

Zeitschrift: Actes de la Société jurassienne d'émulation

Herausgeber: Société jurassienne d'émulation

Band: 110 (2007)

Artikel: Pour une histoire ancienne du "secret" : les prières de Marie de Cornol (1590)

Autor: Kottelat, Vincent

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-685053>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Pour une histoire ancienne du « secret »

Les prières de Marie de Cornol
(1590)¹

Vincent Kottelat

Y a-t-il vraiment quelque chose de nouveau à dire au sujet de la sorcellerie ? C'est avec ces mots que l'historien Guy Bechtel débute son étude des origines de la sorcellerie et de sa répression aux XVI^e et XVII^e siècles². Cette question, légitime, nous amène à nous demander quelles peuvent être les raisons d'entamer de nouvelles recherches concernant ce vaste domaine, étudié avec passion par tant d'historiens. En effet, les nombreuses études publiées ces vingt dernières années ne laissent que peu de champs de recherche possibles à explorer sans prendre le risque de tomber dans la banalité. Toutefois, cette dernière constatation ne signifie pas qu'il ne reste plus rien à dire, car, comme nous le fait remarquer très justement Norman Cohn, cette prolifération de publications induit nécessairement de nombreux désaccords³ et, malgré l'effort fourni par les historiens les plus sérieux, les stéréotypes et les interprétations erronées concernant la sorcellerie sont encore bien présents et difficiles à faire disparaître.

S'il existe un domaine où peu de recherches ont été entreprises dans notre région, pourtant fortement marquée par la lutte de l'Eglise et de l'Etat contre les pratiques magiques et la sorcellerie, c'est bien celui des prières destinées à écarter la maladie ou le malheur et que les spécialistes appellent apotropaïques⁴. Les Archives de l'ancien Evêché de Bâle conservent quelques procès de sorcellerie contenant ce genre de «formules»⁵, mais nous nous contenterons ici de la présentation de celles contenues dans le procès de Marie Barat de Cornol, daté de juin 1590⁶. Elles ont été retenues, avant tout, pour leurs différences typologiques marquées.

Avant d'entamer l'analyse de ce qui fait la particularité du procès de Marie, il est nécessaire de définir ce que l'on entend par prière apotropaïque, à la suite de quoi, fort de cette explication, il sera possible d'entrer véritablement dans le vif du sujet, à savoir la présentation des variables typologiques des «formules» d'une part, et de l'analyse structurale des récits d'autre part.

Bien que la recherche de l'origine de ces formules magiques puisse être en soi un sujet passionnant, il dépasserait le cadre de notre étude; cependant, nous verrons que certaines des formules revêtent peut-être des caractéristiques d'une origine lointaine, voire antique. De même, la relation qu'a toujours entretenue la médecine avec les pratiques occultes de guérison, loin d'être un sujet dénué d'intérêt, ne sera qu'effleurée ici⁷. On pourra cependant signaler la présence, dans certaines encyclopédies du XVIII^e siècle, de nombreuses références à ces procédés magiques de médecine populaire⁸, preuve de l'attrait que les pratiques occultes exerçaient dans les milieux scientifiques même au siècle des Lumières.

Variables typologiques et analyse structurale : approche et définition

On peut présenter une prière apotropaïque comme une formule verbale utilisée pour prévenir et guérir les maladies ou échapper aux dangers, appelée parfois, dans nos régions notamment, un «secret». Ces formules sont censées donner un effet physique ou matériel bénéfique, alors que la recherche d'effets maléfiques s'apparenterait plutôt à de la sorcellerie à proprement parler. En effet, on se doit d'établir une différence entre l'envoûteur, censé pratiquer une magie maléfique ou bénéfique, et le faiseur de secret, le «panseur de secret»⁹, qui ne peut, lui, que rechercher le bien, du fait qu'il ne s'en remet qu'à la seule autorité divine.

Les formules apotropaïques peuvent se présenter sous de nombreux aspects, d'un simple commandement (*Je t'arrête le sang au nom du Christ!*) à une longue prière pouvant contenir un véritable récit, comme on en trouve dans le procès de Marie. De plus, à cette grande diversité vient s'ajouter le fait que la frontière avec d'autres catégories de prières peut être floue. Ainsi, les prières apotropaïques présentent souvent des similitudes étroites avec des prières liturgiques, des bénédictions ou des exorcismes, ceci s'expliquant certainement par un souci de ressemblance avec les prières reconnues officiellement par l'Eglise. En effet, ces prières sont quelquefois directement issues de textes sacrés comme les Evangiles, notamment celui de Jean.

Même s'il peut paraître malaisé, voire déconcertant, de tenter de définir une prière apotropaïque, il est néanmoins possible de séparer clairement une formule ayant pour but unique la guérison d'un mal précis, d'une autre qui pourrait être utilisée à des fins de protection. Cette dernière s'apparenterait alors à une *lorica*¹⁰, qui est une invocation versifiée, où les différentes parties du corps sont citées afin qu'elles soient bénies et protégées par le ciel. Pour terminer cette première approche, précisons encore que les prières apotropaïques s'adressent principalement à Dieu et à la Vierge Marie, et qu'il s'agit toujours d'une demande et non d'une conjuration contre des pouvoirs maléfiques.

Divers systèmes de typologie ont été proposés par les érudits et les philologues allemands de la fin du XIX^e siècle, ainsi que par les folkloristes. Les différents types de classification présentent des avantages et des inconvénients; c'est pourquoi il semble nécessaire d'en présenter les principaux afin de dégager celle qui nous permettrait d'effectuer au mieux notre analyse.

La classification des formules

La première de ces classifications regroupe les formules apotropaïques selon le but à atteindre, la finalité même de la prière. Pour cela, on établira des critères selon la maladie combattue, en tenant compte des divers objets ou moyens permettant d'y parvenir. Ainsi, le crucifix est généralement considéré comme objet apotropaïque, au même titre que les reliques des saints ou qu'un morceau de papier sur lequel était écrit un passage biblique. Malheureusement, si cette typologie fonctionne relativement bien à propos de maladies clairement définies dans le texte même de la prière, elle n'est que d'une utilité très limitée lorsqu'il s'agira de classer des formules plus vagues comme les prières «contre tous les maux».

La deuxième méthode proposée classe les formules selon leur morphologie. Ainsi, les formules simples comme les exclamations¹¹ ou les monogrammes¹² se distinguent de formes plus élaborées, dotées d'une structure plus complexe, s'approchant véritablement du modèle du récit. De cette manière, les textes seront classés en fonction d'une analyse structurale, ce qui facilitera certainement leur étude d'un point de vue linguistique, mais ne donnera, en contrepartie, qu'un mauvais reflet de la valeur de la prière en fonction de la maladie qu'elle est censée combattre.

Le troisième type de classification ramène les formules à un élément commun, qui peut être une action, un lieu ou encore un personnage récurrent. Il est possible, ainsi, de définir un classement selon le rôle

donné à certains saints qui agissent en rapport avec un épisode de leur vie : par exemple, tel saint mort brûlé en martyr sera présent dans un texte apaisant les brûlures. Cette méthode est sans doute la plus adéquate dans la perspective d'une recherche sur l'origine d'une formule¹³. Quoiqu'il en soit, il s'avère qu'une classification de toutes ces formules selon un schéma exclusif n'est pas la meilleure solution ; il vaut mieux combiner les interrogations.

Présentation des prières

Dans le petit village de Cornol, en ce 23 juin de l'année 1590, une vingtaine de témoins seront entendus dans le cadre d'une enquête relative à des faits de sorcellerie. En effet, quatre femmes du village sont soupçonnées d'avoir pratiqué, à un moment ou à un autre, des actes douteux, qui ont porté préjudice à quelques-uns des habitants du village. En ce qui concerne Marie, sa description reste somme toute relativement ordinaire pour une « sorcière » de son temps. Agée de soixante ans, veuve d'un homme qui fut son deuxième et dernier mari, on lui reproche de ne pas s'être expliquée, « purgée » de la rumeur qui la déclarait sorcière. Son comportement habituel est aussi des plus suspects, on la connaît comme étant une grande blasphématrice, à l'esprit vindicatif. Sa ferveur religieuse n'est pas un modèle en soi ; n'allant jamais à l'église, elle se moque éperdument des fêtes religieuses et travaille quand elle le souhaite, même le dimanche. Du reste, on a vu un crapaud sortir de sa poitrine et, plus grave encore, elle se permet d'entrer dans les étables sans y être invitée. Mais si Marie est aussi crainte au village, c'est bien parce qu'elle pratique la médecine sur le bétail comme sur les gens.

L'enquête sur Marie porte non seulement sur des actes de sorcellerie, mais également d'empoisonnement (*veneficium*) ; or, les aveux de Marie auraient dû permettre à ses juges de la condamner sans autre. Pourtant, de l'enquête sur Marie, de ses réponses comme des dépositions des témoins, on pourra noter l'absence d'un élément capital : le diable. Aucune mention de pacte démoniaque ne ressort des documents, aucune allusion à des débauches sexuelles ne transparaît, aucune recherche d'une marque diabolique n'est effectuée sur Marie, aucun sacrifice d'enfant n'est avancé, ni même un quelconque rituel où du sang humain aurait été bu. Beaucoup trop de crimes habituellement reprochés aux sorcières ne sont pas représentés ici. Tout juste fait-on une référence à un éventuel sabbat, mais cette piste n'est pas vraiment étudiée, vu la fragilité de la source de cette dénonciation. Partant du principe que, juridiquement, l'aveu de pratiques magiques ne suffisait pas à légitimer une condamnation à mort¹⁴ et que la présence du diable ou la preuve irrécusable d'une

pratique satanique était nécessaire, on pourra admettre que Marie ne fut pas condamnée.

En ce qui concerne les formules utilisées par Marie, il s'agit de pratiques visant avant tout à guérir, donc ce que l'on pourrait nommer des prières «bénéfiques». Ces prières sont appelées «oraisons» dans les minutes du procès, ce qui marque d'autant plus leur caractère fortement spirituel: être en oraison, c'est avant tout prier avec ferveur la divinité qu'on invoque. Les prières apotropaïques sont donc une forme très religieuse de discours, mais sans toutefois signifier un véritable acte de foi, nous le verrons.

Ces formules, comme c'est encore le cas chez la plupart des «panseurs de secret» d'aujourd'hui, sont employées à des fins thérapeutiques légères; on guérit les yeux irrités, les foulures, les maux de ventre, les fièvres. Quant au rituel thérapeutique proprement dit, le peu de renseignements le concernant nous empêche d'avoir une vision concrète de la méthode pratiquée. Tout au plus est-il possible d'imaginer que, pour ce qui est des prières présentées ici, la présence de Marie auprès de la bête ou du malade ne devait pas être obligatoire, puisqu'aucun autre artifice, comme un objet devant toucher la bête ou le malade, n'est mentionné.

La première oraison est un récit qui met en scène un seul protagoniste: Jésus-Christ. Il n'y a pas de formule introductive ni de signe de croix. La formule, d'une structure simple, commence directement par la description du Christ, sur lequel est posé vraisemblablement une sorte de couronne composée de trois fleurs. Ces dernières possèdent des vertus différentes et seule la troisième détient la capacité de guérir.

*Sur la tête de notre Seigneur il y a trois fleurs
L'une de grâce, l'autre de volonté, et l'autre pour guérir ce sang.
Qu'il en tombe autant de gouttes que notre Seigneur a dit de bourdes!
Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit ¹⁵.*

Dans ce cas précis, le mal visé est une blessure ayant entraîné un saignement. La formule se termine par un signe de croix et peut paraître relativement courte, au regard des deux autres qui vont être présentées ici.

En effet, la prière suivante se caractérise non seulement par l'emploi de formules verbales précises, mais aussi par l'utilisation d'un véritable récit à l'intérieur de la prière. Ainsi trouve-t-on, au début du texte de la prière, non seulement la Trinité, mais aussi une remarque introductive au sujet de la volonté de Dieu d'agir lorsque cela lui semble bon.

*Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit.
Dieu ne fit jamais chose qui ne fut bien faite; celle-ci le sera aussi s'il plaît à Dieu.*

Il était une vierge; comtes et rois la chassèrent; tant la chassèrent qu'ils l'affamèrent. Elle s'en va dans ses champs chercher sa pâture. Notre Dame par là passait:

– Qu'a-t-il fallu, vierge, pour te faire pleurer ainsi ?

– Comtes et rois m'ont chassée, et m'ont fait mettre le pied dans une ornière. Je me suis fait une foulure.

– Prends du sel et du beurre, soigne ta foulure!

Puisse-t-elle entrer dans la terre maigre

Qui pourra mieux la porter que ton pied ou ta main ne le fait.

Le texte contient un véritable récit: la poursuite par des comtes et des rois d'une vierge à travers la campagne. Très affaiblie par cette chasse, la jeune fille trébuche sur un obstacle, met le pied dans ce qui semble être une ornière¹⁶, ce qui occasionne une foulure. La Vierge Marie, apprenant cela, lui indique le moyen de guérir sa blessure: avec du sel et du beurre¹⁷, sa foulure disparaîtra sous la terre. Cette formule était utilisée par Marie pour les maux s'apparentant aux foulures et semble avoir été destinée aussi bien aux individus qu'aux animaux. En effet, la prière devait se terminer par le nom de la personne à soigner ou celui de l'animal, à la suite de quoi Marie récitait encore trois *Notre Père* et trois *Ave Maria*.

La dernière formule comporte la particularité de se présenter sous une forme versifiée, certainement par souci mnémotechnique. Cela pourrait montrer aussi que la formule était prononcée de manière mélodique, ce qu'il est bien sûr difficile de prouver. Il s'agit d'une prière dont Marie usait pour guérir des douleurs oculaires. La formule débute directement par le récit de sainte Catherine et de ses draps qu'elle laisse sécher tout en allant se laver les mains. Une poussière entre alors en contact avec ses yeux et l'empêche de voir quoi que ce soit; après s'être levée, elle aperçoit le Seigneur qui s'en va. Elle rencontre par chance la Vierge Marie qui lui donne la volonté d'aller retrouver le Christ pour qu'il puisse guérir ses yeux. Ensuite, il est à nouveau précisé que le mal tombera, puis pénétrera dans le sol.

Sainte Catherine s'est levée

Ses mains est allée laver

Dans ses chambres, laissait

Les cinq draps de notre Seigneur sécher.

De la poussière, aux yeux, lui a volé

Si gros mal lui a fait

Que goutte n'y voyait.

Sainte Catherine, s'étant levée,

Voit Notre Seigneur s'en aller;

La Vierge Marie a rencontrée:
– *Sainte Catherine où allez-vous ?*
– *Douce Vierge Marie, je m'en vais vers Notre Seigneur.*
– *Sainte Catherine retournez*
Vers mon fils, tout droit!
De si bon cœur le prierai
Que vos yeux guériront
De la misère et de tout le mal qui s'y trouve.
Qu'il tombe en terre et puisse y entrer
Elle pourra mieux le supporter
Que vos yeux ne le font.
*Au nom du Père, etc.*¹⁸

Ne minimisons pas un fait important: les réponses de Marie ne nous sont parvenues qu'à travers le récit des enquêteurs; de ce fait, il est fort possible que ces formules aient été parfois raccourcies ou modifiées, comme semble le suggérer la prière ci-dessus¹⁹. Aussi, une analyse structurale ne saurait rendre qu'une vision incomplète, voire biaisée, des formules de Marie, du fait de l'imprécision des rapports écrits des enquêteurs. Il est toutefois possible de dégager, dans les grandes lignes, un certain nombre de similitudes concernant la composition des prières, notamment entre les deuxième et troisième formules présentées ici: elles contiennent toutes les deux un récit à caractère mythologique, mais la spécificité des personnages présents dans chacune des «histoires» diffère sensiblement; ainsi, il peut s'agir de personnages saints comme d'individus nobles.

La première formule ne contient pas de récit à proprement parler; de par ses spécificités, nous l'étudierons plutôt pour son origine.

Le rituel thérapeutique

A travers certaines des prières présentées ici, nous pourrions observer la nécessité de quelques objets, voire un cérémonial particulier, afin d'assurer le bon déroulement du processus de guérison. Il est malheureusement impossible de connaître avec certitude les gestes précis des guérisseurs, et les pratiques actuellement exercées par les «panseurs de secrets» ne permettraient que très difficilement une comparaison objective.

Médecine et croyance populaire

Un certain nombre de caractères ruraux, campagnards, de religiosité teintée de superstition se dégagent de ces formules et une analyse, même sommaire, met en évidence une forme de croyance populaire visant avant tout à adapter à des fins pratiques un christianisme incapable de remédier aux problèmes de la vie courante. Ainsi, dans les deux formules qui contiennent un récit, diverses figures divines, des saints, se trouvent confrontés à un problème typique du monde rural et agissent comme s'ils faisaient partie de ce monde. Dans la dernière formule, sainte Catherine lave des draps et reçoit de la poussière dans les yeux. Le rapprochement avec la réalité est ainsi accentué, grâce à une humanisation du personnage. Chaque saint est présenté de manière simple, sans description vestimentaire particulière. Les personnages du récit mènent une vie campagnarde, circulant *aval les champs*, traversant les campagnes, affrontant les difficultés tout comme le faisaient les paysans.

Cette manière de décrire la vie des saints comme étant relativement proche du monde pastoral semble contribuer fortement au rapprochement des individus avec le monde sacré, les formules ne faisant que renvoyer à un passé intemporel, mythique. En effet, le rite primordial est très important pour expliquer les chants magiques à fin médicale²⁰; ainsi, le remède ne devient efficace qu'à partir du moment où l'on rappelle rituellement son origine. On rencontre ce phénomène dans la prière pour soigner la foulure; l'incantation contient l'histoire de la maladie et la mention des responsables, soit, ici, des rois et des comtes.

Ce principe évoque un moment mythique où une divinité ou un saint réussit à dompter le mal. Ainsi, *l'efficacité thérapeutique de l'incantation réside dans le fait que, prononcée rituellement, elle réactualise le Temps mythique de l'origine, aussi bien l'origine du Monde que l'origine de la maladie et son traitement.*²¹

Des deux formules étudiées, il est encore un détail non négligeable qui démontre le caractère rural de l'incantation. En effet, chacune des maladies soignées est renvoyée dans les profondeurs de la terre. Ceci pouvait signifier soit que le mal devait retourner d'où il venait, c'est-à-dire l'enfer, soit que la terre, tout à la fois nourricière et bienfaitrice, symbole de vie, se chargeait de transmuier la maladie en un élément sain, engageant ainsi une sorte de cycle de guérison. Quelle que soit l'interprétation que l'on choisit, on voit clairement que la terre seule peut supporter la maladie; l'important, ici, est de souligner le symbole fort que représente la terre ainsi que son rôle primordial dans la vie de l'individu.

Le rôle des saints : entre acte religieux et expression du divin

Pour l'Église de Rome, la maladie n'était que le corollaire du péché et, de ce fait, elle devait se combattre d'abord par la prière et la pénitence²². Pour le fidèle, il s'agissait d'adresser sa prière à Dieu par l'intermédiaire de la Vierge ou des saints ; cette pratique, qui pouvait engendrer quelques confusions, fut combattue par les Réformateurs. L'Église romaine, lors du concile de Trente, réaffirma la licéité du culte des saints, confirmant du même coup une de ses préoccupations majeures, qui était d'accaparer le surnaturel au détriment des résidus de croyances païennes ou superstitieuses²³. Pour l'Église, les saints invoqués lors d'une prière ne devaient avoir qu'une fonction médiatrice, mais, dans les faits, les fidèles voyaient en eux de véritables puissances surnaturelles capables d'intervenir directement dans leur vie. L'analyse de la fonction véritable des saints est rendue encore plus difficile par le fait qu'ils pouvaient également servir à masquer aux yeux de l'Église officielle un rite peu orthodoxe ; c'est le cas des rites agraires en Italie²⁴.

La spécialisation des saints, dans les formules, est assez faiblement marquée, du fait qu'ils se trouvent être associés à la Trinité ou encore à la Vierge Marie. Du reste, qu'il soit vu comme généraliste ou spécialisé, on notera que, pour ce qui est des prières contenues dans le procès de Marie, le saint n'a que rarement le rôle du guérisseur. Ainsi, que le nom cité fasse référence à tel ou tel personnage divin n'a que peu d'importance, seule est indispensable la représentation particulière de la force divine que l'on souhaite invoquer. Citer le nom d'une de ces divinités suffit à avoir une certaine emprise sur elle et le « panseur de secret » peut, dès le moment où il connaît le nom du « premier guérisseur », se connecter au cosmos²⁵ ; il devient le relais, l'intermédiaire entre le cosmos et son monde. Ce petit détour par Mircea Eliade nous aide à mieux cerner la complexité des rites « occultes » de nos campagnes. Ainsi, le guérisseur-rebouteux présent dans les différents procès contenant des prières apotropaiques est loin de correspondre au sorcier tel que le concevaient les démonologues du XVI^e siècle.

Le lieu et le moment

Le guérisseur, dans la plupart des cas, se devait d'être au calme pour agir convenablement. En outre, s'agissant d'un pouvoir magique, d'un « secret », il est peu vraisemblable que le détenteur de ce savoir divulgue sa manière d'agir aux yeux de tous. Du reste, la prière devait certainement être prononcée à voix basse, peut-être même de façon inintelligible²⁶. Toutefois, aucune information concrète ne nous est donnée dans les divers procès étudiés quant à la façon dont les prières étaient

prononcées. De même, il est très difficile de savoir si le guérisseur se trouvait sur le lieu même où l'effet de son pouvoir devait se faire sentir.

En ce qui concerne le moment où effectuer le rituel proprement dit, les contraintes sont quasi inexistantes. Cette absence de point de repère temporel est en complète opposition avec toutes les précautions qu'il est nécessaire de prendre lors d'un rituel satanique. Ici, aucune allusion à un alignement de planètes favorable, à une lune pleine ou noire, à un « avant minuit » ou toute autre chose. De même, si un objet s'avère nécessaire, il ne devra pas être confectionné à un moment précis, à un équinoxe ou lors d'un orage, par exemple.

Le destinataire

Le procès de Marie nous dévoile cinq formules traitant autant de maladies différentes. Si certaines des prières apotropaiques sont utilisées avant tout pour le bétail, on trouve un exemple visant uniquement l'être humain. On remarquera aussi qu'il en est une dont Marie se sert à la fois pour soigner un individu et un animal, le mal soigné par cette formule étant identique chez l'homme et l'animal.

Le destinataire n'est généralement pas défini à l'intérieur même des formules et, lors de son interrogatoire, Marie précise toujours à qui, animal ou humain, elle consacrait sa prière. Ainsi, dans la formule « des trois fleurs », le destinataire est bien un animal: *Pour le pissement de sang du bétail, elle use le soignement suivant.*

Les deux dernières oraisons ont des destinataires à la fois humain et animal pour l'une et spécifiquement humain pour l'autre.

En ce qui concerne la dernière prière, Marie avoue simplement, après avoir dicté son texte, qu'elle a bien utilisé une prière pour venir à bout d'une maladie tout en ne sachant plus le nom de celui à qui la prière était destinée: *Elle dit qu'elle a guéri quelqu'un du mal des yeux avec cette oraison; elle ne sait son nom et ne se souvient pas de ceux qui étaient présents.*

Si les formules ne contiennent pas de distinction nette entre le souci des hommes et celui des animaux, elles indiquent de manière évidente l'intérêt que représentait, pour le paysan, la bonne santé de sa famille et de son bétail et son souci principal d'éviter toute perte, même si cela impliquait le recours à des pratiques douteuses.

Les divers maux dont Marie s'occupait sont, pour la plupart, des maladies ou des blessures d'un degré de gravité relativement faible. Il faut préciser ici que la plupart de ces « secrets » ne servaient qu'à soigner des traumatismes pouvant se résorber d'eux-mêmes. Ainsi, une prière ne

sera jamais utilisée pour arrêter l'écoulement de sang d'une blessure grave comme un membre arraché: le guérisseur aurait pu s'exposer à de graves ennuis, puisqu'il pouvait être rendu responsable de la mort de la victime, en cas d'échec.

Il faut toutefois s'arrêter un instant sur le sens exact que l'on donnait au terme de «maladie grave» car cette définition diffère de celle d'aujourd'hui. En effet, pour l'individu rural du XVI^e siècle, l'importance de la maladie se mesurait à la gêne que celle-ci provoquait à son entourage; ainsi, perdre son efficacité dans la tâche sociale confiée²⁷ devient une véritable catastrophe, preuve de la gravité de la maladie. Il faut donc garder à l'esprit que si, pour nous, de la poussière dans les yeux peut paraître comme un mal peu conséquent, il pouvait devenir synonyme de trouble majeur pour quelqu'un de l'époque²⁸.

De manière générale, on ne trouve que peu d'informations relatives à la maladie que l'on cherchait à soigner, le but n'étant pas vraiment de connaître la cause, mais de restaurer au plus vite l'équilibre primordial. Du reste, certaines formules sont destinées à toutes les maladies ou, plutôt, elles ne sont utilisées qu'afin de faire disparaître une douleur, une gêne, quelle que soit sa nature.

La transmission du secret

Dans la première partie des réponses de Marie se trouvent non seulement les formules, mais également la manière dont ces dernières lui ont été transmises. L'enquête menée nous révèle ainsi à quatre reprises les moyens par lesquels Marie obtint ses formules, ainsi que ses connaissances pseudo-médicales. Bien que très vagues, ces indices nous permettent, dans une certaine mesure, de mettre en lumière quelques éléments importants tant au niveau de l'origine sociale que de la provenance géographique de ces formules. Nous verrons également que, si Marie dévoile certaines de ses sources, elle peut parfois rester très vague au sujet de la personne dont elle a appris telle ou telle pratique. Dans son interrogatoire du 27 juin 1590, c'est-à-dire le premier jour, on apprend qu'un berger accusait Marie d'être une sorcière et de pratiquer des rituels de médecine douteuse sur le bétail. Une liste des maladies susceptibles d'avoir été guéries par Marie est présentée et celle-ci correspond exactement aux maladies guéries grâce aux prières divulguées ensuite par notre «sorcière».

Ce bref passage nous indique que l'accusée avait appris l'art de *médiciner le bestial* de sa grand-mère paternelle qui pratiquait son art dans leur village d'origine: *Le berger de Cornol l'a traitée de sorcière, parce qu'elle se mêle de médiciner le bétail et le guérit du rouge mal, du levat,*

*des escarmeusons, et soigne les foulures du bétail. Elle a appris cela de la mère de son défunt père, qui guérissait aussi de ces maladies leur bétail à Oultremont*²⁹.

Il nous est encore donné une dernière indication quant au mode de transmission des formules. Lorsqu'elle divulgue sa dernière formule, celle concernant la méthode à employer contre le mal des yeux, Marie affirme, du même coup, l'avoir apprise de la mère de son défunt mari qui était, lui, originaire de Montbéliard. A travers ces quelques exemples, il apparaît clairement que la transmission de ces prières s'effectue principalement dans un cercle de parents proches. C'est la circulation des personnes, liée aux événements de leur vie et à leurs voyages, qui assure celle des formules. Reste que, pour avoir une meilleure idée de la provenance géographique de chacune des formules présentées, une recherche d'une plus grande envergure serait nécessaire, qui impliquerait l'étude de nombreux procès, sur le long terme. Pourtant, nous pouvons nous arrêter un instant sur la seule des formules du procès de Marie qui, à notre connaissance, peut se prévaloir d'une origine historique fiable ou du moins d'un historique dont la traçabilité peut être envisagée. Selon Lecouteux³⁰, cette formule est attestée pour la première fois en Suisse en 1429, et se rencontre de l'autre côté du Rhin dès le XVI^e siècle; cet auteur ne précise pas les sources qu'il utilise, mais nous avons pu retrouver le document de 1429: *Sur lai fosse nostre seigneur, il i a trois fleurs: l'une de grace, l'autre de volonté et l'autre por li sanc guarir*.³¹ E. Bozóky nous permet de mieux appréhender la problématique. En effet, il s'avère que certaines formules antiques ont été christianisées au Moyen Age. A la formule primitive vinrent se greffer le Christ, la Vierge ou des saints. Bozóky évoque un texte de Marcellus Empiricus, fondé sur un principe triple où trois personnages engendrent trois actions dont seul le dernier produit l'effet souhaité³². Ce motif ressurgit tout au long des âges, puisqu'on relève cette formule dans le *Physica Plinii* de Saint-Gall et, également au XIII^e siècle, dans le *Médecinaire liégeois*, où les trois sœurs ont pour fonction d'arrêter le sang, ce qui nous rapproche de notre cas. Bien sûr, d'aussi grands bonds à travers les siècles auront de quoi étonner, mais qu'il nous suffise de nous demander s'il est bien raisonnable d'imaginer une paysanne de Cornol capable d'inventer une formule aussi stylisée et qui, de surcroît, ressemble dans sa structure à bon nombre d'autres prières; voilà qui devrait suffire à ne pas mettre en doute la crédibilité d'un tel historique.

Ainsi, est-il vraiment inconcevable d'imaginer que Marie ait été la détentrice d'une formule à caractère apotropaïque d'origine antique? Il paraît fort peu probable que Marie ait possédé une formule identique à celle d'un Marcellus Empiricus. Les différences importantes, que l'on pourra noter, peuvent toutefois être expliquées par le caractère oral de la

transmission. Ainsi, le phénomène appelé «contamination» par les folkloristes³³ permet d'avancer l'hypothèse que les trois fleurs de la formule devaient être à l'origine trois vierges³⁴. La transmission orale aura eu comme conséquence une diversification des éléments constitutifs de la formule, parfois augmentée de détails ou, plus souvent, simplifiée. Dans le procès de Marie, il n'apparaît que peu d'éléments inutiles au bon fonctionnement du processus. Lecouteux indique par exemple que les fleurs devaient être à l'origine des lis; de plus, il semble que ces fleurs aient été parfois colorées³⁵. Ces détails, on le voit bien, ne se retrouvent pas dans la version de Marie :

*Sur la tête de notre Seigneur il y a trois fleurs
L'une de grâce, l'autre de volonté, et l'autre pour guérir ce sang.
Qu'il en tombe autant de gouttes que notre Seigneur a dit de bourdes!
Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit.*

Conclusion

Cette tentative d'approcher la sorcellerie «par la bande», en quelque sorte, nous a permis de mettre en lumière une caractéristique fondamentale et peu étudiée des procès jurassiens. Les formules apotropaiques contenues dans le procès de Marie Barat nous montrent en effet un aspect original de la vie rurale quotidienne dans l'ancien Evêché de Bâle de la fin du XVI^e siècle. Marie fait partie de cette catégorie de sorcières correspondant à la campagnarde âgée parfaitement typée, qui agit seule, s'apparentant plus à un guérisseur qu'à la sorcière telle que décrite par les démonologues du XVI^e siècle. Reste qu'elle ne fut pas inquiétée outre mesure par la justice, si ce n'est son court séjour en prison. Pas de torture, et donc pas d'aveux forcés. Il est tout à fait remarquable de noter à ce propos avec quelle désinvolture elle nous révèle ses prières. Pour Marie, ce ne sont que des moyens lui permettant de faire le bien à son entourage, et il lui paraît peut-être tout aussi banal de prier à l'aide de «ses» formules que de réciter le *Notre Père* en latin, comme le faisaient la plupart des gens, c'est-à-dire sans véritablement comprendre ce qu'ils étaient en train de faire³⁶.

Les prières de Marie peuvent surprendre, au regard de celles d'autres procès, par leur raffinement et leur complexité. Et les esprits les plus imaginatifs pourront croire à une communauté d'individus se réunissant afin d'échanger des textes anciens et ainsi permettre leur sauvegarde. Rien de plus simple en effet que de voir dans une des formules de Marie la présence d'éléments prouvant son origine antique. La formule où

apparaît le personnage d'une vierge fait allusion à la terre salvatrice et bienfaitrice; il est alors facile d'imaginer cette formule issue de l'ancien culte à mystère rendu à la déesse Déméter³⁷, déesse des céréales, dont la fille, Perséphone, était surnommée *korè*, la vierge. La plus grande difficulté dans ce genre de démonstration réside dans le fait que *l'existence même de communauté mystérique, de Mysteriengemeinden, ne peut pas être considérée comme certaine*³⁸ déjà pour l'Antiquité! Certes, il est tout à fait plausible qu'une tradition orale de moyens apotropaïques se soit perpétuée depuis l'Antiquité; moyens qui se seraient christianisés tout au long des siècles, comme semble nous le montrer la prière des trois fleurs. Cependant, il faut nous garder de tomber dans le piège d'un discours par trop imaginatif pour en rester aux faits les plus assurés. Comme le confirme W. Burkert: *Il n'y a pas grand-chose à dire de la prétention de la Franc-maçonnerie ou des sorciers modernes de perpétuer les mystères antiques par une tradition ininterrompue.*

Ainsi, Marie avait la connaissance d'un certain nombre de formules apotropaïques dont l'origine, dans certains cas, était antique. Cependant, il serait exagéré d'affirmer qu'il en allait de même pour toutes les formules. De plus, le procès nous montre qu'il s'agissait d'une transmission orale, à l'intérieur d'un cadre restreint, familial. En conséquence, il serait très difficile d'établir quand et comment la tradition orale a effectivement remplacé la transmission des textes écrits. Ceci ne doit pas nous interdire une conclusion plus positive: les formules ont gardé les structures des textes anciens. Cette fidélité nous assure du sérieux mis à transmettre les formules oralement, de génération en génération; elle nous assure aussi, par conséquent, du sérieux mis à les appliquer.

Vincent Kottelat est assistant-doctorant en histoire du Moyen Age et de la Renaissance (Université de Neuchâtel).

SOURCE

Marie, veuve Barat, de Cornol, le 23 juin 1590, in: *Criminalia in sortilegiis, veneficiis et maleficiis* [Archives de l'ancien Evêché de Bâle (AAEB), B 168/14, I, 1546-1598]

BIBLIOGRAPHIE

Sciences occultes, sorcellerie au Moyen Age et à la Renaissance (échantillon d'études)

Guy BECHTEL, *La sorcière et l'Occident: la destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, 1997

- Norman COHN, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age: fantasmes et réalités*, Paris, 1982
 Mircea ELIADE, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978
 Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, 1983
 Carlo GINZBURG, *Les batailles nocturnes: sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1984
 François LEBRUN, *Se soigner autrefois: médecins, saints et sorciers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1995
 E. William MONTER, *Witchcraft in France and Switzerland: The borderlands during the Reformation*, Ithaka, N.Y., 1976
 Robert MUCHEMBLED, *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1979
 Robert MUCHEMBLED, *Le roi et la sorcière: l'Europe des bûchers (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 1993

Grimoires et secrets

- Edina BOZOKY, *Charmes et prières apotropaiques*, Turnhout, 2003
 Dominique CAMUS, *Paroles magiques: secret de guérison: les leveurs de maux aujourd'hui*, Paris, 1999
 Nathalie FLEURY, *Le «secret» dans le canton du Jura: approche anthropologique d'une pratique de guérison*, Lausanne, 1994
 Claude LECOUTEUX, *Charmes, conjurations et bénédictions: lexique et formules*, Genève, 1996

Les procès de sorcellerie de l'ancien Evêché de Bâle

- Jacqueline BAUMELER, *Aspects de la sorcellerie dans les Franches-Montagnes et à Saint-Ursanne au XVI^e siècle*, Neuchâtel, 1984 (mém. lic.)
 Edouard DIRICQ, *Maléfices et sortilèges: procès criminels de l'ancien Evêché de Bâle pour faits de sorcellerie: 1549-1670*, Lausanne, 1910, Porrentruy, 1979
 Vincent KOTTELAT, *Maléfices ou bénédictions? Le procès de Marie de Cornol, quelques cas de prières apotropaiques dans le Jura du XVI^e siècle*, Neuchâtel, 2006 (mém. lic., dir. Jean-Daniel Morerod)
 Pierre-Olivier LECHOT, *Elues du démon? A propos des sorcières jurassiennes: l'exemple de deux cas orvinois*, dans *Pour une histoire des femmes dans le Jura, Lettre d'information N° 25* publiée par le Cercle d'études historiques de la Société jurassienne d'Emulation, Porrentruy, 2001, p. 45-63.

NOTES

¹ Le présent article est très largement inspiré de mon mémoire de licence présenté en octobre 2006 à la faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Neuchâtel (voir bibliographie à la fin de l'article). Je tiens à remercier ici le Pr. Jean-Daniel Morerod, qui en fut le directeur, le Pr. Jean-Jacques Aubert, qui m'a permis de développer les parallèles antiques, ainsi que le personnel des Archives de l'ancien Evêché de Bâle (AAEB) et plus particulièrement son conservateur, M. Jean-Claude Rebetez, pour leurs précieux conseils, ainsi que leur soutien.

² Cf. G. Bechtel, *La sorcière et l'Occident: la destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, 1997.

³ Cf. N. Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age: fantasmes et réalités*, Paris, 1982.

⁴ Le mot apotropaique vient du grec ἀποτρέπω qui signifie «détourner», «écarter de».

⁵ Voir notamment les procès de Jacques Couchant et de Viatte Bougeon, entre autres [AAEB, B 168/14, II.33 et III.211].

⁶ Marie, veuve Barat, de Cornol, le 23 juin 1590 [AAEB, B 168/14, I].

⁷ Pour la relation médecine moderne/médecine populaire dans nos régions, cf. N. Fleury, *Le «secret» dans le canton du Jura: approche anthropologique d'une pratique de guérison*, Lausanne, 1994.

⁸ Cf. (entre autres) *Dictionnaire universel de Médecine, trad. de l'anglais de M. James, revu, corrigé et augmenté par M. Julien Busson*, Paris, 1746; voir notamment les définitions des charmes et talismans, ainsi que les mots à pouvoirs apotropaiques comme *abraxas* ou *abracadabra*.

⁹ Cf. D. Camus, *Paroles magiques: secret de guérison: les leveurs de maux aujourd'hui*, Paris, 1999, p. 115 ss.

¹⁰ Du mot latin *lorica*, signifiant la cuirasse.

¹¹ Ainsi la formule *stomen kalos, stomen méta phobou*, en français: *levons-nous dignement, levons-nous respectueusement*. Il s'agit en fait du début de la liturgie de la communion dans l'Eglise orthodoxe grecque que l'on utilisait pour guérir... le saignement de nez.

¹² Comme le «I.N.R.I.» ou encore le «C.I.B.V.M.»; ce dernier, signifiant en latin «Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie», était utilisé dans les poulaillers afin de favoriser de bonnes pontes!

¹³ Cf. E. Bozóky, *Charmes et prières apotropaiques*, Turnout, 2003, p. 46.

¹⁴ Cf. Dorothee Rippmann, *Les débuts de la chasse aux sorcières*, dans Jean-Claude Rebetez (éd.), *Pro Deo. L'ancien évêché de Bâle du IV^e au XVI^e siècle*, Porrentruy, Delémont, 2006, p. 250.

¹⁵ Afin de faciliter la lecture, certaines phrases ont été quelque peu modernisées.

¹⁶ Une «raigie» dans le texte original.

¹⁷ On retrouve ici deux ingrédients médicinaux essentiels dans la croyance populaire.

¹⁸ Le scribe ne reporte pas systématiquement les formules finales comme les trois *Ave* et trois *Pater*.

¹⁹ En effet, le texte original contient une remarque du scribe au sujet d'une répétition, qu'il est difficile de cerner véritablement.

²⁰ C'est ce que l'on peut décrire comme étant une régénération par le retour au Temps originel. Cf. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1983, p. 70.

²¹ Cf. M. Eliade, *op. cit.*, p. 75.

²² Cf. Fr. Lebrun, *Se soigner autrefois: médecins, saints et sorciers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1995, p. 113.

²³ Notons également que c'est également vers la fin du Moyen Age qu'apparaît la contemplation des images saintes comme instrument apotropaique. Cf. E. Bozóky, *op. cit.*, p. 65.

²⁴ Cf. C. Ginzburg, *Les batailles nocturnes: sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1984, p. 46.

²⁵ Cf. *supra*, note 20.

²⁶ Cf. D. Camus, *op. cit.*, p. 44 ss.

²⁷ Cf. D. Camus, *op. cit.*, p. 11 ss.

²⁸ Voir la dernière prière de Marie: (...) *de la poussaratte aux yeux luÿ an vollaÿ si gros mal luÿ en faict* (...), lg. 5-6.

²⁹ Cf. cahier des réponses de Marie, p. 2, lg. 17 et suivantes.

³⁰ Cf. Cl. Lecouteux, *Charmes, conjurations et bénédictions: lexique et formules*, Genève, 1996, p. 42.

³¹ Cf. SAVk. 18, 5f (Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Bâle, 1897, sqq), dans H. Hoffmann-Krayer, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, Leipzig, 1929.

³² Cf. E. Bozóky, *op. cit.*, p. 93: *Stabat arbor in medio mare et ibi pendebat situla plena intestinorum humanorum; tres virgines circumibant, duae alligabant, una revolvebat. Un arbre se dressait au milieu de la mer; il y pendait des seaux remplis d'intestins humains. Trois vierges en faisaient le tour; deux liaient, une déliait.* Trad. Lecouteux p. 44. Les références données pour Marcellus Empiricus sont: M. Empiricus, *De medicamentis*, XXVIII, t. II, p. 500.

³³ A savoir le fait que le caractère oral de la transmission des moyens apotropaiques engendre, le plus souvent, une fusion entre plusieurs prières pour n'en constituer plus qu'une, originale. Cf. E. Bozóky, *op. cit.*, p. 47.

³⁴ Cf. E. Bozóky, *op. cit.*, p. 48.

³⁵ Tout en restant très prudent avec ce genre de comparaison, notons qu'il pourrait y avoir une correspondance possible avec le *Cantique des cantiques*, où, au deuxième chapitre, il est fait mention de fleurs de lis dans une couronne d'épines.

³⁶ Cf. Jean-Claude Rebetez, *Les devoirs du bon chrétien*, dans Jean-Claude Rebetez (éd.), *Pro Deo. L'ancien évêché de Bâle du IV^e au XVI^e siècle*, Porrentruy, Delémont, 2006, p. 236.

³⁷ Bien entendu, cet exemple se veut volontairement en porte-à-faux avec les thèses plus communes de la soi-disant persistance du culte rendu à Diane.

³⁸ Cf. Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 2003.

