel, des phénomènes physiques sont au centre de la mise-en-scène et de la réception des grands secours que Rachel, Françoise et leurs consœurs religieuses ont reçus aux assemblées parisiennes entre 1758 et 1760⁸⁸. L'expression corporelle de la foi était clairement fondamentale pour le culte à Saint-Médard dès son commencement : c'était un élément clé non seulement des convulsions et des guérisons miraculeuses éprouvées par ses adhérents, mais aussi de l'image sainte que les hagiographes ont créée du diacre François de Pâris qui, lui-même, pratiquait l'auto-mortification et d'autres gestes austères suite à sa retraite au faubourg Saint-Marcel pendant la dernière décennie de sa vie⁸⁹. Comme Pâris, les convulsionnaires qui ont éprouvé les grands secours

85. B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, op. cit., p. 320-351.

86. *Arrêt de la cour du Parlement, qui condamne Pierre de la Barre [...] du 5 mai 1761*, Angers, impr. De A. J. Jahier, 1761.

87. [Louis Guidi ou Louis-Adrien Le Paige], *Lettre à un ami sur un écrit intitulé sur la destruction des Jésuites*, s.l., 1765, p. 47-48.

88. Pour une perspective plus large sur le «religious embodiment» à l'époque prémoderne, voir Xenia von Tippelskirch, «Introduction. Corporeality and Early Modern Religious Dissent», in Elisabeth Fischer et Xenia von Tippelskirch (éds.), *Bodies In Early Modern Religious Dissent: Naked, Veiled, Vilified, Worshipped*, London et New York, Routledge, 2021, p. 3-24.

89. B. Robert Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, op. cit., p. 84-89.

semblaient adhérer profondément à une position religieuse qui considérait la douleur et la souffrance comme étant sacrées, rédemptrices. Cependant, ceux qui participaient à ces mortifications physiques extrêmes infligeaient ou s'infligeaient également des blessures comme un moyen de protester contre leurs ennemis et persécuteurs. Dès les années 1760, au lendemain de l'exil de l'ordre jésuite de la France, les défenseurs de l'Œuvre des convulsions ont commencé à considérer un autre groupe comme leur adversaire principal : les philosophes associés avec les Lumières⁹⁰.

Il est difficile de savoir avec certitude si les grands secours violents menés par les groupes de La Barre et Cottu avaient pour objectif de servir la bataille plus grande contre la philosophie que les pro-secouristes comme Le Paige, Guidi, et Pinault mettaient en œuvre sous d'autres formes⁹¹. Quoi qu'il en soit, les assemblées organisées par ces groupes en 1759-1760 ont été instrumentalisées par les auteurs des deux camps de cette bataille. Pour ne donner qu'un seul exemple des tactiques des philosophes, Grimm et son co-éditeur Denis Diderot (1713-1784) ont fait tout ce qu'ils ont pu pour persuader La Condamine et Dudoyer à consentir à la publication de leurs rapports sur les crucifixions parisiennes dans la *Correspondance littéraire*. Ils ont ensuite encadré ces rapports par des résumés des critiques malicieuses que Voltaire (1694-1778) avait récemment rédigées des écrits d'anti-philosophes jansénistes comme Abraham de Chaumeix (1730-1790), un critique de l'*Encyclopédie* que Voltaire a ridiculisé en faisant circuler une rumeur selon laquelle Chaumeix s'est fait crucifier lui-même par zèle pour le culte de Saint-Médard⁹².

Le lien entre l'extase religieuse et la douleur, ou bien entre l'extase et l'insensibilité à la douleur, a joué un rôle important dans les réflexions théoriques plus tardives sur le mouvement convulsionnaire, tout particulièrement dans les domaines de la médecine et la psychiatrie du XIX^e siècle. Cependant, il est important de se rappeler que la mise-en-scène de la douleur et de la souffrance a des enjeux esthétiques aussi : elle implique deux corps « blessés » ou affectés, celui de la personne qui éprouve et

90. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, op. cit., p. 520-521.

91. Voir [Pierre-Olivier Pinault], *La Nouvelle Philosophie dévoilée, et pleinement convaincue de Lèse-Majesté divine et humaine au premier chef*, Paris, 1770.

92. Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*, op. cit., vol. 6, p. 98-101 ; vol. 7, p. 110-11 ; voir Anne C. Vila, « The Convulsionnaires, Palissot, and the Philosophical Battles of 1760 », *Studies in Eighteenth-Century Culture*, n° 48, 2019, p. 227-243.

représente la souffrance, et celui de la personne «who watches the suffering of others»⁹³. Le corps affecté du spectateur jouait un rôle majeur dans les défenses ainsi que les réfutations des grands secours ou «secours meurtriers» au cours du XVIII^e siècle. Le goût pour l'étonnement déchirant était à la mode dans les spectacles laïques à cette époque en France – de même que «l'amour du merveilleux», une fascination qui était à la fois critiquée et exploitée⁹⁴. Certains observateurs laïques des crucifixions convulsionnaires à Paris ont sans doute été attirés par le plaisir étrangement stimulant suscité par le spectacle de la douleur, un phénomène analysé par les théoriciens du sublime comme Edmund Burke (1729-1797) et Diderot. En effet, parmi les nombreuses marques que les convulsionnaires ont laissées sur la culture et la pensée, la plus tenace est peut-être la fascination esthétique avec les sensations extrêmes qu'ils ont à la fois incarnée et mobilisée pour promouvoir leur cause.

93. Tomas Macsotay, Cornelis van der Haven et Karel Vanhaesebrouck (éds.), *The Hurt(ful) Body Performing and Beholding Pain, 1600-1800*, Manchester, Manchester University Press, 2017, p. 4.

94. Simon Schaffer, «Natural Philosophy and Public Spectacle in the Eighteenth Century», *History of Science*, n° 21(1), 1983, p. 1-43.

La douleur, entre le naturel et le surnaturel

L'expérience de la souffrance dans les miracles de guérison à Saint-Médard

Eva YAMPOLSKY

LES SYMPTÔMES DES MIRACLES DE GUÉRISON

Les guérisons miraculeuses à Saint-Médard ont fait controverse durant la première moitié du XVIII^e siècle, autant sur le plan théologique qu'au niveau de l'expérience personnelle des miraculés. Cette étude analyse le statut, l'expérience et les débats médico-théologiques autour des convulsions et de la douleur surnaturelles qui accompagnent ces guérisons miraculeuses. Non seulement ces guérisons sont investies par les jansénistes et rejetées pour cette même raison par les opposants religieux et politiques de ce mouvement catholique, mais elles introduisent à mon sens un nouveau modèle de miracles, qui va à l'encontre du dogme et de la tradition théologiques. En effet, les miracles de guérison, opérés par l'intercession du diacre janséniste François de Pâris, dès sa mort en 1727, redéfinissent les procédés officiels du miracle par lesquels le religieux et le médical sont imbriqués plus que jamais.

À partir de la question de la douleur, et de ses différents niveaux de réalité, décrite dans les récits de miraculés et dans des textes théologiques et médicaux, j'examinerai les liens entre le naturel et le surnaturel, entre le médical et le religieux au XVIII^e siècle. Comme j'essayerai de le montrer, il s'agit d'une rhétorique de la douleur, qui ne peut émerger que des récits de malades, de leurs propres témoignages, dans lesquels ces malades parviennent à représenter l'inconnaissable, l'extraordinaire, ou le surnaturel. Plus précisément, j'analyserai, d'un côté, les deux niveaux ou réalités qualitatives de la douleur (naturelle et surnaturelle) et, de l'autre côté, le discours des malades sur la douleur qui est fondamental pour accéder à cette expérience spécifique.

Dans ce contexte, le miracle n'est ni immédiat, ni parfait, mais il constitue un processus lent, ce qu'Albrecht Burkardt remarque également dans de nombreux cas de guérison miraculeuse au XVII^e siècle¹. Ce processus est ponctué par des «effets secondaires», principalement les convulsions guérissantes et la douleur «extraordinaire». À la différence de la douleur produite par la maladie ou par les traitements naturels, et les convulsions qui résultent dans certains cas d'une maladie des nerfs, la douleur et les convulsions surnaturelles sont investies, valorisées, voire recherchées par les malades eux-mêmes, qu'ils parviennent à *déclencher* par le contact avec les reliques. Les reliques de Paris, principalement la terre de son tombeau et l'eau du puits situé près du bâtiment où il a vécu – indéfiniment renouvelables toutes les deux –, sont investies elles aussi dans une logique thérapeutique, voire même pharmacologique. Déjà au début du XVII^e siècle, les laïcs perçoivent les reliques «quasi-mment comme un médicament» et qu'ils comparent aux remèdes naturels². Or, chez les miraculés convulsionnaires, au début du XVIII^e siècle, il s'agit d'une véritable alchimie entre les remèdes naturels et les remèdes surnaturels, que j'appellerai des *pharmareliques*³. On les boit en forme de tisane, on en fait des baumes et des pansements, on les combine aussi avec des remèdes naturels⁴. Et surtout on en fait un usage régulier, au cours duquel le malade observe l'amélioration de son état, jusqu'à la guérison miraculeuse, plus ou moins parfaite. Ici, la guérison miraculeuse n'est pas un événement qui surprend, qui transforme immédiatement, mais elle est subie, éprouvée comme une souffrance et justifiée comme une épreuve de la foi. Mais elle devient également une activité, qui exige un engagement de la part du malade et de son entourage. La guérison miraculeuse fait ainsi l'objet d'observation, de manipulation, et ultimement de récit. Et c'est à partir de ces récits que j'aimerais

1. Albrecht Burkardt, *Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e siècle en France*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 235.

2. *Ibid.*, 431.

3. Je me permets de renvoyer à l'article dans lequel j'examine les usages pharmacologiques des reliques dans ce même contexte : Eva Yampolsky, «Les *pharmareliques*, entre le naturel et le surnaturel. Le récit des malades dans les miracles de guérison au XVIII^e siècle en France», *Archives des sciences sociales des religions*, n° 203, 2023, p. 91-115. Sur le pouvoir thérapeutique des reliques, voir également Serge Margel, «La puissance thérapeutique des reliques. La médecine, la religion et le miracle de la sainte Épine», in Serge Margel, *Les écritures du savoir. Le discours philosophique devant la question du religieux*, Paris, Beauchesne, 2020, p. 239-261.

4. Catherine-Laurence Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophétie à Paris au VIII^e siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1985, p. 68-69.

examiner le rôle de la douleur dans le processus de guérison miraculeuse des Convulsionnaires de Saint-Médard.

La douleur surnaturelle

Si les convulsions guérissantes font la spécificité des miracles de Saint-Médard, et qui donnent même son nom au mouvement des Convulsionnaires, la douleur surnaturelle, quant à elle, en est un phénomène tout aussi permanent et fondamental. Comme Catherine Maire le montre, à partir d'une analyse des *Recueils des miracles*⁵, «près de soixante-dix malades ressentent des douleurs très fortes qu'ils considèrent comme le moment crucial, l'amorce du rétablissement des humeurs selon la compréhension médicale en vigueur dont ils ont intégré la leçon», mais aussi comme «la preuve même de l'intervention divine»⁶. On peut citer l'article «Douleur» du médecin Renaudin, qui revient sur l'affaire un siècle plus tard, pour le *Dictionnaire des sciences médicales* de Panckoucke, paru en 1814:

Une forte contention d'esprit, une méditation profonde, le délire, la démence, peuvent suspendre l'action des organes sentans externes, et empêcher la perception de la douleur: c'est ainsi que les convulsionnaires de Saint-Médard ont pu souvent étonner les imaginations faibles, de leurs coups d'épée et de bûche, qu'ils appelaient ascétiquement des *consolations* [...] ⁷.

Nul besoin d'attendre le XIX^e siècle et la naissance de la psychiatrie pour avoir des explications purement naturalistes de ces phénomènes, car le médecin janséniste Philippe Hecquet lui-même attribue ces convulsions guérissantes aux maladies des nerfs et tout particulièrement à l'hystérie⁸.

5. *Recueil des miracles opérés au tombeau de M. de Paris diacre* (s.l. 1732-1735) ; nouvelle édition (Utrecht 1733-1736).

6. Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, p. 280-281.

7. Renaudin, «Douleur», in *Dictionnaire des sciences médicales*, Paris, Panckoucke, t. 10, 1814, p. 233-234.

8. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions, démontré par la physique, par l'histoire naturelle, & par les événemens de cette Œuvre*, Soleure, Andreas Gymnicus, 1733, repris dans Philippe Hecquet, *Le Naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire* (1733), édition critique et introduction par Serge Margel, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2023. Sur Hecquet, voir Serge Margel, «Philippe Hecquet et l'érotisme des femmes convulsionnaires. Étude sur les relations réciproques du physique et du moral», in Philippe Hecquet, *Le Naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire* (1733), *op. cit.*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2023, p. 5-82. Cf. Jan Goldstein, «“Moral Contagion” : A Professional Ideology of Medicine and Psychiatry in Eighteenth and Nineteenth-Century France», Gerald L. Geison (éd.), *Professions and the French State, 1700-1900*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, p. 181-222.

Les Convulsionnaires de Saint-Médard sont autant un mouvement de convulsions surnaturelles qu'une épreuve de la douleur extraordinaire, que les médecins et les aliénistes du XIX^e siècle réinterpréteront comme une insensibilité des aliénés aux sensations douloureuses, tout comme ils le font pour les possédées des XVI^e et XVII^e siècles et leurs marques du diable⁹. Cette capacité de supporter la douleur extraordinaire ira jusqu'aux *secours meurtriers*, que certains miraculés éprouvent et qui apportent d'autant plus de matière à critiquer de la part des opposants des jansénistes et des Convulsionnaires miraculés¹⁰. Il s'agit de gestes violents, notamment d'innombrables coups de bûches, de tiraillement du corps, parfois même de crucifixion, par lesquels le corps des malades est «meurtri», tout en apportant du soulagement et de la consolation, selon les récits mêmes de ces «secourues». On peut citer la description que Jeanne Marthe Legrand, guérie miraculeusement le 1^{er} septembre 1734, en donne dans sa relation :

Je tombais d'abord évanouie, ensuite une douleur excessive et inconcevable me faisait jeter des grands cris, et roulait depuis la tête jusqu'aux pieds, en sorte que pour l'arrêter aux endroits où elle était, il fallait des secours jusqu'à présent inouïs, et si terribles, que j'en passerai le récit qui vous ferait frémir. Il me suffit de vous dire Monseigneur que ces secours meurtriers qui auraient dans un seul jour ôté la vie à l'homme le plus robuste et le plus fort ne me faisaient aucun mal, au contraire me faisaient beaucoup de bien, arrêtaient la douleur, et étaient les seuls qui me pouvaient soulager; c'est ce que l'on ne pouvait comprendre étant petite, maigre, et d'une complexion très faible et délicate¹¹.

À la différence des siècles précédents où «le mal et la douleur ne font qu'un» et «s'oppose[nt] le plus vigoureusement aux forces du sacré»,

9. Voir également Jean-Etienne-Dominique Esquirol, «Démonomanie», in *Dictionnaire des sciences médicales*, t. 8, Paris, Panckoucke, 1814, p. 294-318. Dans cet article, le célèbre aliéniste explique les marques du diable chez les possédées et plus précisément l'insensibilité à la douleur par un dérangement du système nerveux et des effets de l'aliénation mentale.

10. À ce propos, je renvoie à l'étude d'Anne C. Vila dans cet ouvrage, ainsi qu'à son article «Shaking Up the Enlightenment: Jansenist Convulsionnaires and Their Witnesses in Mid-Eighteenth-Century Paris», *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n° 41, 2021, p. 9-37. Sur les secours meurtriers, voir également Robert B. Kreiser, *Miracles, Convulsions and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century France*, Princeton, Princeton University Press, 1978, spéc. p. 259-275 ; Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, op. cit., spéc. p. 125-127 ; Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, op. cit., spéc. p. 291-304 ; Brian E. Strayer, *Suffering Saints. Jansenists and Convulsionnaires in France, 1640-1799*, Brighton, Sussex Academic Press, 2008, spéc. p. 266-282 ; Françoise de Noirefontaine, «Une convulsionnaire janséniste de l'Hôtel-Dieu de Paris: la sœur de Sainte-Brigide (1741-1748)», in Monique Cottret and Caroline Galland (éds.), *Croire ou ne pas croire*, Paris, Kimé, 2013, p. 119-137 ; Serge Maury, *Une secte janséniste convulsionnaire sous la Révolution française. Les Farenistes (1783-1805)*, Paris, L'Harmattan, 2019.

11. Archives Convulsionnaires 152, Bibliothèque de la Société de Port-Royal, Paris. Toutes les références à ce fonds d'archives seront désormais indiquées par AC, suivi du numéro de la côte.

comme l'écrit Burkardt, le soulagement *par* la douleur devient un élément déterminant dans les miracles à Saint-Médard¹². En effet, la douleur surnaturelle qui soulage est présente dans de nombreux récits de miracles des Convulsionnaires, sans pour autant qu'il s'agisse de secours meurtriers «classiques». Il s'agira ici d'analyser la fonction de cette douleur guérissante, qui apaise et annonce la guérison miraculeuse à venir.

C'est souvent la douleur par contact avec les reliques qui conduit aux convulsions guérissantes. Ce procédé et ce lien entre douleur et convulsion sont décrits autant par les miraculés que par les médecins théoriciens du système nerveux, comme Thomas Willis et Jean Chastelain. Selon Willis justement et comme Roselyne Rey le résume, la douleur parvient au cerveau, puis elle est communiquée au cervelet, «dont les esprits animaux troublés déclenchent, à notre insu, des modifications du pouls et de la respiration, des spasmes des viscères, des mouvements convulsifs, etc.»¹³. Jean Chastelain décrit un processus inverse par lequel :

La douleur survient aux parties qui sont en convulsion, lorsque le sang, & les esprits y causent une trop grande tension par leur fermentation, ou par leur abondance, ou par tous les deux ensemble¹⁴.

Il précise plus loin que l'*irritation* – concept de Francis Glisson, repris par Haller, qui définit la force des fibres nerveuses – peut produire autant de la douleur sans convulsions, que des convulsions sans douleur, selon les parties sensibles affectées¹⁵. À la différence des convulsions surnaturelles – spectaculaires et témoignées par de nombreuses personnes – que les malades identifient tout de suite comme étant une manifestation du miracle en train de s'opérer, la cause de la douleur reste plus difficile pour le malade à discerner, entre celle qui accompagne leur maladie ou leurs traitements, d'un côté, et celle qui est produite par le contact avec les reliques, et qui est un signe du processus miraculeux, de l'autre.

À partir des récits de miraculés du mouvement Convulsionnaire, j'analyserai en premier lieu la typologie de la douleur : le lieu, l'intensité, la durée, la cause naturelle ou surnaturelle de la douleur. Ensuite, j'examinerai

12. Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, op. cit., p. 278.

13. Voir Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, Paris, La Découverte, 1993, p. 98-99, qui résume Thomas Willis, *Cerebri Anatome, nervorumque descriptio et usus*, Amsterdam, Commelinus, 1664, p. 120.

14. Jean Chastelain, *Traité des convulsions et des mouvemens convulsifs, qu'on appelle à présent vapeurs*, Paris, chez J. Anisson, 1691, p. 25-26.

15. *Ibid.*, p. 135-136.

la manière selon laquelle les malades eux-mêmes parlent de leur douleur. Comme l'affirme Roselyne Rey, «[à] la différence de tous les autres signes, la douleur requiert la parole et les explications du malade»¹⁶. En ce sens, le médecin dépend du récit du malade, pour accéder à l'expérience de la douleur, pour la localiser, pour estimer son intensité et sa durée, pour poser un diagnostic et décider des meilleurs traitements à proposer à son patient. En effet, il s'agit d'une *rhétorique de la douleur*, entre langage ordinaire et savoir médical. Or, dans le cas des Convulsionnaires de Saint-Médard, il y va non seulement de douleur naturelle, mais aussi de douleur surnaturelle, qui guérit, ou du moins qui fait partie du processus de guérison miraculeuse. Qu'est-ce que le récit du miraculé révèle d'une douleur surnaturelle, qui reste par principe inconnaissable, indicible et extraordinaire? Quel rapport cette douleur a-t-elle avec le savoir médical et l'expérience ordinaire de la douleur naturelle? Comment parler de cette douleur, la nommer, la décrire, la partager? Enfin, quelle fonction cette description de la douleur surnaturelle a-t-elle dans un récit de miracle, et quel rôle joue-t-elle dans le miracle lui-même?

Témoigner de sa douleur

Je partirai des récits manuscrits des miraculés du fonds des *Archives du mouvement convulsionnaire*, conservés à la Bibliothèque de la Société de Port-Royal à Paris, dont une grande partie a été publiée dans les dix *Recueils des miracles*¹⁷. Chacun de ces récits a été dicté puis signé par le malade lui-même et passé devant notaire. Dans quelques cas rares, c'est le miraculé lui-même qui le rédige. Les récits de malades sont accompagnés de témoignages de proches, mais aussi de médecins et de chirurgiens. Ils suivent tous la même forme narrative : la présentation brève du miraculé, de sa maladie et de son futur miracle, suivie de deux parties principales et relativement égales dans le détail, d'abord la maladie et les traitements médicaux, puis le *processus de guérison*. En effet, la guérison miraculeuse à

16. Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, op. cit., p. 119.

17. Je renvoie aux dix recueils en trois volumes, réunissant 116 cas de miracles, survenus entre 1727 et 1736, *Recueil des miracles opérés au tombeau de M. de Paris diacre*, publié d'abord entre 1732 et 1735 (s.l.); puis à Utrecht, en 1733 (vol. 1), en 1734 (vol. 2), et en 1736 (vol. 3). Sur la constitution de ces *Recueils*, voir Michèle Bokobza Kahan, *Témoigner des miracles au siècle des Lumières. Récits et discours de Saint-Médard*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

Saint-Médard n'est ni immédiate ni parfaite, mais un processus, qui peut durer d'une neuvaine à plusieurs mois. Ce processus long et l'observation minutieuse du « traitement » surnaturel rapportée par le malade aboutissent ainsi à une symétrie entre ces deux parties du récit. Le récit du miracle est donc un récit de la douleur dans toute sa complexité, le témoignage d'une vie de souffrance aussi des individus singuliers et des strates populaires de la société du XVIII^e siècle¹⁸.

On peut relever plusieurs différences entre les récits de miracles contenus dans les *Archives du mouvement convulsionnaire* et dans les *Recueils des miracles*. Les *Archives* contiennent 183 cas (de 1727 à 1799), à la différence des 116 cas réunis dans les *Recueils*. Je me concentre ici surtout sur 165 cas de miracles opérés entre 1727 et 1737, qui correspondent aux dates des cas publiés dans ces *Recueils*. Si la majorité des cas est partagée entre ces deux sources, on retrouve des cas uniques à chacune d'elles. Se pose alors la question du choix de cas pour la publication. En effet, certains récits détaillés dans les *Archives* ne sont pas retenus pour la publication, tandis que d'autres plus sommaires le sont. On peut avancer plusieurs hypothèses : la non-conformité de la procédure, le manque d'informations et de témoignages, ou encore la présence de pathologies traditionnellement compromettantes voire exclues dans la validation des miracles, notamment les troubles de l'esprit. Bien que le mouvement des Convulsionnaires de Saint-Médard ait souvent été rapporté à des femmes, la proportion entre les hommes et les femmes dans les *Recueils des miracles* est relativement égale, 40% des cas concernant des hommes. Cependant, cette proportion se déséquilibre dans les 165 cas des *Archives*, où les hommes ne représentent que 25% des cas. Outre les maladies spécifiquement genrées, on constate peu de différence entre les hommes et les femmes dans la description de leur expérience de la maladie, du traitement naturel, du processus miraculeux, mais aussi dans le discours même des miraculés. Les maladies représentées dans ces sources sont très nombreuses et variées, bien qu'il soit difficile de faire une comparaison nosologique directe avec nos connaissances et nos critères actuels¹⁹.

18. À ce propos, voir Arlette Farge, *La déchirure. Souffrance et déliaison sociale au XVIII^e siècle*, Montrouge, Bayard, 2013, spéc. p. 10. Sur l'expérience de la maladie et de la souffrance dans les récits de miracles, voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, op. cit., spéc. le chapitre 5 (« Vivre le mal »), p. 261-336.

19. Catherine Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, op. cit., p. 90.

Néanmoins, le défilé de ces affections innombrables donne une bonne compréhension des grandes catégories de maladies, presque toutes somatiques, dont ces malades souffraient, et du processus pathologique de surenchère auquel ils étaient soumis. En voici une liste non-exhaustive :

- | | |
|--|--------------------------------------|
| – Asthme | – Tumeurs |
| – Problèmes de motricité | – Fistules, abcès fistuleux |
| – Blessures et autres accidents | – Galle |
| – Enflure de l'estomac | – Teigne |
| – Ulcères | – Douleurs |
| – Mal de tête, migraines | – Descente de la matrice |
| – Menstrues compliquées | – Cancer |
| – Toux convulsive ou violente | – Rétention d'urine |
| – Sourd et muet | – Corps enflé |
| – Cécité, diverses affections des yeux | – Squirre |
| – Vapeurs | – Membres estropiés |
| – Goutte sciatique | – Convulsions |
| – Apoplexie | – Oppression de la poitrine |
| – Paralyse | – Écrouelles |
| – Hydropisie | – Coliques (« colique de plomb ») |
| – Gangrène | – Scorbut |
| – Petite vérole | – Brûlures |
| – Faiblesse des nerfs | – Ankylose |
| – Rhumatisme | – Humeur scrofuleuse |
| – Vomissements de longue durée | – Jambes nouées, retournées, contre- |
| – Mal caduc (épilepsie) | faîtes |
| – Dysenterie, dévoiement | |

Dans la plupart des cas, cependant, un accident ou une maladie en amène une autre, dans un processus de surenchère, accompagné de divers traitements, jusqu'à un état de santé qui poussent souvent les médecins et les chirurgiens à déclarer leur patient comme incurable et à l'abandonner. Dans beaucoup d'autres cas, c'est le malade lui-même qui décide d'abandonner les nombreux traitements, parfois douloureux et coûteux, en faveur d'un miracle. Dans d'autres cas encore, c'est le hasard d'une rencontre avec une personne inconnue et non-nommée, qui parle des miracles à Saint-Médard ou amène même des reliques, qui pousse le malade à décider de passer du traitement naturel à la guérison surnaturelle. Enfin, parfois l'usage des remèdes naturels et des reliques se chevauchent, sans produire aucun effet bénéfique, ce qui amène le malade à se décider entre les deux procédés en faveur du miracle.

Miracles par degrés

La première partie du récit des miraculés présente un long processus de souffrance et d'aggravation de l'état de santé, accompagné de traitements par différents types de soignants : des médecins, des chirurgiens et des apothicaires, mais aussi des guérisseurs, des ecclésiastiques, des charlatans, des personnes charitables qui élaborent leurs propres remèdes, et même dans un cas un rôtiisseur de viande nommé Guerin, qui a la réputation de celui qui sait bien raccommoder les fractures²⁰. Il s'agit d'une histoire de douleur et de souffrance, que les malades décrivent en grands détails, produites par leurs affections somatiques, mais aussi par certains traitements médicaux. Comme on le verra, la description de la douleur par les malades suit des procédés rhétoriques précis qui mettent en valeur son intensité, sa localité, sa durée aussi. Mais c'est également par cette rhétorique de la douleur que l'on parvient à mieux comprendre la distinction que les miraculés font entre la douleur naturelle, ordinaire et bien connue d'eux parfois durant des années entières, et la douleur surnaturelle comme signe du processus miraculeux.

Tout comme les maladies elles-mêmes, la douleur qui les accompagne transforme la vie des malades, les empêchant dans certains cas de dormir et de travailler. Souvent, la douleur localisée dans un endroit affecté dégénère et atteint d'autres parties du corps. C'est le cas de François Bingant, orfèvre joaillier, guéri miraculeusement le 22 novembre 1731. En 1724, explique-t-il, «je me sentis subitement attaqué de violentes douleurs depuis le paleron²¹ de l'épaule droite et dans tout le bras jusqu'au bout des doigts»²². Il souffre ensuite «des douleurs immenses» dans sa main droite. En 1729, il ressent de grandes douleurs dans la poitrine. Marie Arneau, quant à elle, sourde depuis 30 ans et guérie en 1732, souffre d'un grand mal de tête²³. Jeanne Augier est guérie en janvier 1732 d'une suite de maladies : d'une surdité qu'elle a depuis son enfance, puis d'affections causées par une chute d'une échelle, tombant sur son sein gauche. Un an après cet accident, «il lui prit un mal de tête très violent» accompagné de fièvre. En mai 1731, le mal de tête et la surdité augmentent, auxquels les

20. AC 93, le cas de Marie Louise Tinet, guérie le 27 juillet 1731.

21. Chez l'humain, il s'agit du muscle deltoïde, l'un des muscles de l'épaule.

22. AC 27.

23. AC 100.

remèdes (principalement les saignées, les purgations, et le quinquina) n'apportent aucun soulagement, ce qui la décide d'aller à Saint-Médard.

Dans de nombreux cas, il s'agit de récits qui racontent une vie de malheur, de souffrance et de maladies, mais aussi de traitements souvent peu efficaces et parfois douloureux. Ceci est le cas de Marie Estiennette Ancelin, guérie le 14 mai 1734²⁴, après 32 ans de souffrance causée notamment par la douleur de sciatique et d'innombrables traitements, décrits en grand détail, qu'elle combine ensuite avec des neuvaines et l'usage des reliques, avant de se fier entièrement à Dieu et d'obtenir enfin un miracle de guérison. Comme Ancelin l'affirme elle-même, la douleur motive la confiance et l'espoir dans le pouvoir de Dieu, et devient d'une certaine manière la mesure de la foi.

Dans la plupart des cas, le moment où le malade considère se tourner vers Dieu – en espérant obtenir un miracle de guérison, même s'il continue encore les soins naturels – marque un tournant dans la perception de la douleur et le sens qu'on lui donne²⁵. Plus précisément, les malades considèrent et éprouvent leur douleur comme une étape fondamentale dans le processus de guérison miraculeuse. Il s'agit d'un *topos* parmi les miraculés convulsionnaires – par lequel la douleur se transforme et acquiert un nouveau sens et un nouveau statut –, mais aussi parmi certains théologiens de l'époque. Comme l'auteur des *Réflexions sur les miracles que Dieu opère au tombeau de M. de Pâris* l'affirme, et qui sont attribuées à l'abbé janséniste d'Étemare :

Dieu fait souffrir d'excessives douleurs à ceux qu'il veut guérir ; mais il leur donne en même-tems la force & le courage de les soutenir. Je ne sçai quels charmes les retient sur cette tombe. C'est un lit de douleur, & ils ne s'en retirent qu'avec peine. Ils vont à cette espèce de martyr avec un air guai & content. La violence des convulsions trouble pour quelque tems la sérénité de leur visage ; mais bientôt après la joie reparait, & l'air de gaité qu'ils avaient allant au tombeau les accompagne encore lorsqu'ils en reviennent²⁶.

Cette valorisation de la douleur s'inscrit dans une tradition religieuse et ascétique beaucoup plus ancienne, selon laquelle la guérison de l'âme

24. AC 143.

25. Voir à ce propos Bokobza Kahan, *Témoigner des miracles au siècle des Lumières*, op. cit., p. 261-276.

26. Anonyme [attribué à l'abbé d'Étemare], *Réflexions sur les miracles que Dieu opère au tombeau de M. de Pâris*, s.l.n.d. [1731], p. 3-4 (AC 190). Cf. Jean-Robert Armogathe, «A propos des miracles de Saint-Médard : les preuves de Carré de Montgeron et le positivisme des Lumières», *Revue de l'histoire des religions*, n° 180/2, 1971, p. 135-160.

passé justement par la douleur et la pénitence, qu'on appelle aussi la *contrition*. Dans la plupart des cas, le malade demande à Dieu d'abord la guérison de son âme, puis de son corps. Or, la douleur et les convulsions éprouvées par les malades à Saint-Médard deviennent un objet de controverse et de débats théologiques, car ces phénomènes contredisent les règles traditionnelles des miracles, notamment leur immédiateté et l'absence des signes comme la douleur justement. Les convulsionnaires, par leurs témoignages détaillés et leurs auto-observations minutieuses, ainsi que certains théologiens jansénistes défendant ces miracles, déjouent les critères ecclésiastiques et les mettent à l'épreuve de leur propre tradition.

Dans un pamphlet intitulé *Dissertation où l'on montre que des miracles operez par degrez, ou accompagnez de douleurs, n'en sont pas moins de vrais miracles, & ont été regardez comme tels dans l'antiquité*²⁷, paru en 1731, l'auteur anonyme (probablement l'abbé Fouillou) avance comme contre-argument des cas de miracles accompagnés de douleur et opérés progressivement. Il cite de nombreux exemples donnés par Grégoire de Tours (VI^e siècle), au sujet des miracles opérés par Saint Martin, qui affirme lui-même dans ses *Septem libri miraculorum*: «J'y trouve des guérisons remarquables, précédées & accompagnées de douleurs très vives»²⁸. Dans un cas, Grégoire de Tours parle d'une guérison accompagnée de douleur insupportable, ou de «*dolor intolerabilis*»²⁹. Dans un autre cas, une fille paralytique, qui s'allonge pendant trois mois devant le tombeau de Saint Martin, «se mit à crier & à pleurer, disant qu'elle était comme à la torture, *indicans se torqueri*»³⁰. L'auteur de cette *Dissertation* se réfère encore aux médecins, notamment à Paolo Zacchia et ses *Quaestiones medico-legales* – qui lui-même se réfère à la *Rota*, ou le tribunal de l'Église catholique romaine –, et selon lequel: «la douleur qui se fait sentir dans la guérison de certaines maladies, ne donne point atteinte au miracle»³¹.

Or, les malades eux-mêmes, dans leur expérience et leurs témoignages dès le début des miracles à Saint-Médard, vont plus loin encore.

27. Anonyme [attribué à l'abbé Jacques Fouillou] *Dissertation où l'on montre que des miracles operez par degrez, ou accompagnez de douleurs, n'en sont pas moins de vrais miracles, et ont été regardés comme tels dans l'antiquité*, s.l.n.d. [1731].

28. *Ibid.*, p. 2.

29. *Ibid.*, p. 3.

30. *Ibid.*, p. 3-4.

31. «*Non tollit itaque dolor interveniens in alienjus morbi curatione vim miraculi, ut firmat*». Paolo Zacchia, *Quaestiones medico-legales*, 2nd éd., t. 1, Venise, 1751, p. 226.

Ils distinguent deux types de douleur, l'une causée par leurs maladies et les traitements naturels qu'ils reçoivent, et l'autre qui est déclenchée par le contact avec les reliques, et qui fait partie du processus de guérison miraculeuse. En ce sens, ils sont encore plus audacieux que les justifications théologiques, en ce que la douleur n'est pas simplement une manifestation concomitante du miracle, comme Zacchia, puis Fouillou l'énoncent, mais elle est un élément déterminant et actif du miracle lui-même. La différence entre les deux est clairement énoncée, par comparaison d'intensité et d'effet. Ainsi, en 1728, Marie Madeleine Chomoreau compare ses «douleurs excessives» causées par un rhumatisme avec des «douleurs bien plus excessives» produites par la relique (un morceau du bois du lit de Pâris) qu'elle applique sur sa jambe malade: «bien loing de me guérir je fust saisy par des douleurs bien plus excessive ce qui détermina à ôter la relique de dussus»³². Un proche la convainc cependant de persister et de laisser la relique sur sa jambe pendant plus d'un mois. Entre janvier et mars 1728, la douleur s'intensifie, jusqu'à sa guérison.

Un autre miraculé nommé Bernard Gaubert, guéri le 28 juillet 1731, explique:

je me sentis tout le corps saisi de douleurs plus violentes que je n'en avais ci-devant ressenties, et qui continuèrent dans cette violence jusqu'à la fin du neuvième *avé* après lequel mon abcès perça de lui-même, n'y ayant eu aucune [*sic*] emplâtre ni appliqué aucun remède, et rendit une grande quantité de pus, je me sentis entièrement guéri³³.

François Bingant, déjà mentionné, éprouve des convulsions et des douleurs extrêmes, ce qu'il explique de la manière suivante: «c'était ma guérison qui s'opérait par degrés»³⁴. Il est important de remarquer ici la formulation presque identique à celle avancée par les abbés d'Étemare et Fouillou, indiquant la polysémie qui est à l'œuvre dans la constitution des récits de miraculés³⁵. Cette douleur surnaturelle est identifiée par le moment d'attouchement aux reliques, mais aussi par son intensité «extraordinaire», «inexprimable», toujours plus grande que celle qu'ils ont connue jusqu'à ce moment-là.

On remarque cependant que, dans certains cas, le malade peine à discerner la douleur surnaturelle de la douleur ordinaire et ne parvient à

32. AC 13.

33. AC 60.

34. AC 27.

35. Voir Bokobza Kahan, *Témoigner des miracles au siècle des Lumières*, *op. cit.*

faire la distinction qu'en constatant l'amélioration de l'état de sa santé. On peut citer le cas de Marie Arneau, guérie en novembre 1732 de sa surdité. Suite à l'usage des reliques qu'elle appliquait à ses oreilles, elle conclut :

aussitôt mes douleurs cessaient ce qui me prouvât que tous ces maux n'étaient que pour ma guérison je remis dans le moment mon coton mouillé dans mes oreilles et mes douleurs recommencèrent avec les mêmes dardements et quissons³⁶.

À la différence de la douleur ordinaire accompagnant la maladie, la douleur surnaturelle par contact avec les reliques apporte paradoxalement du soulagement³⁷, mais un soulagement progressif, qui exige de la persévérance, de la confiance en Dieu et en son pouvoir. Une souffrance donc qui implique l'endurance «en dépit» des maux, ou des douleurs³⁸. En effet, loin de se plaindre de cette douleur, les malades la supportent et l'investissent dans le processus de guérison miraculeuse, comme le fait Laurent Coury, guéri le 15 octobre 1734 :

Ce ne fût qu'au bout d'un an de souffrances, et de persévérance dans les mêmes exercices que Dieu commença à me donner des signes de sa bonté, en m'accordant des soulagements³⁹.

On constate alors un schéma, le contact avec la relique produit une douleur extrême, qui déclenche les convulsions guérissantes, suite auxquelles le malade ressent du soulagement, qui aboutit enfin – et après une certaine période – en la guérison miraculeuse. On peut citer le cas de Marie Madelaine Bridan, guérie le 25 octobre 1731, auquel je reviendrai encore plus loin :

[...] je battais la terre de mes pieds par un mouvement qui n'était pas libre et que je n'aurais pu retenir, mes bras se raidissaient avec une extrême force, et je souffrais des douleurs qu'il m'est difficile d'exprimer, tantôt il me semblait qu'on me déchirait les jambes, d'autres fois qu'on m'ouvrait la tête, il me semblait quelquefois qu'on me tirait les bras à quatre chevaux, je n'ai pas souffert de convulsions que je n'aie ressenties du soulagement, et plus la convulsion était grande, plus grande aussi je ressentais le soulagement⁴⁰.

36. AC 100.

37. AC 101.

38. Paul Ricoeur, «La souffrance n'est pas la douleur», in Claire Marin et Nathalie Zaccari-Reyners (dirs.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, Paris, PUF, 2013, p. 13-34, spéc. p. 33.

39. AC 144.

40. AC 32.

Mesurer la douleur, mesurer la foi

Le sens que les malades attribuent à cette douleur surnaturelle et guérissante s'inscrit cependant dans une tradition chrétienne de la consolation par la souffrance⁴¹. La relation d'Aimée Pivert explique l'augmentation de sa douleur de la manière suivante: «elle se mit au lit commençant à croire que la volonté de Dieu n'était pas de la guérir, mais de la santifier [*sic*] par les souffrances»⁴². Les douleurs s'amplifient au cours de sa neuvaine, sentant «dans la cuisse du côté gauche une grande douleur qui dura l'espace d'un *miserere*. Après quoi sa foi s'animant de plus en plus», l'amène à prier sur le tombeau de Pâris, où elle frotte sa cuisse avec de la terre du tombeau, jusqu'à sa guérison miraculeuse. Il s'agit d'un processus de guérison médico-religieux, en effet, dans lequel le malade observe et décrit l'amélioration de son état de santé, utilise des reliques comme autant de médicaments – ou comme l'un des miraculés, Pierre Savine, les décrit: «cet onguent vraiment divin que Dieu offre aux malades de notre siècle sous la tombe du B. diacre»⁴³. On les fabrique et applique en imitant des procédés chirurgicaux, et on mesure la durée des effets de ces «médicaments» par des prières, comme le *miserere* justement, un terme qui se réfère d'abord à une prière (au Psaume 50 plus précisément), puis à une durée de temps relativement court. Le recours aux prières pour mesurer le temps de guérison est loin d'être réservé à un usage populaire, car on le constate également dans des traités médicaux et pharmacologiques, notamment *La médecine, la chirurgie et la pharmacie des pauvres* de Philippe Hecquet, médecin janséniste grand critique des Convulsionnaires de Saint-Médard⁴⁴. Or, le terme *miserere* se réfère aussi à une maladie, «la colique miserere», ou simplement *miserere*, ou encore une «passion iliaque» mentionné déjà par Hippocrate dans ses *Aphorismes*⁴⁵. La première édition

41. Cf. Antoinette Gimaret, *Extraordinaire et ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant 1580-1650*, Paris, Champion, 2011 ; Serge Margel, «Le deuil mystique. Études sur les fondements affectifs de la contrition», *Recherches de science religieuse*, 105, 2, 2017, p. 275-286 ; Xenia von Tippelskirch, ««J'y souffre ce qui ne se peut comprendre ni exprimer». Souffrances d'une mystique abandonnée de Dieu (1673-1674) », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], n° 11-2, 2017. URL: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6785>

42. AC 84.

43. AC 92.

44. Philippe Hecquet, *La médecine, la chirurgie et la pharmacie des pauvres*, t. 3, Paris, chez la Veuve Alix, 1740, p. 208.

45. Cette maladie est mentionnée déjà dans les aphorismes d'Hippocrate: «Ἐπὶ εἰλεῶ ἔμετος, ἢ λῦγξ, ἢ σπασμὸς, ἢ πᾶσι φροσύνη, κακόν», traduit du grec de la manière suivante dans l'édition de Charles Daremberg: «À la suite de l'iléus, un vomissement ou le hoquet, ou un spasme, ou du

du *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) définit «misereré», comme une «[s]orte de colique tres-violente & très dangereuse dont l'effet est de nouër un boyau en sorte que les excrements ne puissent passer par la voye ordinaire. *Avoir le misereré.*» Le terme *misereré*, selon le même dictionnaire «[s]e prend aussi pour l'espace du temps qu'il faut à dire un Misereré. *Je reviendray dans un Misereré. Il n'y a esté qu'un Misereré.*». Le *Dictionnaire françois-latin, des termes de médecine* (1741) d'Élie Col de Villars, définit le *miséréré*, comme une passion iliaque, qui survient «lorsque l'intestin ileon est comprimé, bouché, enflammé ou rentré dans sa propre cavité»⁴⁶. Il faut mentionner que Col de Villars a participé à une commission de médecins et de chirurgiens composée par le lieutenant général de police René Hérault dans le but d'examiner plusieurs convulsionnaires emprisonnés à la Bastille et ultimement de discréditer ce mouvement de guérisons miraculeuses⁴⁷. Dans sa définition de l'adjectif «iliaque», Col de Villars précise : «Comme les Anciens ont donné le nom de colique à toutes les douleurs qu'on sent dans le bas-ventre, ils ont appelé celle-ci colique de *miserere*, mot latin qui signifie *aïez pitié*, à cause des vives douleurs qu'on souffre»⁴⁸. Le *miserere* se réfère ainsi non seulement à une prière, mais aussi à une durée de temps et à une maladie caractérisée par une vive douleur. Ce n'est donc pas sans importance que ce moyen de mesurer le temps, par les Convulsionnaires, se réfère à la douleur «extraordinaire» et surnaturelle produite par les reliques.

Distinguer la douleur surnaturelle de la douleur naturelle

Selon mon hypothèse, il s'agit ici d'un nouveau modèle de miracles de guérison, qui se situe entre le médical et le religieux, que les malades investissent comme un processus dans lequel ils jouent un rôle actif et déterminant. Les plaintes suite à la douleur produite par la maladie ou les

délire, c'est mauvais », Hippocrate, *Aphorismes*, in *Le serment; la loi; de l'art; [...] aphorismes; fragments de plusieurs autres traités*, section VII, aphorisme 10, Paris, Charpentier et Fortin, Masson & Cie, 1844, p. 151.

46. Élie Col de Villars (éd.), *Dictionnaire françois-latin, des termes de médecine*, Paris, Coignard, Le Mercier & Goudet, Rollin, Delespine, Herissant, 1741, p. 92.

47. Voir les *Procès verbaux de plusieurs médecins et chirurgiens, dressés par ordre de sa Majesté, au sujet de quelques personnes soi-disantes agitées de Convulsions*, Paris, 1732. Cette expertise médicale et les procès-verbaux qui la relatent ont été commandés par Hérault, qui signe ce document le 31 janvier 1732.

48. Élie Col de Villars (éd.), *Dictionnaire françois-latin, des termes de médecine*, op. cit., p. 254.

remèdes naturels se transforment ici en une mesure et une force de la foi. Ce qui à nouveau rappelle la valorisation chrétienne de la souffrance et la douleur, comme forme de contrition et de preuve de la foi. Une force guérissante, comme le constate Marie Louise Tinet (guérie le 27 juillet 1731) :

[...] à peine fut elle sur la tombe que le tremblement du jour précédent lui reprit avec plus de véhémence, la douleur fût extraordinaire et elle ne pouvait retenir ses larmes, sentant néanmoins une certaine force qu'elle n'avait jamais eue⁴⁹.

La différence cependant repose sur des effets observables, que les malades mettent en évidence par des descriptions détaillées et que certains comparent clairement. On peut citer le témoignage de Marguerite Philotée de Rochebouet (guérie le 30 juin 1732), qui articule clairement la différence entre ces deux types de douleur :

Toutes les douleurs que j'ai souffertes, depuis que je vais à St. Médard, jusqu'à ma guérison, et qui ont été assez fréquentes et fortes quelques fois, ont produit un effet tout différent de celles que je souffrais auparavant, et qui m'avaient réduites dans un état de langueur, dont je n'espérais voir la fin qu'avec ma vie ; celles-ci au contraire me *fortifiaient*, et il me semblait que le courage et la confiance augmentaient toujours ; elles étaient même d'une nature extraordinaire, et ne ressemblaient point à tout ce que j'ai éprouvé auparavant⁵⁰.

La douleur ordinaire est un signe inquiétant de l'aggravation de l'état pathologique, à la différence de la douleur surnaturelle, souvent accompagnée de convulsions, et qui apporte un certain soulagement.

En effet, la spécificité de la douleur et des sensations permet aux malades de faire la distinction entre ces deux types de douleur et donc de *constater* le processus de guérison miraculeuse. Citons encore l'explication qu'en donne Susanne Ferrand (guérie en octobre 1734), dont la maladie lui causait des douleurs « extrêmes » au point de produire « des étouffements si considérables, que j'en perdais la respiration » :

[...] je me sentis dans un état qui n'était pas ordinaire. Des douleurs tout autrement vives, que celles que j'avais éprouvé jusques là s'emparèrent de tout mon corps, et ce qu'il y eût de singulier, c'est qu'elles ne ressemblaient point à celle que j'étais dans l'habitude de sentir. C'était comme une autre espèce de maladie⁵¹.

En revanche, cet autre type de douleur est considéré désormais comme « un signe favorable »⁵². La capacité de supporter cette douleur extrême,

49. AC 93.

50. AC 107. Je souligne.

51. AC 146.

52. *Ibid.*

que les malades attribuent aux reliques et à Dieu, est au cœur de la logique des *secours meurtriers*, où l'on guérit la douleur *par* la douleur, et qui représente le paroxysme de ce mouvement.

Faire la part entre ces deux types de douleur est manifestement fondamental pour les malades, car cela détermine leur capacité de la supporter. En ce sens, la douleur violente causée par la maladie est parfois l'expérience qui pousse le malade à rechercher un miracle, tandis que la douleur surnaturelle, souvent plus violente encore, selon ces témoignages, a l'effet inverse de persévérance et d'espoir. Ainsi, Catherine Chappotin (guérie le 27 décembre 1733) souffre de douleur violente causée par un rhumatisme goutteux, et que son chirurgien lui conseille «de supporter [...] avec patience»⁵³, mais qui devient si extrême qu'elle décide de prier à Dieu et à utiliser des reliques afin d'être guérie par l'intercession de Pâris. Or, au cours de sa neuvaine et de l'usage de ces reliques, ses douleurs augmentent «à un tel excès que j'eus besoin du secours de trois personnes pour me mettre dans mon lit à minuit» et dont l'intensité agite son corps «d'un violent tremblement».

Ces deux types de douleur sont investis différemment par les malades. L'investissement dans la douleur ordinaire, qui participe à la décision des malades de se tourner vers Dieu, s'inscrit dans cette longue histoire médico-religieuse d'une valorisation de la souffrance comme étape fondamentale durant le processus de guérison naturelle. On peut le constater avec le conseil du chirurgien de Catherine Chappotin, qui lui suggère de supporter sa douleur. Si la religion donne un sens à la souffrance, du corps et de l'âme, comme le rappelle Roselyne Rey, certains médecins de l'ancien régime eux-mêmes tentent de la justifier et de la naturaliser en expliquant que la religion joue un rôle déterminant dans le processus thérapeutique. Ainsi, la douleur est non seulement un signe utile pour la prévention, qui annonce un état pathologique, mais elle extériorise encore ce qui est malade dans le corps. Le médecin de la première moitié du XVIII^e siècle Friedrich Hoffmann (1660-1742) affirme cette idée, bien ancienne, selon laquelle la répression ou la contention de la douleur aggrave la maladie⁵⁴. À cela

53. AC 127.

54. Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, op. cit., p. 111. On peut citer Friedrich Hoffmann, *Traité des fièvres*, t. 1, Paris, Chez Briasson, 1746, p. 60: «Il faut entièrement rejeter dans les fièvres intermittentes l'usage des opiatiques & des anodins, au rang desquels on peut mettre les pilules de cynoglosse; elles calment l'accès à la vérité par un effet infidèle; mais elles détruisent les forces &

s'ajoutent des débats médicaux sur l'usage des analgésiques, telles que l'opium, qui s'inscrit notamment dans le courant iatrochimiste encore controversé en France, et tout particulièrement dans la faculté de médecine de Paris. Philippe Hecquet lui-même soutient l'opinion minoritaire de l'utilité de l'opium, à laquelle il consacre un traité entier intitulé *Réflexions sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques, pour la guérison des maladies* (1726)⁵⁵.

La douleur surnaturelle, perçue comme telle par les malades et à partir d'une comparaison de valeurs (surtout son intensité et la capacité de la décrire et de la nommer), est investie comme une étape obligatoire et une force de guérison miraculeuse. Elle fortifie l'individu dans sa lutte contre la maladie, comme l'affirment Philotée de Rochebouet et tant d'autres miraculés. Par la douleur, le malade se rapproche de Dieu, afin d'expier ses fautes et de guérir son âme d'abord et avant tout. Une source de consolation, la douleur est ainsi recherchée par ces malades croyants qui réinvestissent la souffrance et la maladie dans un cadre religieux de justification. À ce propos, Pascal écrit, dans sa *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* (1659):

Que je ne sente pas des douleurs sans consolation ; mais que je sente des douleurs et de la consolation tout ensemble, pour arriver enfin à ne sentir plus que vos consolations sans aucune douleur⁵⁶.

C'est le procédé typique dans les relations des Convulsionnaires, qui demandent d'abord la guérison de leur âme, gardant celle de leur corps en dernier lieu. Il s'agit d'un discours de justification de la foi, qui passe par l'épreuve de la douleur, plus intense que la douleur ordinaire, et que les malades supportent, paradoxalement, avec plus de facilité.

LA RHÉTORIQUE DE LA DOULEUR

Depuis l'Antiquité, les médecins affirment l'importance du discours du malade pour la compréhension de la douleur, et par conséquent pour

dérangent le cours de la fièvre aussi-bien que la crise, ensorte que la maladie acquiert plus de forces, & que l'accès devient ensuite plus fâcheux». Sur l'utilité de la douleur, voir également Jean-Pierre Peter, *Trois «Propos sur la douleur» : observations sur les attitudes de la médecine prémoderne envers la douleur*, Paris, Quai Voltaire, 1993.

55. Philippe Hecquet, *Réflexions sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques, pour la guérison des maladies*, Paris, chez Guillaume Cavelier fils, 1726.

56. Blaise Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in *Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 1963, p. 364.

parvenir à poser un diagnostic et établir un traitement approprié. Selon Roselyne Rey, la douleur est le signe pathologique par excellence qui exige du médecin de faire recours au récit du malade et à son *auto-anamnèse*⁵⁷. Connaître la douleur de l'autre, et du patient en particulier, revient non seulement à examiner les signes physiques (des gémissements, des crispations du visage, ou encore des cris), mais aussi et cela de manière incontournable, à l'écouter, à considérer son récit, puis à l'interpréter à partir des symptômes observables et du savoir médical. Or, le clivage entre le langage ordinaire du malade et le savoir spécialisé du médecin requiert une stratégie discursive et rhétorique par laquelle ce symptôme peut se transformer en signe⁵⁸, et donc en une matière interprétable par le spécialiste.

Un des éléments fondamentaux de cette stratégie relève d'un lexique ou d'une terminologie commune. Depuis l'Antiquité, la douleur a été divisée en types spécifiques, correspondant aux genres de sensations, notamment la douleur *tensive*, la douleur *gravative*, la douleur *pulsative* et la douleur *pongitive*, quatre types majeurs qui traversent l'histoire, mais auxquels on aura rajouté d'autres types descriptifs : par *fourmillement*, *prurigineuse*, *brûlante*, *froide*, *contusive*, *mordante*, entre autres⁵⁹. Autant d'approximations pour décrire des caractères « inexplicables »⁶⁰, selon Galien lui-même, par lesquelles la médecine depuis ses origines inscrit des analogies et des métaphores dans sa propre terminologie scientifique. Selon Philippe Mudry, « [c]omme telle, la douleur est indicible. Elle ne peut se dire qu'à l'aide de comparaisons ou de métaphores plus ou moins pertinentes »⁶¹. Galien, dans *De locis affectis*, propose une longue liste de termes

57. Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, op. cit., p. 110.

58. Sur la distinction entre le symptôme et le signe à l'époque moderne, voir Jean Fernel, *La Pathologie ou discours des maladies* [1554], Paris, J. Guignard, 1655, p. 104; Johann Georg Zimmermann, *Traité de l'expérience en général et ne particulier dans l'art de guérir* [1764], traduit de l'allemand par Le Febvre de Villebrune, Paris, Vincent, 1774, p. 300-301.

59. Roselyne Rey, *Histoire de la douleur*, op. cit., p. 113-114.

60. Galien, *Les lieux affectés*, II, 9, dans *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales*, trad. Charles Daremberg, t. II, Paris, J.-B. Baillière, 1854-1856, p. 531.

61. Philippe Mudry « La voix de la douleur entre médecins et malades : le témoignage de l'Antiquité », *Pallas* n° 88, 2012, p. 15-26, spéc. p. 17. Voir également Anne Coudreuse, *Le goût des larmes au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1999; David Biro, *The Language of Pain: Finding Words, Compassion, and Relief*, New York, Norton, 2010; Raphaële Andrault et Ariane Bayle, « Le médecin de l'Époque moderne face à la douleur », *Pour la science*, 508, 2020, p. 74-79; Elisa Andretta, « Souffrant d'« insouffrables » souffrances : espaces et représentations de la douleur dans la dernière maladie de Philippe II (été 1598) », *Histoire, médecine et santé*, 21 (« La douleur de l'autre, XVI^e-XVII^e siècles », sous la dir. de R. Andrault et A. Bayle), 2022, p. 39-54; Raphaële Andrault et

pour décrire la douleur et souligne l'importance d'élaborer un lexique partagé, à partir du langage ordinaire et «intelligible» du malade⁶², non seulement dans un objectif clinique mais aussi pédagogique, par lequel ce savoir de la douleur peut être partagé⁶³. Galien insiste sur ce point, lorsqu'il écrit :

Pour ce qui est des douleurs pongitive, tensive et autres, dont les noms traduisent les espèces, et surtout les douleurs forte, violente, véhémence, continue, etc., nous les comprenons généralement, parce que les mots qui expriment ces douleurs sont d'un usage *habituel*, et que ces douleurs surviennent tous les jours à une foule de personnes⁶⁴.

Ce qui l'amène à conclure que, «si le diagnostic ne se tire pas de ce que nous disent les malades eux-mêmes, tout ce que l'on peut dire sur les souffrances n'est qu'un long bavardage»⁶⁵. Ainsi, une douleur dite «mordante» correspond à «la sensation d'une morsure»⁶⁶, tandis que les souffrances que l'on peut ressentir dans le colon parfois «semblent produites par un trépan», et dans d'autres cas elles ressemblent à «la sensation que produirait un pieu»⁶⁷. Lorsque Galien lui-même décrit sa propre douleur, il emploie justement l'analogie du trépan :

Je me souviens d'avoir éprouvé moi-même une douleur très violente, qui pouvait être comparée à celle que produirait l'application du trépan, dans le bas-ventre, à l'endroit où nous savons que les urètres descendent des reins à la vessie⁶⁸.

On peut citer Gerard van Swieten, célèbre médecin du XVIII^e siècle, qui réitère ce point de vue : «il est impossible de faire comprendre par le discours ce que c'est que cette perception dans l'âme ; elle n'est connue

Ariane Bayle, «La douleur de l'autre, XVI^e-XVII^e siècles», *Histoire, médecine et santé*, 21, 2022, p. 9-16 ; Raphaële Andrault, «Les signes de la douleur chez Cureau de la Chambre : (dé)raisons d'une hyperbole», *Histoire, médecine et santé*, 21 («La douleur de l'autre. XVI^e-XVII^e siècles»), 2022, p. 17-37 ; Raphaële Andrault, *Le Fer ou le Feu. Penser la douleur après Descartes*, Paris, Classiques Garnier, 2024.

62. Galien, *Les lieux affectés*, op. cit., p. 532.

63. *Ibid.* En critiquant Archigène qui décrit différents types de douleur par des termes propres aux goûts, Galien écrit : «Et d'abord, toute propriété est inexprimable, selon les sectateurs d'Archigène. S'il en est ainsi, il est évidemment impossible de la transmettre par enseignement ; car elle ne saurait être connue que de ceux qui l'ont perçue par la sensation».

64. *Ibid.*, p. 533. Je souligne.

65. *Ibid.* Cf. Raphaële Andrault et Ariane Bayle, «Les mots de la douleur», in *Le médecin face à la douleur, 16^e-18^e siècles. Un webdocumentaire* : <https://medecin-et-douleur-16e18e.huma-num.fr/exposition/chapitre-5/les-mots-de-la-douleur>

66. Galien, *Les lieux affectés*, op. cit., p. 515.

67. *Ibid.*, p. 514.

68. *Ibid.*, p. 513.

que de celui qui souffre la douleur»⁶⁹. Citons encore Jean Chastelain, médecin du XVII^e siècle mentionné plus haut qui élabore une véritable lecture critique des théories de Thomas Willis :

Après ce que nous avons dit des convulsions, & des mouvemens convulsifs, on peut assez bien connaître la différence de leurs causes, & de leurs sièges, quoique ce soit ce qu'il y a de plus difficile à connaître, il est vrai que pour en venir à bout, il faut bien observer tout ce qui se passe dans un malade, & lui demander tout ce qu'il sent ; car il n'y a que le malade qui s'aperçoive de ses sentimens : un Médecin quelque habile qu'il soit ne peut point s'apercevoir de la douleur que le malade sent, il faut là dessus s'en rapporter au malade⁷⁰.

Or et paradoxalement, s'il est vrai que la douleur est indicible, comme l'affirme Philippe Mudry, son expression dépend cependant du langage, celui du malade, qui seul la ressent et peut la représenter à son interlocuteur, et d'une certaine manière la dire. La douleur se situe ainsi entre l'expérience directe du malade et tout une stratégie discursive et rhétorique par laquelle le malade déploie à la fois l'expérience commune et l'imaginaire partagé. La souffrance causée par la douleur naturelle chez les malades est, selon les mots de Paul Ricoeur, «l'expérience vive de l'incommunicable ; l'autre ne peut ni me comprendre, ni m'aider ; entre lui et moi, la barrière est infranchissable : solitude du souffrir... »⁷¹. Dans le cas des miraculés de Saint-Médard, la souffrance menée au bout ouvre justement la possibilité d'un autre type de secours, surnaturel, qui produit aussi un autre type de souffrance, au-delà de toute souffrance connaissable.

La description de la douleur, éprouvée et décrite par les miraculés, dépend des analogies, des métaphores, des hyperboles, mais aussi d'exagération et d'amplification, autant d'outils rhétoriques qui constituent un véritable langage de la douleur. Si les métaphores pour dire la douleur font partie du lexique médical, les descriptions métaphoriques, analogiques ou par exagération que font les malades eux-mêmes de leurs souffrances exigent des médecins une capacité fine et prudente d'interprétation. Il y va dans ce rapport médecin-malade d'un va-et-vient d'échanges, d'écoute,

69. Hermann Boerhaave, *Aphorismes de chirurgie d'Hermann Boerhaave, commentés par Monsieur van Swieten, traduits du latin en français*, t. 1, Paris, Veuve de Guillaume Cavelier, 1753, p. 415.

70. Jean Chastelain, *Traité des convulsions et des mouvemens convulsifs*, *op. cit.*, p. 204-205.

71. Paul Ricoeur, «La souffrance n'est pas la douleur», *op. cit.*, p. 18. Ricoeur se réfère sans doute à Levinas, qui parle de la souffrance comme «une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence». Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 55. Cf. Lazare Benaroyo, «Le sens de la souffrance», in Claire Marin et Nathalie Zaccai-Reyners (dirs.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, 2013, p. 65-74, spéc. p. 68-69.

de précisions. Il s'agit donc non seulement d'une rhétorique mais aussi d'une herméneutique de la douleur, par laquelle le médecin est nécessairement l'interprète du langage des malades. Dans les relations des miraculés à Saint-Médard, les descriptions de leurs douleurs naturelles et surnaturelles exposent bien ces jeux rhétoriques par lesquels ils cherchent à exprimer leurs souffrances, à décrire l'évolution de leurs maladies, et la difficulté – dans le cas de la douleur surnaturelle et guérissante – d'y mettre des mots justes.

Avant de conclure, j'examinerai plusieurs procédés rhétoriques et discursifs de l'expression de la douleur qui sont les plus récurrentes dans ces récits de malades, et qui empruntent le plus souvent les figures des traités classiques de rhétorique : la description par analogie ou par métaphore, l'importance de l'hyperbole, de l'exagération ou de l'amplification, et le constat de la difficulté de qualifier la douleur surnaturelle à l'exception du recours à la comparaison avec la douleur naturelle et donc souvent à une description par négation.

Tout d'abord, ces récits contiennent d'innombrables adjectifs par lesquels les malades décrivent l'intensité et la qualité de leur douleur. Elle peut être violente, vive, excessive, effroyable, immense, grande, insupportable, aigue, forte, continuelle, autant de termes que les malades utilisent eux-mêmes. Parfois elle se rapporte à une maladie spécifique, comme «la douleur de sciatique», dans le cas de Marie Estiennette Ancelin, décrit en détail plus haut⁷². Certains malades indiquent l'aggravation de leur état de santé, en parlant de «douleurs plus grandes»⁷³ ou de douleur qui augmente. Certaines descriptions mettent en évidence l'intensité de leur douleur par les effets qu'elle crée. Ainsi, Marie Madeleine Chomoreau (guérie le 27 avril 1728) se plaint que : «les douleurs [*sic*] était si excessive que je déchirais les draps avec mes dents et me mordais les bras sans que je m'apersus du mal que je me faisais»⁷⁴. Dans le cas de Magdeleine Mignant (guérie en janvier 1731), le mal de tête fut si violent qu'«elle me mettait comme hors de moy et dans une espèce de furie, qui m'a souvent portée à me frapper la tête contre la muraille»⁷⁵. Marie Courtois (guérie le 18 février 1733) souffre d'un mal de tête violent et continu, qui l'empêche de travailler, et comme elle l'explique : «Elles étaient si aigues ces douleurs

72. AC 143.

73. *Ibid.*

74. AC 13.

75. AC 77.

que j'en étais comme hors de moi-même, et je disais quelquefois que je me jetterai par la fenêtre»⁷⁶.

La douleur, tout comme la maladie qui en est la cause, trouble voire déränge radicalement la vie ordinaire du malade. Elle produit des insomnies, souvent elle empêche de travailler et de mener ses activités ordinaires. Les effets de la douleur sur l'état et la vie du malade permet à certains de discerner la douleur ordinaire causée par la maladie et la douleur surnaturelle, comme on l'a vu dans l'explication succincte qu'en donne Marguerite Philotée de Rochebouet: «celles que je souffrais auparavant, et qui m'avaient réduites dans un état de langueur» s'opposent clairement à «celles-ci [qui] au contraire me fortifiaient»⁷⁷.

Analogies et métaphores

La première figure de rhétorique que je propose d'analyser concerne le recours aux analogies et aux métaphores pour décrire l'intensité de la douleur⁷⁸. Tout comme un certain type de douleur peut ressembler à la sensation d'une morsure, ou comme Galien décrit sa propre douleur en la comparant à un trépan⁷⁹, les miraculés font souvent usage d'analogies et de métaphores pour exprimer la gravité de leur souffrance. À vrai dire, les métaphores sont rares; Denise Vannier (guérie en août 1731), par exemple, affirme que «les déchirements d'entrailles étaient violents»⁸⁰; tout comme Marguerite Giroust (guérie le 1^{er} janvier 1732) parle de «déchirements intérieurs», qu'elle ressentait dans différentes parties de son corps⁸¹. Dans la plupart des cas, les malades emploient des analogies par des formules comme: «je croyais que», «il semblait que» ou «comme si». La douleur est décrite «comme» ou «semblable à» quelque chose d'autre. Or, une analogie d'une sensation avec une autre qui serait relativement connue et partagée communément – comme «mordante» pour comparer avec une morsure – est rare. Marguerite Giroust (guérie le 1^{er} janvier 1732), pour qualifier ses

76. AC 128.

77. AC 107.

78. Voir Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, op. cit., p. 92-93. Sur la description métaphorique de la douleur dans le contexte des miracles de guérison, voir Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, op. cit., p. 268-278.

79. Un instrument chirurgical pour percer les os.

80. AC 96.

81. AC 113.

douleurs naturelles «si violentes», fait une analogie «aux douleurs d'enfantement»⁸². Une grande partie de ses interlocutrices pourrait sans doute s'identifier et comprendre la qualité et l'intensité de sa douleur.

Cependant, la plupart des analogies dans ces récits se réfèrent à différents types de supplices, et donc à des expériences relativement rares à cette époque⁸³. Ce constat se démarque de l'épreuve de la douleur par les miraculés du XVIII^e siècle, comme Burkardt le montre, dont les descriptions se rapportent généralement aux expériences ordinaires⁸⁴. Il s'agit plutôt d'un imaginaire populaire à la fois nourri et terrorisé par la mise en scène publique et spectaculaire des châtements, mais aussi par la presse qui dresse de vifs tableaux des criminels soumis à la torture. Si la douleur doit s'exprimer, se dire, se décrire, pour être comprise par autrui, l'analogie par exagération fait appel et résonne non pas dans l'expérience ordinaire mais dans cet imaginaire partagé⁸⁵. Ce procédé est néanmoins courant, comme on l'a déjà constaté chez Galien, avec sa référence au trépan, ou encore chez Grégoire de Tours qui décrit un miraculé qui «fut saisi d'une grande douleur» et qui «souffrit de vives douleurs de nerfs, comme s'il eût été étendu sur le chevalet»⁸⁶. Dans les récits des malades, la douleur, autant naturelle que surnaturelle, est comparée à des supplices ou à des épreuves physiques extrêmes, comme si les membres du corps ont été «arrachés» (AC 36, AC 121), «rongés» (AC 113), ou les os «cassés» (AC 135). En effet, au cours de sa neuvaine, Marie Poisson (guérie en 1733) «a souffert des douleurs violentes et extraordinaires dans les bras et les jambes, comme si on les lui avait cassé»⁸⁷. Nicolle Dominique Germain (guérie le 21 juin 1731) fut attaquée de douleurs violentes – naturelles – dans ses membres «comme si on me les eut coupés»⁸⁸. Marie Anne Pariset (guérie le 15 août 1731) éprouve une douleur vive à la cheville

82. AC 113.

83. Voir le chapitre 11 («L'éclat des supplices») dans l'ouvrage de Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 36-72.

84. Albrecht Burkardt, *Les clients des saints*, *op. cit.*, p. 276.

85. Sur ce point, voir Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1992 ; Michel Porret, ««Effrayer le crime par la terreur des châtements» : la pédagogie de l'effroi chez quelques criminalistes du XVIII^e siècle», in Jacques Bertchold et Michel Porret (dirs.), *La Peur au XVIII^e siècle. Discours, représentations et pratiques*, Genève, Droz, 1994, p. 45-67 ; Eric Wenzel, «La Question... en question. La torture judiciaire comme enjeu «médiatique» à la veille de la Révolution», *Le Temps des médias*, n° 15, 2010, p. 169-179.

86. «*Tanquam extensus in equleo (aeculeum), nervorum dolore torquetur*». Anonyme [attribué à l'abbé Fouillou], *Dissertation où l'on montre que des miracles opèrent par degrez*, *op. cit.*, p. 3.

87. AC 135. Je souligne.

88. AC 62.

droite, une douleur «si considérable qu'il lui semblait qu'on lui tirait les nerfs és la jambe»⁸⁹.

L'exagération est utilisée pour amplifier le sens de la souffrance éprouvée par le malade, sans compromettre la compréhension de cet énoncé par autrui. Plus encore, elle est particulièrement efficace dans ces récits de miracles pour mettre en évidence l'aspect extraordinaire de la douleur surnaturelle. Cette exagération ou hyperbole, comme figure rhétorique courante⁹⁰, parvient à exprimer le surnaturel et donc l'inconnu, l'insaisissable, l'inexprimable. L'efficacité de cette figure rhétorique est particulièrement manifeste dans le témoignage de Marie Madelaine Bridan (guérie le 25 octobre 1731), qui éprouve des douleurs violentes pendant ses convulsions guérissantes :

je souffrais des douleurs qu'il m'est difficile d'exprimer, tantôt il me semblait qu'on me déchirait les jambes, d'autres fois qu'on m'ouvrait la tête, il me semblait quelquefois qu'on me tirait les bras à quatre chevaux, je n'ai pas souffert de convulsions que je n'aie ressenties du soulagement, et plus la convulsion était grande, plus grande aussi je ressentais le soulagement⁹¹.

Je reviendrai plus loin sur cette difficulté d'exprimer la douleur surnaturelle, dont témoigne cette miraculée. Remarquons pour l'instant les analogies («il me semblait que») qu'elle fait à différents types de supplices. L'imaginaire partagé des supplices ou de la géhenne permet aux miraculés d'exprimer l'intensité extrême de leurs douleurs surnaturelles. C'est par l'inconnu qu'ils partagent leur expérience de cette douleur. Ce qui pose, à nouveau, la question de la terminologie accessible et «ordinaire» que les médecins, depuis Galien, exigent pour qualifier telle ou telle douleur, car ces analogies exagérées s'emploient autant pour la douleur surnaturelle, que pour la douleur causée par la maladie. Or, dans le cas des Convulsionnaires miraculés, la qualification de la douleur naturelle par l'exagération sert à mettre en évidence l'intensité *encore plus grande* et surtout *inconnaisable* de celle qu'ils éprouvent au cours du processus de guérison miraculeuse. La souffrance de la douleur surnaturelle est ici «l'expérience vive de l'incommunicable»⁹² poussée

89. AC 82.

90. «Hyperbole», Henri Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1975, p. 495. Joseph de Jouvancy, *L'Élève de rhétorique* [1710], édition critique par Francis Goyet et Delphine Denis, Paris, Classiques Garnier, 2020.

91. AC 32.

92. Paul Ricoeur, «La souffrance n'est pas la douleur», *op. cit.*, p. 18.

au plus haut degré, ou «l'inénarrable»⁹³, un néologisme proposé par Ricoeur.

La torture pour décrire la douleur naturelle est également évoquée par Sébastien Bruneau (guéri en mars 1733):

Les douleurs les plus affreuses se firent sentir dans toutes les parties de mon corps, surtout dans le col, dans les épaules, aux mains et aux pieds dont je ne pouvais remuer les doigts [...]. Il me semblait que l'on me cassait les jointures, et que l'on m'arrachait les talons avec des crocs de fer, enfin je ne crois pas qu'un homme qui expire sur une roue, souffre des douleurs plus cruelles: mes forces étaient outre cela tout à fait épuisées⁹⁴.

Marie Courtois (guérie le 18 février 1733) souffre d'un mal de tête; sa langue et sa mâchoire s'enflent et la douleur devient si vive qu'«il me semblait qu'une épée me transperçait toute la tête depuis le haut jusqu'au dessous du menton»⁹⁵. Pour Geneviève Feuchère (guérie en 1731), les douleurs sont si aiguës qu'elles sont «semblables à celles que l'on m'aurait faites en m'enfonçant avec force des lancettes dans la tête»⁹⁶. Laurent Coury, quant à lui (guéri le 15 octobre 1734), éprouve des douleurs vives au point «qu'il me semblait que l'on m'enfonçait des pointes dans les jambes, et qu'elles pénétraient jusqu'aux os»⁹⁷. Enfin, pour Jeanne Le Doux (guérie en 1733), la douleur dans le bras malade est «comme un feu dévorant» qui la torture jusqu'aux cris forts. Crocs de fer, la roue, transpercement d'épée, enfoncement des lancettes ou des pointes, feu dévorant, autant d'outils et de gestes de la géhenne, que certains malades démultiplient dans leurs récits. Autant d'expériences extraordinaires, extrêmes aussi, qui amplifient l'expression de la souffrance produite par leur état malade.

Or, dans plusieurs cas, on retrouve cette analogie à la torture pour décrire la douleur surnaturelle. C'est le cas de Marie Madelaine Bridan, cité plus haut, qui compare sa douleur à l'expérience d'avoir la tête brisée, ou encore à avoir les bras tirés «à quatre chevaux»⁹⁸. Susanne Ferrand (guérie en octobre 1734), quant à elle, décrit les douleurs qu'elle ressent à l'application d'une relique sur son estomac, le lieu de sa maladie:

Au bout d'une demie heure, il me sembla que mon estomac s'ouvrait, et je sentis une douleur comme si un os se fût cassé, et séparé en deux. La souffrance fût courte, mais très vive⁹⁹.

93. *Ibid.*, 23.

94. AC 126.

95. AC 128.

96. AC 133.

97. AC 144.

98. AC 32.

99. AC 146.

Dans le cas de Marie Anne Tridon (guérie en 1731), l'application d'une relique sur son sein malade «cause des douleurs si vives que si on me l'eut tenaillé»¹⁰⁰, faisant ici référence à la tenaille, un instrument de torture.

L'analogie par hyperbole maintient le récit dans la vérité de l'expérience et du témoignage, comme l'une des exigences déterminantes de ce type de document, tout en amplifiant excessivement les qualités principales. Il s'agit d'une figure rhétorique traditionnelle qui permet d'augmenter l'effet de l'énoncé¹⁰¹. L'extraordinaire permet ici de mieux comprendre l'expérience «ordinaire», ou naturelle.

L'approche apophasique de la douleur

La difficulté de qualifier la douleur surnaturelle s'exprime également par des représentations quantitatives, par lesquelles les malades comparent l'intensité de ce type de douleur guérissante avec la douleur naturelle. La douleur causée par la maladie devient ici un point de repère à partir duquel l'on peut comprendre et décrire cette autre douleur inconnaisable. Ainsi, dans le cas de Marie Madelaine Chomoreau, les «douleurs excessives» se transforment en «douleurs bien plus excessives»¹⁰². Les douleurs «violentes» ou «immenses», éprouvées par François Bingant, deviennent des «douleurs extrêmes»¹⁰³. Les «grandes douleurs» causées par la goutte sciatique se transforment, chez Aimée Pivert, en «douleurs excessives et inexprimables»¹⁰⁴. Pour Jeanne Augier, les douleurs «insupportables» deviennent «extraordinaires»¹⁰⁵ ; pour Nicolle Dominique Germain, les douleurs «très violentes», sur le tombeau de Pâris deviennent «des douleurs beaucoup plus grandes que je n'avais encore fait», et qui font croire aux témoins qu'elle va mourir¹⁰⁶.

En effet, dans presque tous les cas, la douleur surnaturelle se démarque et se singularise par rapport à la douleur ordinaire, comme étant plus forte et violente, même lorsque celle-ci est décrite comme étant déjà «exces-

100. AC 94.

101. Voir la définition de l'hyperbole dans Bernard Dupriez, *Gradus. Les procédés littéraires. Dictionnaire*, Paris, 1018, 1984, p. 237.

102. AC 13.

103. AC 27.

104. AC 84.

105. AC 101.

106. AC 62.

sive» ou «insupportable». Lorsqu'il embrasse le tombeau de Pâris, Pierre Savine décrit ses souffrances comme des «douleurs beaucoup plus vives qu'à l'ordinaire»¹⁰⁷. Le contact avec les reliques produit chez Marie Poisson, elle aussi, des douleurs «extraordinaires»¹⁰⁸, en employant le même type de comparaison: «elle se bassina l'endroit douloureux [avec de l'eau bénite dans laquelle elle a trempé de la terre du tombeau], ressentit des douleurs de beaucoup plus vives que celles qu'elle avait eû cy devant»¹⁰⁹. Susanne Ferrand discerne cette douleur surnaturelle, elle aussi, par son aspect inhabituel et extraordinaire:

je me sentis dans un état qui n'était *pas ordinaire*. Des douleurs tout *autrement* vives, que celles que j'avais éprouvé jusques là s'emparèrent de tout mon corps, et ce qu'il y eût de *singulier*, c'est qu'elles ne ressemblaient point à celle que j'étais dans l'habitude de sentir. C'était comme une *autre* espèce de maladie¹¹⁰.

Une douleur *autrement* vive, une *autre* espèce de maladie, quelque chose de *singulier*, voici des termes que cette malade utilise pour singulariser justement cette douleur extraordinaire et surnaturelle. «Autre que tout autre, le souffrant est unique»¹¹¹, écrit Ricoeur, et là il s'agit, en même temps, d'une douleur tout autre, inconnaissable, au-delà, qui est souvent définie par un argument apophatique, ou par la négation. Plus précisément, les termes descriptifs employés par les malades soulignent cette extériorité à l'expérience et au savoir, souvent avec des préfixes in-, ex-, extra-. Ces douleurs sont «excessives», «inexprimables», «extraordinaires», «incroyables». Elles se démarquent par la qualité et l'intensité des sensations, qui sortent de l'ordinaire. Ainsi, Marie Bourguignon (guérie en septembre 1728) «fu[t] saisie en un moment de douleurs inexprimables par tout le corps», qui cessent au cours de sa neuvaine¹¹². Selon Marguerite Philotée de Rochebouet, ces douleurs surnaturelles «étaient même d'une nature extraordinaire, et ne ressemblaient point à tout ce que j'ai éprouvé auparavant»¹¹³. Susanne Ferrand, on l'a vu plus haut, se sent «dans un état qui n'était pas ordinaire»¹¹⁴.

107. AC 92.

108. AC 135.

109. *Ibid.*

110. AC 146. Je souligne.

111. Paul Ricoeur, «La souffrance n'est pas la douleur», *op. cit.*, p. 17.

112. AC 12.

113. AC 107.

114. AC 146.

Mais ces douleurs surnaturelles se démarquent également par la difficulté de les exprimer, de leur donner des mots propres. Pour Marie Madelaine Bridan, il s'agit de «douleurs qu'il m'est difficile d'exprimer»¹¹⁵ ou, pour Marie Anne Vaseriau, de «douleurs inexprimables»¹¹⁶, ou encore «de douleurs excessives et inexprimables» selon Aimée Pivert¹¹⁷. La définition de la douleur surnaturelle passe par l'exclusion des qualités qui ne sont pas les siennes, et donc par négation. Et en ce sens, les descriptions minutieuses de la douleur naturelle dans ces récits de miraculés jouent un rôle fondamental dans le discernement de ces deux types de douleur et ultimement dans la mise en évidence du miracle. Si les miracles à Saint-Médard ne suivent pas les critères traditionnels de l'immédiateté et de l'absence de symptômes accompagnants – comme les convulsions et la douleur justement –, la preuve de la dimension surnaturelle de la douleur qui les accompagne fait de la souffrance une partie intégrante du miracle même. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'un accident qui accompagnerait le miracle, et qui le réfuterait donc, mais de la *manifestation même* du miracle comme processus de guérison.

Lents, imparfaits et accompagnés d'autres phénomènes somatiques, les miracles exigent désormais du malade une auto-observation proche et attentive, une analyse aussi de ses symptômes et du changement de son état de santé, et une interprétation de ces signes. Un processus quasi-scientifique, qui exige plus que jamais le discours du malade-miraculé. Dans ce nouveau modèle de miracles, à la frontière du naturel et du surnaturel, le récit du malade joue un rôle fondamental, non seulement dans le but de rendre le miracle public et donc de tenter de le légitimer, mais aussi et surtout parce que le miracle devient désormais un processus, de traitement, de symptômes, et d'observation.

115. AC 32.

116. AC 97.

117. AC 84.

Le miracle des Psylles

*Philippe Hecquet
et les suceuses convulsionnaires*

Serge MARGEL

Il [Caton] emmenait beaucoup de bétail, et aussi des chars et les hommes appelés Psylles, qui guérissaient les morsures de serpents en suçant le venin avec la bouche et qui apprivoisent et charment les reptiles eux-mêmes par leurs incantations.

Plutarque, *Caton le jeune*, 56

§1 – Après avoir travaillé sur la digestion, la peste, l’opium, les régimes maigres ou sur la pharmacie des pauvres, le médecin français Philippe Hecquet publie en 1733 *Le naturalisme des convulsions*¹, dans lequel il réfute tout lien de causalité entre miracle et convulsion, voulant ainsi séparer radicalement en deux mondes ou deux réalités incommensurables le naturel et le surnaturel. Les convulsions ne relèvent ni du mystique ni du diabolique. Elles proviennent toutes de pathologies physiologiques et naturelles, que l’on peut observer, et les convulsionnaires sont des hystériques, qu’il faut soigner, parfois des criminels qu’il faut condamner. Hecquet entend par là repenser la question du surnaturel, en engageant un nouvel examen critique et une nouvelle manière d’écrire l’histoire des possessions démoniaques, qui ont surgi dans l’histoire, et des crises d’enthousiasme, ou comme il le dit des «imaginationes échauffées». Or, en 1736, Hecquet publie un texte assez court, mais singulier, sur la pratique curative des Psylles, guérisseurs antiques et légendaires des morsures de

1. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l’épidémie Convulsionnaire*, Soleure, chez Gymnicus, 1733, repris in Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l’épidémie Convulsionnaire (1733) et autres textes*, édition critique et introduction par Serge Margel, Grenoble, Jérôme Millon, 2023, p. 85-293.

serpents, et qu'il intitule *La suceuse convulsionnaire, ou la Psylle miraculeuse*². La suceuse, ici, c'est Charlotte Delaporte, célèbre convulsionnaire, dont le corps est affecté de plusieurs lésions graves. Lingère de profession, Charlotte est âgée de plus de cinquante ans, paralytique et cul-de-jatte, parfois décrite avec deux moignons mollasses en guise de jambe, qui rampe comme un reptile, mais guérie miraculeusement à Saint-Médard en août 1731, et surtout nantie d'un pouvoir de guérison des écrouelles en en suçant le pus, à la manière des Psylles antiques justement.

Je suis parti d'un dossier constitué principalement de quatre groupes de textes : 1) deux textes d'Hecquet lui-même sur les succions thérapeutiques (*La suceuse* et *Réponse des médecins au défi que leur font les convulsionnaires*), 2) trois autres cas manuscrits de suceuses convulsionnaires, déposés dans les Archives de la Bibliothèque de la Société de Port-Royal, 3) deux requêtes parlementaires sur le cas de Charlotte Delaporte, et 4) des extraits d'antiques récits sur les Psylles, chez Pline, Plutarque ou Élien, entre autres. À partir de là, je reconstituerais autour de ces pratiques curatives un champ de relations et d'oppositions entre le naturel et le surnaturel. On peut le dire d'emblée et sans réserve. Pour Hecquet, il n'y a rien de surnaturel dans la guérison opérée par les Psylles, et encore moins dans les succions de Charlotte. De même qu'il refuse d'attribuer une dimension surnaturelle et miraculeuse aux guérisons survenues à Saint-Médard, accompagnées ou non de convulsions, de même il ne voit dans les pratiques curatives des Psylles ou des Marses antiques qu'un procédé naturel de succion, qui consiste à extraire par la seule force de l'*attraction* «le venin intimement mêlé dans le sang, par la morsure des serpents»³.

Mais avant de revenir aux Psylles, insistons sur la figure de Charlotte de la Porte, qui obsède Philippe Hecquet jusqu'à le fasciner, et qu'il nomme parfois la «Coryphée des sœurs convulsionnaires»⁴. À la différence du cas d'Anne Le Franc de 1730, lequel marque le début de la controverse autour des miracles opérés par le diacre de Pâris, le cas de Charlotte, de 1731 à 1735, représente l'étape suivante du mouvement, qui réunit les aspects principaux de ce mouvement, comme les miracles de

2. Philippe Hecquet, *La suceuse convulsionnaire, ou la Psylle miraculeuse*, s.l., 1736, repris in Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie Convulsionnaire (1733) et autres textes*, op. cit., p. 431-440.

3. *Ibid.*, p. 432.

4. *Ibid.*, 433.

guérison, les convulsions surnaturelles et les secours meurtriers⁵. Guérie miraculeusement d'un mal incurable, Charlotte peut guérir à son tour, et elle aussi par miracle. Bien que son cas ne figure pas dans les *Recueils des miracles*, ni dans les archives du mouvement convulsionnaire de la Bibliothèque de la Société de Port-Royal, il est au cœur de la plupart des textes d'Hecquet, qui l'appelle le plus souvent, on l'a vu, la suceuse convulsionnaire. On retrouve aussi le cas de Charlotte dans l'ouvrage de Carré de Montgeron, *La vérité des miracles*⁶. Mais le cas de Charlotte Delaporte, emprisonnée dans la maison de force à la Salpêtrière, est relaté dans deux requêtes déposées au Parlement⁷, contre accusations et libelles. Ces requêtes comportent des descriptions de sa maladie et de sa guérison miraculeuse, accompagnées de rapports de médecins et de chirurgiens.

La première *Requête* évoque, au nom de Charlotte, un ensemble d'informations sur les infirmités dont elle souffre depuis sa naissance en 1681, étant «très-contrefaite» et «ayant l'épine du dos de travers, & les pieds si renversés, que la plante en était entièrement tournée en dedans»⁸. Elle compare elle-même ses jambes à «un morceau de chair mollasse», dépourvues de sensibilité, froides et livides. Suites à des soins naturels sans effet et après avoir entendu parler des miracles opérés à Saint-Médard auprès du tombeau du diacre Pâris, elle s'y rend le 11 Août 1731⁹:

À peine fut-elle posée sur le marbre de ce tombeau, que ses jambes qui avaient toujours été inanimées, se remuèrent d'elles-mêmes, & qu'elle y sentit pour la première fois de ses jours un frémissement intérieur¹⁰.

En une année, «les prodiges se sont multipliés sur les membres de la Suppliante : ses jambes ont si fort agrandi, qu'elles sont aujourd'hui un tiers plus longues qu'elles n'étaient auparavant», les os «ont acquis une solidité parfaite», ses pieds «sont parvenus à une grandeur naturelle &

5. Sur le cas de Charlotte, voir Eva Yampolsky, «Les femmes en convulsion au XVIII^e siècle, entre miracle et folie ou la polémique médico-religieuse autour des Convulsionnaires de Saint-Médard», in Marianne Closson, Nathalie Grande, Claudine Nédelec et Ghislain Tranié (dirs.), *Femme et Folie sous l'Ancien Régime*, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 107-120.

6. Louis Basile Carré de Montgeron, *La Vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Pâris*, vol. 3, Cologne, chez les Libraires de la Compagnie, 1747.

7. *Requête présentée au Parlement par Charlotte de la Porte, dont les jambes et les pieds ont grandi et se sont formés après l'âge de cinquante ans, dans le cours de ses Convulsions ; accusée d'imposture, décrétée de Prise de Corps, & renfermée à la Salpêtrière* (1^{re} requête), Paris, Lottin, 1735 ; *Requête de Charlotte de La Porte au Parlement* (2nd requête), Paris, Lottin, 1735.

8. *Ibid.*, p. 3.

9. *Ibid.*, p. 4.

10. *Ibid.*

proportionnée», l'épine de son dos «s'est entièrement redressée» par le rallongement de certaines côtes et le raccourcissement d'autres, et enfin «les os des hanches, qui étaient d'une grosseur monstrueuse, mal placés, & mal conformés, se sont diminués, ont repris une forme ordinaire, & se sont placés où ils devaient être naturellement»¹¹. Il y va donc bel et bien d'un miracle, par lequel le corps contorsionné et «monstrueux» de Charlotte se redresse, non seulement en retrouvant sa «droiture» naturelle, mais aussi, on l'a vu, en acquérant désormais un pouvoir *surnaturel* de guérison par succion des écrouelles.

§2 – Mais au juste qu'appelle-t-on surnaturel, de façon générale tout d'abord, puis pour Hecquet lui-même ? Dans la plupart des dictionnaires de théologie, surtout catholique, on évoque une tradition, qui va de saint Augustin à Thomas d'Aquin, et qui se fige en dogme ecclésiastique au XVII^e siècle avec Juan Poinset Garcés (1584-1644), *alias* Jean de Saint-Thomas, dominicain de l'École de Salamanque, et auteur d'un célèbre *Cursus theologicus*. Dans cet ouvrage, il reprend et schématise la distinction thomiste des deux niveaux de surnaturel, l'un *quoad modum*, l'autre *quoad substantiam*:

Une chose est dite surnaturelle *quoad modum* lorsque sa substance ou sa nature appartient à l'ordre naturel, mais qu'elle se produit surnaturellement. Elle survient ou elle est conservée par une action dépassant le mode naturel d'agir. Par exemple, la guérison d'un aveugle, ou encore la résurrection d'un mort. L'effet de la résurrection, quant à sa substance, c'est un homme, le résultat de la guérison d'un aveugle, c'est la capacité de voir. Nous avons dans l'un et l'autre cas des réalités d'ordre naturel. Mais le mode de production est d'ordre surnaturel. Quant au surnaturel *quoad substantiam*, il correspond à ce qui est surnaturel en son espèce et sa quiddité, dépassant tout l'ordre créé, et pas seulement de par la matière dont cela arrive, ou en vertu de l'action qui en est la cause¹².

Cette définition du surnaturel par le mode, m'intéresse ici tout particulièrement. Elle sera reprise *mutatis mutandis* par Pascal, dans ses célèbres textes sur les miracles – à propos du miracle de la sainte Épine, opéré sur sa nièce Marguerite Perrier en 1657 : «ma pensée étant que tout effet est miraculeux lequel surpasse la force naturelle des moyens qu'on y emploie»¹³. Le dépas-

11. *Ibid.*, p. 6.

12. Jean de Saint Thomas, *Cursus theologicus thomisticus*, t. 1, Madrid, ex typographia Regia, 1656, In I part., disp. 104, a. 4.

13. Pascal, *Pensées*, textes édités par Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, Librairie Générale Française, 2004, p. 1036.

sement des forces naturelles concerne le mode de production surnaturelle, comme pour la guérison d'un aveugle, ou d'un paralytique, voire pour la résurrection d'un mort. Alors que les entités surnaturelles, comme le Verbe divin, Dieu lui-même et ses volontés, relèvent de la théologie à proprement parler, les modalités surnaturelles proviennent d'agents hybrides et de disciplines partagées, et en ce qui nous concerne, ici, du théologico-médical, je dirai même du théologico-moralo-médical. Dans ses textes sur les convulsionnaires, Hecquet fait toujours un usage négatif du terme de surnaturel – pour dire que les guérisons de convulsionnaires ne sont jamais surnaturelles, mais sans dire vraiment ce qu'il entend par surnaturel. Or, dans ses *Lettres d'un médecin de Paris à un médecin de Province: sur le miracle arrivé sur une femme du fauxbourg S. Antoine*¹⁴, à propos de la guérison de Madame de la Fosse, et qui date de 1725, il reconnaît et affirme à son tour une certaine positivité modale du surnaturel:

Le nom de surnaturel a fait équivoque dans les esprits de la plupart des hommes, en croyant contraire à la nature, ce qui n'est qu'*au-delà* & *au-dessus de ses forces*; & sans cette notion trop vulgaire, la raison humiliée ne peut se résoudre à avouer un miracle, parce que ce seroit consentir à sa confusion, & à l'impuissance de la nature, qu'elle revere, parce qu'elle se l'est donnée en quelque façon pour souveraine. Mais la *manière dont s'opèrent les miracles*, étant bien entenduë, ou ramenée aux Loix créées, ou naturelles, relève le plein pouvoir du Créateur, sans avilir ni ruiner la nature, parce qu'elle est à ses ordres, & à sa dépendance. Un miracle donc, n'est point un événement contraire à la nature, mais une *opération dans laquelle* le Créateur reprend sur elle le souverain domaine, en redressant lui-même les loix qu'il lui a données, à l'exemple d'un Législateur, qui se rend comme il lui plaît & quand il le veut, l'interprete de ses volontés, dont il change les œuvres, sans en changer les desseins, ni les vûës¹⁵.

Les relations complexes et longuement disputées entre le naturel et le surnaturel reposent finalement, et pour Hecquet lui-même, sur un certain *quantum* de force productrice inhérente aux phénomènes de la nature. L'énoncé «au-dessus et au-delà de ses forces», concerne le *quoad modum* du surnaturel, et non bien entendu son *quoad substantiam*. Et même si Hecquet ne fait pas explicitement cette distinction conceptuelle – ni d'ailleurs Pascal –, non seulement il parle de mode de production, ou d'opération, mais de plus il attribue à ce mode la propriété d'une force – toute mécanique. Pour Hecquet, le dépassement de cette force, du

14. Philippe Hecquet, *Lettres d'un médecin de Paris à un médecin de Province: sur le miracle arrivé sur une femme du fauxbourg S. Antoine*, s.l., 1725.

15. *Ibid.*, p. 7. Je souligne.

naturel au surnaturel – qui fait dire à certains que la guérison opérée par la succion convulsionnaire est un miracle –, dépend d’une certaine idée trop restreinte du naturel :

Or un concert unanime de tant d’esprits différemment animez, en matière de Religion, devient une preuve d’autant plus convaincante que leur langage est le même, & leurs récits uniformes. Car tous se sont également assurez du fond de la maladie, de sa réalité, & comment elle étoit devenuë & déclarée incurable ; ils sont aussi unanimes & sans variation sur la manière, les circonstances de cette guérison, & sur ce qu’ils en ont vû de leurs propres yeux, & entendu de la bouche de la femme guérie ; un accord donc si parfait, si unanime & si peu ressemblant à une intelligence concertée, ne devient rien moins qu’une conviction authentique & naturelle d’un effet surnaturel¹⁶.

§3 – La distinction du naturel et du surnaturel est donc une question de force, qui peut varier quantitativement en fonction des circonstances et des accidents de la nature. Hecquet est un médecin mécaniste, ou comme on disait alors iatomécaniste, disciple de Giorgio Baglivi, le grand théoricien des fibres nerveuses, avec lequel il a entretenu une correspondance et dont il a préfacé, en 1704, les *Opera medico-practica et anatomica*¹⁷. Mais il est aussi cartésien, et ce au moins pour deux raisons. Tout d’abord en ce sens qu’il sépare radicalement les deux substances, celle de l’âme ou de l’esprit et celle du corps, le spirituel et le corporel, comme les guérisons de Jésus se distinguent substantiellement, ou *quoad substantiam*, des succions de Charlotte, mais encore en ceci qu’il pense la force mécanique du corps en termes de *ressort*, de tension élastique (*vis elastica*), de contraction (*nisus ad contractum*), et surtout d’attraction, au sens universel de Newton, qu’il mentionne à plusieurs reprises. Reprenant l’antique notion des « esprits animaux », Hecquet parle en effet de cette force et de son ressort comme d’un *esprit élastique* :

Ainsi tout le corps humain composé qu’il est de tous vaisseaux qui ont des ressorts, se trouve aussi pénétré et intimement imbibé d’un esprit élastique. Rien n’est-il plus exposé à s’agiter ou à se laisser aller à cette vertu ? Car encore elle presse universellement, ou dans toutes les régions du corps le sang, parce qu’il est contenu dans ces vaisseaux, dont les parois qui sont compressibles ne sont que ressorts ; d’où vient la systole des artères, laquelle entretient leurs battements pour faire circuler la masse du sang. Mais ce sang lui-même est encore un fluide imprégné d’une vertu élastique, par

16. *Ibid.*, p. 4.

17. Philippe Hecquet, « Praefatio totius operis naturam, hujusque editionis additamenta exponens... », in Giorgio Baglivi, *Canones de medicina solidorum* [1704], in *Opera omnia medico-practica et anatomica*, Lyon, 1745, p. I-XXXIX.

laquelle il se défend contre le trop de pression des artères. Une machine donc commandée ou impérieusement régie par la vertu qui cause les contractions, n'est-elle pas bien prochaine de la convulsion, le premier pas par où commence quelque maladie que ce soit, humorale ou spasmodique ? Le naturalisme des convulsions peut-il être mieux marqué et plus réellement fondé ?¹⁸

Le concept d'esprit élastique inhérent au ressort permet à Hecquet de rapporter les succions convulsionnaires aux forces mécaniques et aux lois physiques de la nature. Cette élasticité contient en elle-même – comme un attribut qui lui est propre – la pouvoir de dépasser les capacités ordinaires des fibres nerveuses, et de modifier le comportement normal des muscles et des mouvements du corps. Lorsqu'on dit « au-dessus et au-delà de ses forces », Hecquet entend toujours « de ses forces ordinaires », c'est-à-dire connues ou reconnues selon un certain ordre, ou encore comprise, admise, et estimée selon un certain degré de connaissance, ou d'ignorance. Hecquet compare les succions de Charlotte, prétendument surnaturelles, aux convulsions guérissantes, dites miraculeuses de Saint-Médard, puis il rapporte ces convulsions à l'épilepsie, dont parle Hippocrate, et que l'ignorance faisait déjà entendre à son époque comme une maladie sacrée, causée par les dieux :

Ce sont de semblables maux, que ces convulsions prétendues miraculeuses, que l'on vante pour telles parmi les convulsionnaires d'aujourd'hui, et dont le nombre et la contagion, qui les multiplient, sont aujourd'hui une épidémie convulsionnaire dans Paris surtout, et encore en quelques endroits des provinces. Mais quoi de plus étonnant, que dans un lieu aussi bon connaisseur que Paris, et au mépris du caractère si manifeste des symptômes de cette épidémie, on se ferme tellement sur les effets de la pure nature, ou d'un naturalisme si évident, pour traiter en théologien, ou en casuiste des maux qui sont précisément de la compétence de la médecine. C'est cependant la méprise de quelques habiles théologiens, plus étonnante par conséquent, que ce que les convulsions de l'épidémie régnante leur paraissent avoir de prodigieux, puisqu'ils croient voir l'œuvre de Dieu dans les opérations de la nature. C'est pour eux quelque chose de divin ; mais la manière de penser d'Hippocrate, qui était si bon connaisseur dans les œuvres de la nature, veut que l'on abandonne aux préjugés populaires l'opinion qui attribue très souvent aux dieux les causes des maladies. *In arte medica quæ sunt plerumque hominum vulgus diis tribuit*¹⁹. Le divin que soupçonnent ces théologiens dans les convulsions de l'épidémie, ne vient donc, comme parle le même Hippocrate, que du trop peu de connaissance dans les causes des maladies, et de la surprise où entraînent les choses que l'on admire, *homines vero, ex imperitia*

18. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie Convulsionnaire*, op. cit., p. 86-87.

19. « L'homme ordinaire attribue le plus souvent aux dieux ce qu'il ne comprend pas ». Cette affirmation se retrouve différemment formulée dans plusieurs traités d'Hippocrate.

*et admiratione (morbi) naturam et causam divinam esse cersuerunt, etc.*²⁰ et ce que dit Hippocrate est d'autant plus concluant, que c'est à l'occasion des convulsions ou de l'épilepsie, appelée la maladie sainte ou sacrée dans l'Antiquité, qu'il s'est ainsi expliqué sur le divin, *divinam*, ou le τὸ θεῖον, dans les maladies, *morbus sacer*. Mais, ajoute-t-il, s'il faut prendre pour divin dans les maladies, tout ce qui y paraîtra avoir quelque chose d'admirable, combien faudra-t-il admettre de maladies sacrées? *Quod si divinus censeatur (morbus) quod admirationem quamdam habet, multi morbi sacri futuri sunt, quos tamen nemo sacros existimat*²¹.

Divin, surnaturel, miraculeux, autant de termes qui témoignent, selon Hecquet lecteur d'Hippocrate²², un certain degré d'ignorance des «opérations de la nature», et très précisément du *quantum* de force qui leur est propre. En ce sens, «au-dessus et au-delà» signifie au-dessus et au-delà des «connaissances de la cause des maladies». Attribuer à ces opérations, comme les succions de Charlotte, le prédicat de «surnaturel», ou de «miraculeux», signifie d'abord et avant tout le degré d'ignorance devant lequel on se trouve pour comprendre un phénomène, sa source, sa force, son mécanisme. Les succions de Charlotte ne sont certes pas tout à fait ordinaires, ni données à tout le monde, néanmoins elles relèvent des forces de la nature, et se réduisent toutes sans exception à des mouvements mécaniques et doivent se soumettre à ses lois physiques ou naturelles. Hecquet dit plus encore: ces succions relèvent d'une *attraction universelle*, donc qu'on retrouve partout et tout le temps dans la nature. Newton tout d'abord, mais aussi William Derham, John Freind ou Stephen Hales, que cite Hecquet, en ont fait la théorie générale. Hecquet dira que le soleil lui-même est une grande succion cosmique, qui fait lever la sève des plantes:

Comparant cette élévation de sève jusqu'au sommet des plus hauts arbres avec l'élévation que fait le soleil des vapeurs de la terre, jusqu'à la hauteur où elles se portent dans les airs, l'on trouvera que la force de succion dans les plantes est immense, étonnante même. Ce n'est donc point une simple dénomination, mais une puissance

20. « Les hommes, cependant, écrit Hippocrate, croient qu'elle [la maladie] est une œuvre divine du fait de leur incompétence et de leur étonnement devant une maladie qui ne leur paraît nullement semblable aux autres », Hippocrate, *L'Art de la médecine*, traduction et présentation par Jacques Jouanna et Caroline Magdelaine, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p. 146.

21. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie Convulsionnaire*, op. cit., p. 90. Il s'agit encore d'une citation d'Hippocrate: «Et si c'est à cause de son aspect étonnant qu'on doit la croire divine, il y aura en ce cas beaucoup de maladie qui seront sacrées, et non pas une seule», Hippocrate, *L'Art de la médecine*, op. cit., p. 146-147.

22. Philippe Hecquet, *Hippocratis Aphorismi, ad mentem ipsius, Artis usum, & Corporis Mechanismi rationem, expositi*, Paris, G. Cavelier, 1724.

admirable que l'Auteur de la nature a mise dans les corps. Or la succion étant d'un si grand effet par elle-même dans les plantes, est-il malaisé à concevoir que la succion d'une bouche forte, comme pourrait être celle de la Charlotte, fut capable de faire sur le corps d'un écrouelleux de puissantes *attractions*?

Serait-ce même s'éloigner des idées du système convulsionniste? Avantagé, se dit-il, de tant de grâces et de prérogatives, que de penser combien la nature aura fait pour une fille distinguée par les dons du Ciel? N'aura-t-elle pas reçu de la nature ce qu'elle a accordé à tant d'autres qui ne la valaient pas n'étant pas du ressort du convulsionnat? Elle a compensé à plusieurs, par un excès de force en des organes, les défauts ou affaiblissement qui étaient en d'autres. Ainsi elle aura donné à la Charlotte des jambes manquées, mais en *récompense* une *poitrine forte* et une *succion ferme* [c'est moi qui souligne]²³.

L'attraction universelle de Newton est une succion cosmique. Son immense force n'est pas miraculeuse ni surnaturelle, mais étonnante et admirable, autant de termes pour dire non les *miracula* mais les *mirabilia* de la nature, les phénomènes que la nature produit non en quittant ses propres lois, mais en dépassant ou excédant les limites de notre compréhension de ces lois. L'argumentation d'Hecquet s'élabore sur un double plan. Tout d'abord selon l'analogie. Il compare en effet la succion attractive universelle, qu'on retrouve dans les plantes, et la succion buccale convulsionnaire, qu'il découvre chez Charlotte. Moyennant une bouche bien disposée, sa forme, sa force, son habileté, mais aussi sa salive et ses propriétés spécifiques – qui se rapportent et se distinguent de la salive du Christ thaumaturge, et j'y reviens –, il n'y a aucune raison que Charlotte ne puisse pas exercer elle aussi une force d'attraction, qui sorte de l'ordinaire. Cette analogie potentielle des attractions dépend donc de la disposition spécifique et de la constitution physiologique des organes de Charlotte, en particulier sa *bouche* (l'élasticité de son muscle) et sa *poitrine* (la force de son aspiration), qui lui donnent son pouvoir de succion extraordinaire. Et c'est le second plan d'argumentation. Hecquet parle encore d'un don de la nature, ou d'un «don du Ciel», une aptitude qui n'est pas un miracle à proprement parler, mais une récompense ou une compensation qui redonne un équilibre à l'ordre des choses. Aux défaillances physiques de Charlotte et aux altérations de son corps, «ses jambes manquées», la nature lui a donné en compensation «une poitrine forte et une succion ferme».

23. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie Convulsionnaire*, op. cit., p. 436.

Ces deux atouts compensatoires (bouche et poitrine) représentent ce qu'Hecquet appelle «un excès de force en des organes», et qui permet de comprendre ou de redéfinir du point de vue naturaliste «l'au-dessus et l'au-delà» de l'attraction exercée par la succion curative de Charlotte. «Poitrine forte» et «succion ferme» représentent les deux propriétés spécifiques essentielles de Charlotte, et constituent le mode de production extraordinaire de la force, le *quoad modum* traditionnellement attribué au surnaturel, mais désormais considéré par Hecquet comme un signe d'ignorance. Or, pour comprendre et définir cette force qui habite et qui s'exerce dans les organes de Charlotte, Hecquet rapporte ces suctions guérissantes à l'art des Psylles antiques :

Donc, qu'à la gloire et honneur de l'œuvre des Convulsions, la Charlotte passe pour la suceuse guérissante, et par là qu'on la donne pour la coryphée des Sœurs Convulsionnaires, sera-ce la Psylle miraculeuse dans l'ordre du Convulsionnat? Les Psylles de l'antiquité passaient pour avoir une vertu bien supérieure, et certainement suréminente à celle de la Psylle Convulsionnaire, puisque leurs sucements guérissaient du poison, c'est-à-dire d'un mal qui était profondément dans le corps, et intimement mêlé au suc nerveux ou dans les esprits; les écrouelles ou quelques vieux ulcères que ce soit, n'occupent guère, pour ainsi dire, que la superficie de la partie malade; sur quoi par conséquent le sucement doit avoir plus d'efficace, comme plus de prise. C'est donc encore en cela, que la vertu de Charlotte la prétendue miraculeuse, est beaucoup au-dessous de celle des suceurs nés, ou naturelles et de profession. Ce sont des glandes, reprend-t-on qui sont le siège des affections écrouelleuses, et est-ce rien moins dire ou faire comprendre, que ce sont des entortillements de vaisseaux, dont le sucement de la Charlotte fait le dégagement²⁴.

§4 – L'œuvre de Philippe Hecquet est à la fois très modeste, soucieuse d'une médecine des pauvres, et pleine d'envergure, comme ici, engagée dans un projet d'anthropologie historique et comparée des pratiques curatives. Ouvrant peut-être la voie à Jean-Jacques Rousseau, qui aurait selon Lévi-Strauss inventé l'anthropologie comparée, en «observ[ant] les différences pour découvrir les propriétés», Hecquet compare les Psylles antiques et les suceuses convulsionnaires pour découvrir les propriétés spécifiques et les vertus thérapeutiques de la succion, comme un cas exemplaire de l'attraction universelle. Charlotte «guérit les écrouelles et les vieux ulcères, écrit Hecquet, en les suçant jusqu'à avaler les vers dont grouillait le pus de tels ulcères»²⁵. Les Psylles antiques, quant à eux,

24. *Ibid.*, 433.

25. *Ibid.*, 431.

guérissent les morsures de serpents, en suçant la plaie jusqu'à extraire le venin ou le poison infiltré dans le sang. Du point de vue de la succion, Charlotte et les Psylles se ressemblent, et Hecquet en ce sens a beau jeu de nommer Charlotte «la psylle convulsionnaire». Or, devant cette ressemblance pratique et curative indéniable, Hecquet remarque encore et souligne des différences fondamentales. À vrai dire deux différences – qui ne concernent jamais pour Hecquet la différence entre les sexes. Tout d'abord, le pouvoir des Psylles est une vertu naturelle, ou innée. Ils sont en effet nés comme ça. Ils sont, dit Hecquet, des «suceurs nés», et leur capacité est une «profession», qui se transmet de génération en génération. Charlotte, quant à elle, est un cas unique – bien qu'il y ait d'autres cas, mais dont Hecquet ne parle pas –, elle a reçu cette capacité en compensation de ses défauts, de ses manques, ou de sa maladie. Charlotte n'est pas une suceuse née, ni professionnelle, mais une suceuse occasionnelle, par accident et surtout par défaut.

Par ailleurs, les Psylles guérissent d'un poison – le venin – qui contamine profondément le sang, et en dérègle le *succus nervens*²⁶ ou les esprits animaux. Tandis que Charlotte agit plus superficiellement et n'opère que sur les glandes, dont elle permet de dégager l'entortillement des vaisseaux. Concernant cette référence aux Psylles antiques, Hecquet renvoie en note à Pline, Plutarque et saint Augustin, auxquels noms d'auteur on pourrait encore ajouter Hérodote, Varron, Lucain, Celse, Élien, Suétone et Dion Cassius. Depuis Hérodote, au moins, on connaît les Psylles comme un peuple de Lybie, et le plus souvent on leur attribue une immunité naturelle contre le venin des serpents. Hecquet évoque la mort de Cléopâtre, qu'on croyait survenue par la morsure d'un serpent. Suétone en parle dans la vie d'Auguste :

Quant à Cléopâtre, il [Auguste] désirait si vivement la réserver à son triomphe, qu'il fit même venir des psylles pour sucer le venin de sa plaie, car on croyait qu'elle s'était tuée en se faisant mordre par un aspic²⁷.

Dion Cassius est plus détaillé :

Quand il apprit la mort de Cléopâtre, Octavien fut frappé de stupeur ; il vit son corps, lui fit appliquer des remèdes et fit venir des Psylles dans l'espoir qu'elle se remettrait.

26. Cf. Maria Conforti, «Succus nerveus and succus seminalis in Borelli's living machine», *Medicina nei Secoli*, n° 13(3), 2001, p. 577-595.

27. Suétone, *Vie d'Auguste*, in *Vie des douze Césars*, 17, 8, texte établi et traduit par Henri Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

Ces Psylles sont des hommes – car il n’y a pas de femme psylle –; ils peuvent sucer le venin de tout serpent sur-le-champ, avant que la victime ne meure, et n’éprouvent eux-mêmes aucun mal, puisqu’ils ne sont mordus par aucun de ces animaux. Ils s’engendrent les uns les autres et éprouvent leurs enfants en les jetant dès leur naissance au milieu des serpents ou bien en lançant leurs langes à certains de ces reptiles. Ceux-ci ne font aucun mal à l’enfant et sont engourdis par ses vêtements²⁸.

Pline est l’auteur qui aura décrit avec le plus de précision le pouvoir des Psylles. Il y revient à plusieurs reprises dans son *Histoire naturelle*. Il parle moins des pratiques de la succion que des vertus curatives de la salive – Hecquet y reviendra d’ailleurs lui aussi :

Tout à fait semblable [aux Psylles], écrit Pline, est, à l’heure actuelle, en Italie, la race des Morses, qui remonte, dit-on, au fils de Circé et qui doit à cette ascendance cette vertu innée. Au reste, tous les hommes disposent d’un poison pour se défendre des serpents : la salive, dont le contact, dit-on, les fait fuir à l’instar d’un jet d’eau bouillante ; si elle pénètre dans leur gueule, elle provoque même leur mort, surtout si c’est la salive d’un homme à jeun²⁹.

Insistons sur les vertus de la salive. Varron en parlait déjà comme d’un « remède contre les morsures de serpents »³⁰. La salive joue le rôle du *pharmakon* platonicien et hippocratique, du remède-poison, dote et antidote. Ce poison est contenu naturellement dans le corps, et la salive (des Psylles) peut le transformer en remède. Autrement dit, le bon usage de la salive, ou sa fonction d’instrument – à nouveau le *quoad modum* –, peut devenir une vertu thérapeutique salutaire. Ce bon usage relève à la fois de l’homéopathie – une salive peut affecter une salive – et de l’homéotopie – de la propre bouche d’un Psylle, la salive peut pénétrer dans la gueule du serpent. La salive est nantie d’un pouvoir naturel d’anamorphose, qui neutralise le poison. Outre celle des Psylles professionnels, Hecquet mentionne encore deux autres cas de salive thérapeutique. Tout d’abord celle de Jésus, qui guérit un aveugle, dans l’Évangile de Jean (9, 6) : « Après ces paroles, il [Jésus] cracha par terre, il fit de la boue avec sa salive, il lui mit cette boue sur les yeux », et aussitôt le miracle se produit. Hecquet parle ensuite de la salive des chiens, qui sucent les ulcères du pauvre Lazare, dans l’Évangile de Luc (16, 20-21) [qui n’est pas Lazare de

28. Dion Cassius, *Histoire romaine*, II, 14, texte établi et traduit par Marie-Laure Freyburfer et Jean-Michel Roddaz, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

29. Pline, *Histoire naturelle*, VII, 2, 15, texte établi et traduit par Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

30. Texte cité par Pline, *Histoire naturelle*, *op. cit.*, VII, 2, 13.

Béthanie, le ressuscité]. Hecquet se réfère à ce passage biblique pour expliquer, par les propriétés curatives contenues naturellement dans la salive, les prétendus miracles de guérisons des suceuses convulsionnaires :

Or à tout cela peut remédier sans miracle la succion, à l'aide de la salive. Une salive donc bienfaisante, comme celle des chiens qui surent lécher les ulcères du pauvre Lazare, venant par sa chaleur, et son humectation naturelle laver un ulcère, elle le déterge, en même temps qu'en attendrissant les fibres des chairs elle les assouplit, et en les nettoyant de la glue sanieuse qui en bouchait les excrétoires, elle les met en état de se réunir. C'est comme la rosée qui tombant sur les feuilles des arbres, les amollit, ouvrent leurs pores, et les rend transpirables³¹.

Sucer, lécher, cracher, transmettre sa salive, constituent donc autant de gestes ou de pratiques curatives, traditionnelles et ancestrales, que l'on peut là aussi comparer, opposer, distinguer ou rapprocher les unes aux autres, pour en comprendre les propriétés, naturelles ou surnaturelles. Ces propriétés pour Hecquet sont pharmacopiques, en ce sens qu'elles opèrent à double tranchant, mais toujours par mode d'association analogique. Cracher contre quelqu'un ou au sujet de quelqu'un relève toujours d'une insulte symbolique grave, comme on en trouve plus d'un exemple dans l'Ancien Testament³². Mais cracher sur la langue d'un sourd, à nouveau comme Jésus (en Marc 7, 35), peut lui rendre la parole, miraculeusement ou par mode (*quoad modum*) surnaturel. De même que la salive d'un homme impur, malade ou pécheur, peut rendre impur, ou peut souiller celui qui la reçoit, comme en Lévitique 15, 8, de même la salive d'un homme pur peut soigner, guérir, ou encore la salive d'un homme immunisé contre le venin peut neutraliser ce venin. Or, dans sa quête anthropologique, Hecquet – ne l'oublions pas – veut séparer radicalement miracle et convulsion, guérison surnaturelle et guérison naturelle, et par là distinguer substantiellement la salive de Jésus, sainte, pure et parfaite, de la salive de Charlotte, en la comparant à la salive des chiens de Lazare :

La salive des chiens est ici mise en œuvre comme détersif par où les ulcères du pauvre Lazare étaient adoucis et mordifiés. Le test (*testa*) de Job qui détergeait ses ulcères avec ce morceau de tuille³³, en faisait autant, cela est-il guérison ? Le naturalisme donc compare la vertu détersive de la Charlotte avec celle de la salive des chiens, mais c'est pour déterger des ulcères. Or comme la détersion n'est pas une guérison, et que la salive du Sauveur a été la matière dont il a couvert une guérison

31. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie Convulsionnaire*, op. cit., p. 437.

32. Deutéronome 25, 9 ; Nombres 12, 14 ; Isaïe 50, 6.

33. Tesson.

miraculeuse, le naturalisme n'a rien à craindre, ni de plumes téméraires ni de plumes malignes³⁴.

§5 – Dans sa classification des salives, Hecquet distingue donc trois types, selon les différents niveaux de réalité, naturelle et surnaturelle. Il y a tout d'abord la salive de Jésus, dont la pureté purifie les souillures et maladies comme l'Esprit saint sanctifie les profanes. Ensuite nous avons la salive des Psylles, immunisés de naissance, qui agit comme un *pharmakon*, en neutralisant le venin, et enfin la salive de Charlotte, analogiquement comparable à la salive des chiens de Lazare, qui, elle, fonctionne comme un détergent. À la différence de la salive purifiante de Jésus, surnaturelle *quoad substantiam*, la salive pharmacopique des Psylles et la salive détergente de Charlotte, sont naturelles par principe, soumises aux lois de la physique et de la mécanique des forces, et dont l'opération curative s'explique entièrement par la physiologie des fibres nerveuse et de la circulation du sang. Or, pour Hecquet, la salive de Charlotte se distingue encore de la salive des Psylles, *quoad modum*, au sens fonctionnel de la succion. Lorsqu'un Psylle suce une plaie infectée de venin, sa salive fonctionne comme un antidote au poison, mais lorsque Charlotte suce les écrouelles, elle les nettoie à la manière d'un détergent. Les termes détergent, déterger, détersion, ou encore détensif, reviennent dans les textes d'Hecquet pour dire justement nettoyer, enlever ou extraire en nettoyant, évoquant à nouveau l'idée générale de l'attraction – il parle parfois d'ostersion, du vieux français *oster*, ôter, enlever. La salive de Charlotte est un détergent pour nettoyer la saleté, la souillure des ulcères ou le pus des écrouelles.

Traditionnellement attribué au pouvoir thaumaturgique du roi, le toucher mystique des écrouelles se transforme, avec la salive de Charlotte, en succion détergente des écrouelles et des ulcères :

Ce sera une avance pour prouver les guérisons de la Charlotte, en ce que le corrosif de la lymphe étant fixé dans la plaie, la salive de la Charlotte aura pu déterger aisément ; et ainsi l'ulcère mordifié aura été en chemin de guérison³⁵.

Or, parmi les convulsionnaires de Saint-Médard, Charlotte n'est pas la seule guérisseuse à sucer les plaies. Dans le fonds des Archives convulsionnaires à la Bibliothèque de la Société de Port-Royal, on trouve trois

34. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie Convulsionnaire*, op. cit., p. 390.

35. *Ibid.*, p. 394.

cas de suceuses, dont les relations insistent sur la pratique du léchage – pratique qu’Hecquet reconnaît lui aussi comme une vertu de Charlotte –, qui accompagne toujours et fait partie intégrante de la succion. Ces relations soulignent encore la nécessité d’avaler entièrement la chair purulente extraite des plaies. Je cite un passage du récit de Marie Giroust, daté du 24 octobre 1733 :

On apperçût ensuite en elle une extrême répugnance marquée par son geste, et peinte sur son visage : elle poussa quelques soupirs les yeux tournés vers le ciel [...] ; puis elle prit sa tête avec ses deux mains, lava et bassina la superficie de la plaie avec l’eau du puits ; mit après cela sa *bouche* sur la plaie qui était au-dessous de l’oreille droite, *lécha* le pus qui en sortait, le *sûça* à cinq reprises différentes et l’espace d’une minute à chaque fois, *avala* à chaque *sucement* la matière qu’elle avait attirée du fond de la plaie sans en rien *cracher*, enfin elle bassina avec la même eau l’oreille gauche, les glandes qui commençaient à se former au-dessous de cette même oreille, et celles qui étaient autour du col³⁶.

Bien qu’Hecquet ne parle pas de ce cas, on peut néanmoins le rapporter à celui de Charlotte, en insistant par-là et à nouveau sur la distinction modale des succions, entre les Psylles et les convulsionnaires. Pour en expliquer le processus naturel et mécanique, ou pour en « désur-naturaliser » la pratique, Hecquet revient sur la théorie de l’attraction :

Mais la principale vertu de la *succion*, c’est l’*attraction* qu’elle ferait sur la partie ulcérée, elle a besoin étant bien détergée, de sucs nourriciers dont un renouvellement fasse sonder les extrémités des fibres de la partie ulcérée ; et c’est le pouvoir de la succion forte et réitérée. Par là s’attire dans les vaisseaux excrétoires, et par eux sur la partie malade, une lympe pure, adoucissante, telle qu’elle abonde dans la masse du sang, dont elle fait les deux tiers. Donc, comme une sève balsamique, elle vient remplir les vaisseaux lymphatiques de la partie ulcérée. À cet abord, les fibres se réconciliant se prennent les unes aux autres, comme en s’embrassant ; elles s’abouchent, et s’entre-communicant cette glue naturelle, c’est comme les faire végéter ; et en cela consiste tout l’art d’une cicatrisation qui guérira naturellement les écrouelles. Aussi adieu les miracles de la Charlotte³⁷.

La guérison naturelle des ulcères consiste à rétablir un certain ordre dans l’équilibre des fibres, perturbé par un excès d’irritation nerveuse et musculaire, et ainsi à fluidifier le sang. Hecquet recourt aux deux grandes conceptions mécanistes de son temps, le système circulatoire du sang et la théorie des fibres, pour expliquer les vertus thérapeutiques de Charlotte.

36. Archives convulsionnaires 134, Bibliothèque de la Société de Port-Royal. Je souligne.

37. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l’épidémie Convulsionnaire*, op. cit., p. 437.

Hecquet part de l'hypothèse selon laquelle cette irritation produit un déséquilibre sanguin, entre les liquides et les solides, et cause ainsi la maladie. Dans un état de santé, le rapport de force entre les solides et les liquides est toujours équilibré. Ce sont «deux résistances alternatives qui s'exercent sans se détruire, et qui luttent sans se vaincre»³⁸. La force des solides est une pression³⁹ – d'où la pression du sang – qui pousse et crée le flux, son débit, sa constance et sa régularité. Hecquet parle encore de la force impulsive et vibratoire des solides, qui seule régule la bonne circulation du sang, et maintient l'équilibre ou la santé de l'économie animale.

Chacune des parties solides du sang constitue un ensemble de fibres, ou de vaisseaux fibreux, dont la force agit sur les liquides comme un ressort, on l'a vu, toujours en vibration, qui les contracte, les presse, les pousse et les agite. Cette force de contraction vibratoire des fibres, ce *nisus ad contractum*, peut s'irriter, et c'est ainsi que le «ressort s'accroît dans une fibre»⁴⁰, augmente la pression, enflamme les tissus, et provoque un excès d'agitation, jusqu'au *raptus sanguinis*, amas sanguin ou pléthore. L'irritation des fibres nerveux ou des solides est donc la cause ultime des maladies :

Ainsi les causes de nos maladies viennent originairement l'irritation des solides, puisque de là naissent la plupart de nos maux. Mais l'effet qui s'ensuit nécessairement, et qui les accompagne, en établit une seconde, puisque de lui naissent les principaux symptômes ; c'est le dérèglement du cours des liquides ou de leur circulation⁴¹.

Dans l'hypothèse générale, selon laquelle les convulsions sont causées par l'irritation des fibres nerveuses, le terme irritation contient en lui-même une double causalité concourante, médicale et morale. Le terme latin *irritatio* provient du grec ἐρεθισμός, du verbe ἐρεθίζω, j'irrite, j'excite ou provoque. Le terme français d'éréthisme est repris dans le vocabulaire médical pour signifier l'irritation ou la tension violente et excessive des fibres. On le retrouve entre autres dans le Dictionnaire de

38. Philippe Hecquet, *De la digestion et des maladies de l'estomac, suivant le système de la trituration & du broyement, sans l'aide des levains ou de la fermentation, dont on fait l'impossibilité en santé & en maladie*, 1 vol., Paris, Fournier, 1712 ; nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur, 2 vols., Paris, Cavelier, 1730, p. 235-236.

39. *Ibid.*, p. 65.

40. *Ibid.*, p. 238.

41. *Ibid.*, p. 237-238.

Col de Villars⁴², mais aussi dans la thèse de médecine soutenue à Paris en février 1708 par Helvétius, *An Erethismi sedacio, morbi curatio*⁴³. Hecquet reprendra d'ailleurs lui aussi le terme comme un équivalent conceptuel de l'irritation, en affirmant «que l'agacement et l'érethisme des fibres» constituent «une des plus ordinaires causes des maladies»⁴⁴.

§6 – La question de l'érethisme, excitation ou irritation des fibres, avec sa double signification, médicale ou physique et morale, physiologique et érotique, se retrouve à nouveau évoquée par Hecquet dans le texte sur les *Vaporeuse en extase* (1736), et toujours à propos d'une morsure de serpent. Il s'agit cette fois de saint Paul, sur l'île de Malte, mordu par une vipère, et dont le récit légendaire se trouve dans les Actes des Apôtres (28, 36). Je cite un long passage de la *Réponse d'un docteur* d'Hecquet en guise de conclusion :

Mais l'histoire de saint Paul dans l'île de Malte, en est une confirmation incontestable. Une vipère prend au bras de ce saint Apôtre, elle y est pendante aux yeux de tous ces barbares, qui s'attendaient que le bras allait incessamment s'enfler, et que le saint Apôtre allait mourir, ils attendent et voyant qu'il ne lui en arrivait rien de semblable, ces barbares instruits par leur Physique naturelle de ces accidents les croyaient tellement de l'ordre de la nature, qu'ils concluent sur-le-champ au surnaturel, en se persuadant que saint Paul était divin⁴⁵. Or qui peut comprendre qu'un poison soit si promptement porté dans les nerfs, si préalablement la masse du sang doit s'en charger pour le porter au cœur et par lui le faire passer dans les nerfs ? Les accidents prodromes d'une prompte mort en ceux qui ont été piqués font voir manifestement que ce sont les nerfs qui reçoivent immédiatement, non un volatil qui tient de l'humeur, mais l'impression du plus piquant éréthisme, qui comme une fine épine fichée dans un nerf en soulève toutes les fibres et fibrilles. De là s'excite une telle confusion dans les oscillations des solides, et dans les ondulations du fluide des nerfs ou des esprits, qu'immédiatement s'excitent de furieuses convulsions, lesquelles arrêtant le cours du sang, font périr promptement la personne piquée. De là paraît le paralogisme de notre Censeur, paralogisme qui règne en conséquence dans toute sa Lettre ; que la masse du sang se charge du virus en certaines maladies. Quelle est sa mécanique ? La triviale, celle du peuple, avec qui il croit que les fortes compressions ou ligatures que l'on fait au-dessus de la partie piquée, et que les scarifications se font, afin d'empêcher le poison de pénétrer

42. Elie Col de Villars, *Dictionnaire français-latin des termes de médecine et de chirurgie, avec leur définition, leur division & leur étymologie*, Paris, Coignard, Le Mercier, Rollin, Delespine, Herissant, 1753, p. 172.

43. Helvétius fils, *An Erethismi sedacio, morbi curatio* [1708], mentionné par Col de Villars, *Dictionnaire français-latin des termes de médecine et de chirurgie*, art. «Erethisme», *op. cit.*, p. 172.

44. Philippe Hecquet, *De la digestion et des maladies de l'estomac*, *op. cit.*, p. 239.

45. Actes des Apôtres, 28, 3-6.

jusqu'à la masse du sang et aux esprits. Un homme qui se donne pour si fort au-dessus d'une Physique vulgaire devrait bien se souvenir que les compressions et ligatures ne réussissent que pour arrêter les oscillations confuses des fibres nerveuses et les ondulations des esprits qui sont en troubles : Ainsi l'on pratique des ligatures pour prévenir les gouttes crampes et des accès d'épilepsie, quand l'on sait qu'ils doivent commencer par une vapeur que le malade sent monter du petit doigt du pied à la tête. Ne fut-ce point encore la pratique de tous les anciens temps de faire des frictions, des urtications, des synapismes pour régler, restituer ou reformer le cours des esprits. Jamais songea-t-on dans tous ces cas à corriger la masse du sang ? Elle n'est donc point le siège ou le foyer de telles causes internes. Et en particulier le virus des vraies écrouelles est absolument dans les esprits, et c'est par eux que les écrouelles passent des pères aux enfants, qu'elles sont contagieuses et qu'elles se gagnent. Est-ce parce que le sang d'un écrouelleux agit sur le sang de la personne qui le devient ? Non certes, mais il ne faudra que boire après un écrouelleux, coucher dans un même lit pour gagner les écrouelles. Une vapeur, une fumée, une exhalaison comme celle de la transpiration, par où s'entre-communiquent les écrouelles, prouve sensiblement que les esprits sont les dépositaires immédiats du virus écrouelleux⁴⁶.

La présence du venin dans le sang, ou à un moindre degré la formation de pus dans la glande, irrite les nerfs, crée des amas de sang, ce qui peut produire des convulsions, mais peut surtout causer diverses maladies souvent mortelles. La succion de Charlotte n'a rien de surnaturelle. Elle n'est même pas une guérison à proprement parler – ni même d'ailleurs celle des Psylles, pour Hecquet –, sinon un mode curatif de désinfection, qui adoucit ou qui apaise, à la manière d'une sève balsamique. Hecquet mentionne d'autres pratiques curatives, ou d'autres soins, comme la friction, les urticaires, les synapismes (cataplasme à la farine de moutarde, pour dégager les bronches), afin de « régler, restituer ou reformer le cours des esprits [animaux] ». En somme tout est clair, mécanique et naturel. À la manière d'une pompe aspirante à forte attraction, la succion de Charlotte agit sur les glandes affectées de deux manières, ou selon une double opération curative, corrélativement correspondante à ses deux propriétés compensatoires, « succion ferme » et « poitrine forte ». Par son léchage régulier, d'une part, elle nettoie la plaie, la désinfecte en enlevant le pus, en le buvant ou l'avalant. Par sa puissante aspiration, d'autre part, elle attire des vaisseaux une liqueur lymphatique, dont le sang a besoin pour cicatriser l'ulcère :

46. Philippe Hecquet, *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie Convulsionnaire*, op. cit., p. 386-387.

J'ai voulu faire comprendre, écrit encore Hecquet, tout le naturalisme d'une guérison supposée miraculeuse ; je montre que le sucement mordifie l'ulcère de cette sanie vermineuse, qu'avalait la Charlotte, que ce succès du sucement était aisé à comprendre, parce que les glandes d'où pleure cette sanie, sont vésiculaires, et par conséquent qu'elles sont aisées à tarir, parce qu'elles n'ont pas de fond. Je vais plus loin, et je dis que quand ces glandes seraient composées de vaisseaux aussi longs que des aulnes, l'exemple de la succion de la sève me fait comprendre, que le sucement d'une bouche aussi forte que celle de la Charlotte, pouvait bien attirer des grands vaisseaux une lymphe pure non salée, laquelle trouvant l'ulcère mordifié en procurerait la cicatrice⁴⁷.

47. *Ibid.*, p. 387.

TABLE DES MATIÈRES

Vincent BARRAS, Serge MARGEL, Eva YAMPOLSKY	5
Ouverture	
Albrecht BURKARDT	11
Le miracle, de l'âge baroque aux Lumières. Changement de statut – expériences identiques ?	
Ádám MÉZES	45
« <i>Loca Infesta</i> » – Faire face aux fantômes dans l'évêché d'Olomouc (1703-1755)	
Francesco Paolo de CEGLIA	75
Si tu ne penses pas au mort, il ne reviendra pas. Morts dévoreurs de linceul dans la pensée des XVII ^e et XVIII ^e siècles	
Jean-Yves CHAMPELEY	91
Les corps affectés par la sorcellerie dans trois procédures judiciaires tardives (Savoie, 18 ^e siècle)	
David ARMANDO	115
«... les agitations, les hoquets, la contraction des membres...». Corps en crise et paroles du corps dans les descriptions des cures des premiers magnétiseurs (1779-1786)	
Philippe LUEZ	143
Restout et la représentation des miracles	
Michèle BOKOBZA KAHAN	165
La vérité du corps malade dans <i>La Vérité des miracles de M. de Paris démontrée, ouvrage dédié au Roy</i> de Carré de Montgeron : entre récit et témoignage	

Anne C. VILA	185
Le corps «secouru»: invulnérable ou agonisé? Témoignages concurrents des grands secours dans le mouvement convulsionnaire du XVIII ^e siècle	
Eva YAMPOLSKY	213
La douleur, entre le naturel et le surnaturel. L'expérience de la souffrance dans les miracles de guérison à Saint-Médard	
Serge MARGEL	243
Le miracle des Psylles. Philippe Hecquet et les suceuses convulsionnaires	

DANS LA COLLECTION
ASCLÉPIOS

François RANCHIN, *Traité sur les causes de la cruentation des corps morts à la présence des meurtriers* 1640

Texte précédé de *La médecine en modernité, au croisement des savoirs* et annoté par Eva YAMPOLSKY et suivi de *La part christique de la cruentation. Les exégèses bibliques de la voix du sang* par Serge MARGEL

Paul BROCA, *L'empire des tropiques*. Fiction médicale inédite 1855

Texte présenté et annoté par Jacqueline LALOUETTE & Jean CÉARD

Jean WIER, *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements & sorcelleries* 1567

Édition critique, introduction et notes par Serge MARGEL

Suivi de *De l'anachronisme à l'invention de l'histoire. Jean Wier à l'épreuve de la psychiatrie* par Eva YAMPOLSKY

Giorgio BAGLIVI, *Anatomie, morsure et effets de la tarentule* 1698

Introduction d'Andrea CARLINO ; édition critique de Concetta PENNUTO ; traduction du latin d'Estela BONNAFFOUX

Philippe HECQUET, *Le naturalisme des convulsions* 1733

Suivi de *Lettre sur la convulsionnaire en extase, ou la vaporeuse en rêve* (1736) et *La suceuse convulsionnaire ou la Psylle miraculeuse* (1736) et autres textes

Édition critique, introduction et notes par Serge MARGEL

Magdelaine Bavent *Religieuse au couvent de Louviers*

Procès en sorcellerie et autobiographie

Interrogatoires (1644-1645) – *Histoire de Madelaine Bavent* (1652) & autres textes

Édition critique par Marianne CLOSSON et Nicole JACQUES-LEFÈVRE

Dominique DE COURCELLES, *Serpent divin et pilier cosmique. Médecine, alchimie, guérison, salvation*

Préface de Yves-Marie BERCÉ

Jacques FONTAINE, *Discours des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes* 1611

Édition critique et introduction par Sophie HOUDARD et Thibaut MAUS DE ROLLEY

L'action à distance au Moyen Âge et au-delà

Textes rassemblés par Béatrice DELAURENTI et Nicolas WEILL-PAROT

*La possession de Louviers. Le Traité des marques des possédés et neuf autres imprimés
médico-démonologiques 1643*

Édition critique, introduction et notes par Rafael MANDRESSI

À PARAÎTRE

Johann Heinrich MEIBOM, *De l'utilité de la flagellation dans les plaisirs du mariage et
dans la médecine, et des fonctions des lombes et des reins*

Édition critique, introduction et notes par Serge MARGEL

Cet ouvrage collectif sur la question des corps affectés au XVIII^e siècle en Europe interroge l'argument épistémologique communément admis dans l'historiographie, selon lequel l'époque des Lumières et la critique du religieux ont réglé définitivement la séparation du naturel et du surnaturel.

La question est examinée à partir de l'histoire de la médecine, l'histoire du religieux, la philosophie, la littérature et l'anthropologie; situant leurs études au cœur des relations entre l'âme et le corps, les auteurs abordent les différentes figures du corps *en situation* – des corps affectés, malmenés, troublés, déviants, possédés, ou convulsionnaires.

LES AUTEURS: David ARMANDO – Vincent BARRAS – Michèle BOKOBZA KAHAN – Albrecht BURKARDT – Francesco Paolo de CEGLIA – Jean-Yves CHAMPELEY – Philippe LUEZ – Serge MARGEL – Ádám MÉZES – Anne C. VILA – Eva YAMPOLSKY

ISBN: 978-2-84137-438-0



9 782841 374380

Diffusion:
HARMONIA MUNDI livre

www.millon.fr

25 €