

Le « breve », entre fiction et réalité. Les représentations d'une amulette dans les écrits religieux et les nouvelles en Toscane au XIV^e et au XV^e siècle

Émilie Zanone



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cei/164>

DOI : [10.4000/cei.164](https://doi.org/10.4000/cei.164)

ISSN : 2260-779X

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 2010

Pagination : 39-54

ISBN : 978-2-84310-164-9

ISSN : 1770-9571

Référence électronique

Émilie Zanone, « Le « breve », entre fiction et réalité. Les représentations d'une amulette dans les écrits religieux et les nouvelles en Toscane au XIV^e et au XV^e siècle », *Cahiers d'études italiennes* [En ligne], 10 | 2010, mis en ligne le 15 septembre 2011, consulté le 28 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cei/164> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cei.164>

LE « BREVE », ENTRE FICTION ET RÉALITÉ.
LES REPRÉSENTATIONS D'UNE AMULETTE DANS LES
ÉCRITS RELIGIEUX ET LES NOUVELLES EN TOSCANE
AU XIV^e ET AU XV^e SIÈCLE

Émilie Zanone
Université Stendhal - Grenoble 3

Une importante catégorie de documents dont la fonction première n'est pas celle de transmettre une pensée ou une parole humaine nous est parvenue de l'époque médiévale. Il s'agit de sources où prime l'aspect matériel et auxquelles est attribuée une efficacité liée à un contenu de nature religieuse et profane. Jean-Claude Poulin distingue ces documents en trois familles : les échanges épistolaires avec l'Au-delà, les *sortes sanctorum* et les écrits qui provoquent des prodiges¹. Cette troisième famille regroupe des documents aux aspects matériels, aux contenus, aux utilisations et aux champs d'action variés comme les phylactères, les lettres de saints ou différents écrits destinés à protéger les personnes, les édifices et le bétail. Appartenant à cette troisième famille, les *brevi* sont des amulettes constituées d'une bande de parchemin sur laquelle figure une inscription. Ils ont largement été utilisés en Italie à la fin du Moyen Âge, mais la plupart ont disparu à cause de leur fragilité, de leur petite taille et de leur utilisation privée. Notre connaissance de ces objets s'appuie essentiellement sur des sources indirectes en italien vulgaire qui poussent à croire que les *brevi* sont des phylactères aux caractéristiques précises. Il en existe des descriptions fort détaillées dans la nouvelle IX, 5 du *Décameron*² de Boccace,

1. J.-C. Poulin, « Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du Haut Moyen Âge », dans P. Boglioni (éd.), *La culture populaire au Moyen Âge*, Actes du IV^e colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal (2-3 avril 1977), Montréal, Explorations, 1979, p. 121-143.

2. G. Boccaccio, *Decameron*, IX, 5 (éd. V. Branca, Turin, Einaudi, 2005, vol. II, p. 1061-1072).

dans les nouvelles CCXVII et CCXVIII du *Trecentonovelle*³ de Franco Sacchetti (v. 1335-v. 1400), dans la nouvelle XCV⁴ de Giovanni Sercambi (1348-1424) et dans les nouvelles CCX et CCXXXIII des *Facezie*⁵ de Poggio Bracciolini (1380-1459).

Nous tenterons d'analyser les représentations des *brevi* dans ces nouvelles en les croisant avec celles de sources extra littéraires. Nous nous servirons des descriptions présentes dans le traité théologique du *Specchio della vera penitenza*⁶ de Jacopo Passavanti (v. 1302-1357) et de celles qu'évoque la prédication XXVI « Contre les sorciers et les enchanteurs⁷ », prononcée à Sienne en 1425 par Bernardin de Sienne (1380-1444). Nous nous appuyerons à l'occasion sur d'autres documents tels qu'un acte de procès, un spécimen de *breve*, des textes de loi et des prières.

À travers la reconstruction matérielle des *brevi*, la recherche de leur utilisation et de leur place dans la société toscane des XIV^e et XV^e siècles, nous allons chercher à démontrer que le genre de la nouvelle contient de nombreuses références, souvent très précises, à des croyances et des pratiques encore méconnues. Il s'agit de reconsidérer les rapports entre la nouvelle comme production littéraire et l'histoire, c'est-à-dire entre la fiction et la réalité historique et sociale, en vue de déterminer comment les nouvelles peuvent servir de source pour l'histoire, en particulier celle des sociétés et des mentalités. Loin d'appauvrir le texte, une lecture historique permet d'en améliorer la compréhension en tant qu'objet littéraire. Elle est en mesure de nous aider à voir comment une réalité devient par le jeu des techniques d'écritures et des influences une création.

L'utilisation des nouvelles comme possible source historique est une question qui intéresse à la fois historiens et littéraires, sans que cela les ait jusqu'à présent conduits à de significatives collaborations. Pourtant, privée de la connaissance du poids des traditions narratives, l'analyse de l'historien risque d'être faussée tandis que le littéraire ne peut expliquer certains éléments constitutifs du récit sans prendre en compte la réalité extra textuelle. Bien que la nouvelle soit un genre profondément réaliste

3. F. Sacchetti, *Trecentonovelle*, édité par V. Marucci, Rome, Salerno editrice, 1996, nouv. CCXVII, p. 765-767 ; nouv. CCXVIII, p. 768-771.

4. G. Sercambi, *Novelle*, édité par G. Sinicropi, Bari, Laterza, 1972, 2 vol., nouv. LXXXV *De Malatia in inganno*, vol. I, p. 413-415.

5. P. Bracciolini, *Facezie*, édité par M. Ciccutto avec un essai d'Eugenio Garin, Milan, BUR, 2004 (1^{re} éd. 1983), nouv. CCX, p. 343 et nouv. CCXXXIII, p. 365.

6. J. Passavanti, *Specchio della vera penitenza* (1354), édité par F. L. Polidori, Florence, Le Monnier, 1856, p. 306-324.

7. Bernardino da Siena, *Prediche volgari. Siena 1425*, édité par C. Cannarozzi, Florence, Libreria editrice fiorentina, 1940, 2 vol., prédication XXVI, *Questa è la predica contra i maliardi e incantatori*, vol. II, p. 55-68.

et que cette caractéristique ait justifié le choix d'y recourir, les rapports qu'elle établit entre réalité et fiction restent difficiles à démêler et tendent des pièges dangereux aux commentateurs. La critique s'est concentrée sur ce rude obstacle et souligne qu'

il ne faut pas rechercher dans les nouvelles une photographie de la réalité contemporaine : au contraire, il est légitime d'y voir un lieu où s'élaborent et se manifestent les images et les désirs de la société qui les a produites⁸.

Nous allons tenter d'éviter ce péril en envisageant la nouvelle comme le reflet d'une certaine réalité mais en tenant compte de sa nature littéraire. Nous chercherons à faire interagir les informations issues des différents textes en présentant dans un premier temps les résultats du croisement des descriptions de *brevi* dans les documents non littéraires et dans un deuxième temps ceux issus de l'examen de quelques nouvelles.

En 1354, à Florence, le frère dominicain Jacopo Passavanti est invité par les autorités politiques et religieuses à prêcher la parole de Dieu durant le Carême. Dans les années suivantes, il retravaille les prédications florentines afin de constituer le traité du *Specchio della vera penitenza*. Dans la quatrième des cinq parties – appelées *distinzioni* – de ce traité, le frère s'intéresse à la magie, à ses différentes pratiques dont la confection de *brevi*. Quelques années plus tard, un autre religieux, le frère franciscain Bernardin de Sienne, s'intéresse à son tour à ces curieuses amulettes. Dans sa vingt-sixième prédication, faite à Sienne lors du Carême de 1425, Bernardin dresse une liste des diverses formes qu'ont les *brevi*. Il en présente quatorze qu'il numérote dans l'ordre croissant.

Un sondage dans ces documents permet de constituer une typologie des *brevi* et de leurs fonctions même si chaque prédicateur focalise son discours sur des aspects différents. Tandis que Passavanti s'attache à identifier les groupes d'individus qui confectionnent ces objets et leurs utilisateurs, Bernardin se penche sur le fonctionnement de ces amulettes et les circonstances qui contribuent le mieux à leur efficacité.

Grâce à l'identification de ceux qui fabriquent des *brevi* et que nous appellerons les « fabricants », on comprend d'emblée la manière dont ces objets sont perçus. Passavanti repère deux groupes de fabricants d'après la relation que ces derniers entretiennent avec la magie : soit ils croient, soit

8. O. Redon, « Le corps dans les nouvelles toscanes du XIV^e siècle », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XI^e au XV^e siècle*, Table ronde organisée par l'École française de Rome en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979), Rome, École française de Rome, 1981, p. 147-163.

ils feignent de croire en la magie. Ceux qui ne croient pas dans les pouvoirs des *brevi* et plus largement dans la magie sont des charlatans. Pour le dominicain,

Il y a certaines personnes, des hommes et des femmes, qui ne connaissent pas l'art de la magie, ni ne savent invoquer ni conjurer les démons, et qui ni ne sont magiciens ni ne pensent l'être, et qui savent évidemment qu'elles ne le sont pas. Malgré tout cela, ou parce qu'elles veulent gagner de l'argent malhonnêtement ou pour toute autre vanité, elles disent qu'elles sont des enchanteurs et des magiciens, et avec leurs bavardages et leurs mensonges elles trompent de nombreuses personnes crédules qui sont enclines à de telles choses et qui aiment courir après⁹.

Les charlatans trompent par la parole, car ils sont poussés par un désir sans retenue et conscients de tromper l'autre. Ils n'ont aucun pouvoir magique et ils ne désirent aucunement en avoir. Ils agissent sous la poussée de l'envie, de la vanité ou d'une soif avide d'argent (ce qui permet de déduire la valeur marchande des *brevi*).

Le second groupe de fabricants croit sincèrement en la magie et en ses pouvoirs. Ce sont «des hommes et des femmes de basses conditions sociales¹⁰». Le frère sanctionne autant les hommes que les femmes et témoigne par là qu'au milieu du XIV^e siècle la ségrégation à l'égard des femmes dans les affaires de magie ne s'exerce pas encore de manière systématique comme ce sera le cas à la fin du XV^e siècle. L'origine sociale de ceux et celles qui se livrent à la confection de *brevi* indique que ces objets font partie des pratiques de magie populaire, au sens de magie simple dont la réalisation nécessite peu de moyens et où les connaissances restent rudimentaires. Les fabricants à ce niveau-là pèchent également par la fraude, mais de façon involontaire. Ils croient en la magie, en leur capacité à l'exercer et par conséquent en un soutien du démon dans leurs entreprises même si c'est sans pour autant renier Dieu. Ils sont coupables de croire mal et de tromper les autres par leurs mauvaises croyances. Bernardin de Sienne condamne également ceux et celles qui confectionnent des *brevi*. Il en parle de manière plutôt générale, mais il cite les clercs comme de possibles fabricants. La participation de ce groupe social dans les affaires de magie était fortement pressentie car, par leurs fonctions, les

9. J. Passavanti, *op. cit.*, p. 317 : « Truovansi certe persone, uomini e femmine, che non sanno l'arte magica, nè invocare nè scongiurare demonii, e non sono indovini nè non credono essere, chè sanno per certo non sono; e con tutto ciò, o per guadagneria o per altra loro vanità, dicono che sono incantatori e indovini, e con ciuffole e anfanie ingannano molta gente semplice, che' è inchinevole e vaga ad andare dietro a così fatte cose. » (Sauf indication contraire, c'est nous qui traduisons.)

10. *Ibid.*, p. 316 : « Pur spesse volte [l'arte magica] si dimostra di fare per certe persone, uomini e femmine di bassa condizione, quello che non fanno e non sanno fare. »

clercs entraient en contact de manière privilégiée avec les forces surnaturelles. Ils sont aussi le groupe social le plus familier avec l'écriture, le seul à avoir accès aux textes sacrés d'où sont tirées les phrases inscrites sur les *brevi*, puisque depuis 1229 le concile de Toulouse interdit aux privés de posséder une Bible. En 1234, le concile de Tarragone leur demande même de les brûler. Et l'une des plus anciennes interdictions de confectionner des *brevi* remonte au concile d'Ancyre en 314 – avant d'être confirmée au concile d'Agde en 506.

Ces amulettes sont très utilisées, sans doute à cause de leur fonction essentiellement apotropaïque (du grec *apotrepo* qui signifie « détourner, écarter » d'où *apotropaïos*, « qui détourne les maux »). Elles servent à protéger contre les maladies, contre les dangers du quotidien et à préserver de la mort. Elles protègent contre l'épilepsie, le mal de dents ou de ventre, les douleurs des accouchements, contre la mort par noyade et par brûlures. Dans sa longue énumération, Passavanti laisse entendre que ce sont des objets aux multiples pouvoirs dont l'usage est avant tout domestique. D'autres sources, dont par exemple *Una curiosa raccolta di segreti e di superstizioni magiche fatta da un popolano fiorentino del secolo XIV*¹¹, informent qu'on recourt aux *brevi* pour guérir de la fièvre, du mal de tête, des vers, pour freiner les saignements, etc.

Une description des aspects matériels des *brevi* montre que ces objets sont faits d'une bande de vélin de petite taille. L'Église considère avec suspicion ces objets, c'est pourquoi de nombreux textes de lois de cités interdisent la fabrication de ce matériau comme les *Constitutions synodales* de Florence promulguées par l'évêque Antonio degli Orsi vers 1310 et confirmées en 1327 par Francesco Silvestri¹² ou le statut de l'Università della Lana di Siena en 1298¹³.

La bande de vélin est refermée sur elle-même. La fermeture joue un rôle d'une importance capitale dans l'efficacité de l'objet, que souligne

11. G. Giannini, *Una curiosa raccolta di segreti e di superstizioni magiche fatta da un popolano fiorentino del secolo XIV*, Città di Castello, S. Lapi, 1843.

12. *Constitutiones sinodali* 1310-1311, article « De sortilegiis » : « in civitate ed dyocesi nostra maleficia sive incantationes pro maleficiis, vel sortilegia vel divinationes a iure prohibitas, vel brevia pro maleficiis facere attemptet vel fieri procuret », cité par F. Cardini, « Magia e stregoneria nella Toscana del Trecento », dans *Id.*, *Le mura di Firenze inargentate*, Palerme, Sellerio, 1993, p. 77.

13. *Statuto dell'Università della Lana di Siena di 1298*, dist. 8, chap. 6, p. 226, disponible sur le site de l'Opera del Vocabolario Italiano à travers « Gattoweb » <<http://www.gattoweb.oiv.cnr.it>> : « Puisque beaucoup de péchés sont imaginés et se font, et puisque de mauvaises idées naissent dans les esprits des hommes et des femmes à cause des *brevi* et des inscriptions qui se font sur du vélin et pour que cessent les mauvaises idées et les péchés qui sont imaginés de ces objets, nous décrétons et nous ordonnons que tous ceux qui appartiennent à la Corporation de la Laine ne puissent ni ne doivent faire ni ne fassent faire, ni ne vendent du vélin, sous peine d'être condamnés à une amende de V sous à chaque fois [que sera enfreinte la loi]. »

d'ailleurs fortement Bernardin de Sienne¹⁴. L'efficacité de l'objet augmente lorsqu'il est attaché dans des circonstances particulières et à des membres précis du corps, choisis en fonction de la protection désirée. Par exemple, l'amulette devient plus puissante si elle est attachée « avec le fil à coudre d'une jeune fille vierge » par une « vierge¹⁵ ». Selon le soin pour lequel le *breve* est employé, il est lié au corps le jeudi ou le samedi en raison vraisemblablement des planètes qui gouvernent ces jours. Le jeudi est sous l'influence majeure de Jupiter qui représente la force de la croissance, l'expansion, l'abondance, et le samedi est dominé par Saturne qui incarne la restriction. Dans le premier cas, le *breve* peut faciliter un accouchement tandis que dans l'autre, il fait cesser des saignements, par exemple. Bernardin renseigne davantage sur l'utilisation de ces objets lors des accouchements en indiquant qu'ils sont noués à une jambe des futures mères durant le travail. Des prières peuvent aussi être récitées juste au-dessus de l'objet. L'une des oraisons les plus célèbres récitées sur un *breve* pour les accouchements est la prière de sainte Marguerite d'Antioche. L'association entre l'accouchement et la légende de Marguerite s'explique par le miracle prêté à la sainte d'être sortie du ventre du dragon et de l'avoir pourfendu¹⁶. Mais c'est surtout la prière que la sainte adresse à Dieu qui lui assure sa fortune. Dans cette prière, Marguerite demande la protection et le pardon de tous ceux qui écriraient (copieraient) ou feraient copier ou encore écouterait sa Vie.

Cette prière, comme tant d'autres, peut également être inscrite sur la bande de vélin. Passavanti cite plusieurs exemples d'inscriptions qui sont les plus utilisées. Toutes sont tirées de la *Bible*, des *Évangiles selon saint Jean*,

14. Bernardino da Siena, *op. cit.*, p. 62 : « Injustice à ceux qui possèdent des *breve*, signes d'injustice à ceux qui disent : "N'ouvre pas ce *breve*, si tu l'ouvres il perdra ses pouvoirs." »

15. Bernardino da Siena, *op. cit.*, p. 62 : « Quando r'è legato col filo della fanciulla vergine, e quando è apicato da vergine, e credi che non vale se non è vergine. » (« Lorsque tu t'attaches [le *breve*] avec le fil d'une jeune fille vierge, et lorsqu'il est suspendu par le fil d'une vierge, tu crois que l'objet n'est valable que si le fil est celui d'une vierge. ») Le « filo della fanciulla vergine » a suscité de nombreuses interrogations. Dans le *Quaresimale fiorentin de 1424*, Bernardin donne une rapide information supplémentaire : « Tu odi che si conviene appicare al collo [il *breve*] col filo dell'accia della fanciulla vergine; peccato mortale. » (Bernardino da Siena, *Le prediche volgari. Quaresimale fiorentino 1424*, édité par C. Cannarozzi, Pistoia, Pacini, 1934, 2 vol., predica II, vol. I, p. 77.) De cette dernière phrase, nous proposons la traduction suivante : « Tu crois qu'il faut suspendre le *breve* au cou avec le fil à coudre d'une jeune fille vierge ; c'est un péché mortel de le croire. » Cela laisse penser que l'amulette était attachée à l'aide d'un fil à coudre appartenant à une jeune fille vierge ou à l'occasion de rituels dans lesquels intervenait une vierge. L'expression « filo della vergine » serait dans ce cas un raccourci pour entendre « filo dell'accia della fanciulla vergine ».

16. Jacopo da Varazze, « Vita di Santa Margherita », dans *Legenda aurea*, édité par A. et L. Brovarone, Turin, Einaudi, 1995 (pour la version française, voir Jacques de Voragine, « Sainte Marguerite », dans *La légende dorée*, édité par A. Bourreau et M. Gouillet avec la collaboration de P. Collomb, L. Moulinier et S. Mula, Paris, Gallimard, 2004, p. 500-504).

du *Psaume CXV*, 7¹⁷ ou du *Credo in Deum*¹⁸. Le frère condamne l'utilisation des Saintes Écritures (« Porte donc les paroles des Saintes Écritures dans la tête, et non au cou; dans ton cœur et non dans ton porte-monnaie¹⁹») en considérant que

si l'Écriture avait été révélée par Dieu et créée pour une telle utilisation, le Saint Esprit l'aurait révélée aux Apôtres et à la Sainte Église, comme il l'a fait pour les textes sacramentaux. Il ne l'a pas fait, il est donc interdit aux hommes de s'en servir ou de se les approprier pour cet usage qui consiste à les porter sur soi, de les prononcer ou de les faire prononcer pour obtenir quelques effets corporels ou temporels²⁰.

Passavanti voit dans les inscriptions des *brevi* une manière de détourner les Écritures de leurs fonctions divines et révélatrices. Bernardin de Sienne adopte un comportement différent. Il ne condamne pas les *brevi* qui comportent des inscriptions saintes. En 1424, il encourage même les Florentins à les utiliser :

Il existe de bons *brevi* que les enfants ou d'autres personnes portent sur eux, ce sont ceux sur lesquels figurent l'Évangile selon saint Jean, le Credo, le Pater noster, l'Ave Maria et le Nom de Jésus, et quand ce sont ces textes qui sont écrits, cela est satisfaisant²¹.

Bernardin croit dans le besoin de toucher et de porter sur soi un signe de la présence divine. L'exemple le plus significatif est la tablette de Jésus que Bernardin a lui-même inventée²². Un tel encouragement de l'utilisation des Saintes Écritures dans les *brevi* a conduit à soupçonner plusieurs fois le saint d'hérésie, de magie et d'idolâtrie²³. Il faut noter qu'en revanche

17. «Dirupisiti Domine vincula mea amen, tibi sacrificabo hostiam laudis», *Ps.* 115/116, 7 : «Seigneur, vous avez dénoué mes liens! Je vous offrirai un sacrifice d'action de grâces», *Le livre des psaumes*, édité par J. Calès, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1936, 2 vol., vol. II, p. 385.

18. «Iesus autem transiens, per medium illorum ibat» : «Mais Jésus s'en alla en traversant la foule» (*Évangile selon saint Luc*, IV, 30).

19. J. Passavanti, *op. cit.*, p. 321 : «Portansi adunque le parole della santa Scrittura nella mente, e non a collo, e nel quore, e non in borsa.»

20. *Ibid.*, p. 320 : «Che se la Scrittura fosse stata revelata da Dio o ordinata a tale uso, lo Spirito Santo l'avebbe agli Apostoli e alla santa Chiesa, come ha fatto delle parole sacramentali. Non l'ha fatto; e però non è lecito ad un uomo vivente diputarle o appropriarle a tale uso di portarle scritte adosso, o di dirle o farle dire per alcuno effetto corporale o temporale.»

21. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari. Quaresimale fiorentino del 1424*, édité par C. Cannarozzi, Pistoia, Pacini, 1934, 2 vol., predica XXXI, *De la sodomia*, vol. II, p. 79 : «El buono brieve a portare adosso a' fanciugli o agli altri si è el vangelo di San Giovanni, 'l Credo in Deo, 'l Pater Noster nostro, e l'Ave Maria, el Nome di Gesù, e questo passa el tutto. Tutti gli altri brevi, chi li scrive, chi li dona, chi li vende, chi li compera e chi l'insegna.»

22. E. Longpré, «Saint Bernardin de Sienne et le Nom de Jésus», *Archivium Franciscanum Historicum*, XXVIII, 1935, p. 433-477; XXIX, 1936, p. 443-477; XXX, 1937, p. 170-192.

23. Voir Bernardino da Siena, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, édité par C. Delcorno, Milan, Rusconi, 2 vol., predica XXXV, *Qui tratta delli tre peccati capitali*, vol. II, p. 992-1042, prédication dans laquelle Bernardino parle de son séjour à la curie du pape Martin V devant laquelle il devait répondre des

celui-ci condamne, comme Passavanti, les *brevi* dont les inscriptions sont des charmes, c'est-à-dire des

ensemble[s] de sons ou de lettres, censé[s] produire un effet physique ou matériel bénéfique [grâce] à une médiation surnaturelle qui est celle de Dieu, des anges et des saints dans le contexte chrétien²⁴.

Il existe une multitude de charmes sous la forme de textes narratifs, mettant en scène des personnages du panthéon chrétien, comme celui des trois anges, des trois vierges ou sœurs, de saint Pierre, de sainte Véronique, de Longin. Bernardin prend pour exemple le très célèbre charme des trois bons frères. Il n'en cite que les premiers mots afin de ne pas diffuser un texte qu'il condamne, et qui pourrait se révéler efficace une fois prononcé.

L'ajout aux phrases tirées de textes sacrés de « noms inconnus, des figures ou des signes²⁵ » dans les inscriptions des *brevi* est selon les deux frères une pratique illicite. Bernardin appelle ces signes des « caractères²⁶ », car ils sont volontairement incompréhensibles ou le sont devenus à la suite de déformations linguistiques ou d'abréviations dont le sens a été perdu. Les formules qui les constituent sont aujourd'hui parfois désignées du terme d'*Ephesia grammata*, d'après six mots gravés sur la statue d'Arthémis à Éphèse et qui mettaient en fuite les démons, conjuraient le mauvais sort et assuraient une force surnaturelle à celui qui les prononçait²⁷. Bernardin cite comme formule intelligible le palindrome « *Sator arepo tenet opera rotas* », le plus souvent inscrit dans un carré magique. Le frère montre ainsi que le sens du palindrome est déjà mystérieux et quelque part magique au début du xv^e siècle²⁸. Une autre illustration d'*Ephesia grammata* sur un *breve* se trouve dans les actes du procès de Ser Luca di Feo. Ce recteur de deux églises du territoire siennois a été condamné en 1458 pour avoir fabriqué des *brevi* sur lesquels il avait écrit :

accusations de magie et d'idolâtrie. Voir en outre l'introduction aux *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427* de C. Delcorno.

24. Cette définition du « charme » est dans E. Bozoky, *Charmes et prières apotropaiques*, Thurnout, Brepols, 2003, p. 31-32.

25. Bernardino da Siena, *Prediche volgari. Siena 1425, op. cit.*, p. 62.

26. Les « caractères » sont des lettres de l'alphabet romain ou d'un autre alphabet dont la combinaison est privée de sens. Voir le dictionnaire de l'Accadémie de la Crusca disponible sur <www.accademiadellacrusca.it>.

27. E. Bozoky, *op. cit.*, p. 59.

28. Il existe de nombreuses études sur le palindrome du « *Sator arepo tenet opera rotas* ». Voir G. Carcopino, *Le christianisme secret du carré magique*, Paris, A. Michel, 1953 ; M. G. Lopardi, *Il quadrato magico del Sator. Il segreto dei Maestri Costruttori*, Rimini, Edizioni Mediterranee, 2006 ; T. Brescia, *Il quadrato magico*, article disponible en ligne sur le site <<http://www.lascienzaolistica.com>>.

x.b.r.q.d.a.e.p. et mentem sanctam spontaneam honorem Deo et patrie liberationem. Guaspar, Baldaxar et Menchior, Christo è nato, Christo è morto, Christo è resuscitato. Yhesus auctem transiens per medium illorum ibat²⁹.

Ce témoignage montre la juxtaposition de la phrase du *Credo in Deum*, « *Yhesus auctem transiens per medium illorum ibat* » (« Mais Jésus s'en alla en traversant la foule ») avec une suite codée de lettres et un mélange de latin et de vulgaire. L'accumulation de formules et de langues n'est pas fortuite car elle a pour but d'augmenter l'efficacité de l'objet. Le sens intelligible – ou compréhensible uniquement pour un petit groupe – de l'*Ephesia grammata* a une valeur particulière. Celle-ci « véhicule un langage mystérieux que seules les puissances diaboliques peuvent comprendre; elle possède un sens secret, comparable à celui d'un mot de passe³⁰ ». L'idée que les mots incompréhensibles font partie de la langue du démon se retrouve dans le célèbre manuel inquisitorial du *Malleus Maleficarum*. Les *brevi* et autres incantations sont à condamner « car à cause de ces mots inconnus et de ces caractères tracés, il y a là-dessous un pacte tacite passé avec le démon³¹ ». C'est donc à cause de ce mystère des écritures et du détournement qu'elles subissent que Passavanti, Bernardin et toute la cohorte des théologiens jugent sévèrement les *brevi* et les condamnent. Ils y voient la signature du diable, d'où l'expression de Bernardin : « les signes magiques des *brevi* sont les bulles de Lucifer³² ». C'est pourquoi Passavanti et Bernardin s'attachent à démontrer dans leurs écrits le pouvoir diabolique et par conséquent factice de la magie en général. Dans la lignée de saint Augustin et de saint Thomas, les deux frères jugent que les *brevi* sont des ruses du démon pour pousser les hommes à pécher. Ces objets sont efficaces uniquement parce que l'homme croit qu'ils le sont. Ils exercent ce qui est aujourd'hui appelé un effet placebo mais qui, entre le XIV^e et XV^e siècle et au-delà, est identifié comme un pouvoir diabolique.

Un sondage dans les nouvelles permet de mettre à jour les points sur lesquels les nouvellistes s'accordent ou divergent entre eux et avec les prédicateurs.

29. M. A. Ceppari Ridolfi, *Maghi, streghe e alchimisti a Siena e nel suo territorio (1458-1571)*, Monteriggioni, Il Leccio, 1999, p. 42.

30. A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine, I. Des origines à la fin du règne d'Auguste*, thèse sous la direction de H. Le Bonniec, Lille, Service de reproduction des thèses, 1976.

31. H. Institoris et J. Sprenger, *Malleus Maleficarum. Le Marteau des sorcières (1486)*, trad. A. Danet, Grenoble, Jérôme Millon, 1997, II^e partie, II, IV, p. 432.

32. Bernardino da Siena, *op. cit.*, p. 62 : « le carattere so'le bolle del Lucifero ».

Il montre tout d'abord que Boccace, Sacchetti, Sercambi et Bracciolini appréhendent les *brevi*, ceux et celles qui les confectionnent et les fonctions de l'objet d'une manière proche de celle des prédicateurs. Dans les nouvelles aussi, le *breve* est toujours une amulette faite d'une bande de vélin repliée sur elle-même pour cacher une inscription qui agit sur la personne qui la porte ou la touche. Les *brevi* possèdent également une valeur marchande. Ils se payent en argent ou en nature, mais toujours très cher. Chez Sacchetti, un *breve* s'acquiert pour cinq ou huit florins. Chez Bracciolini, dans la nouvelle CCXXXIII, le coût du *breve* n'est pas spécifié mais le frère qui les fabrique gagne beaucoup d'argent. Dans la nouvelle CCX, une abbesse offre ses charmes en échange de l'amulette. Chez Boccace et chez Sercambi, le fameux objet s'obtient contre des pâtisseries, de menus cadeaux ou de la viande séchée.

Les rétributions sont fixées par ces fabricants qui sont tous des charlatans, doués pour la fraude. Aucun d'entre eux ne croit en la magie. Chez Sacchetti, Sercambi et Bracciolini ce sont des vagabonds ou tout au moins des hommes liés au monde de la rue et du voyage et qui sont tous motivés par le profit qu'ils tireront des *brevi*. Dans la nouvelle CCXVII du *Trecentonovelle*, un frère d'Altopascio propose un *breve* à une future mère. Il mène rondement son escroquerie en se présentant comme un intermédiaire entre la jeune mère et les fabricants qui seraient deux frères Arméniens, car il est interdit de fabriquer de tels objets et les clercs ne peuvent posséder de l'argent que sous autorisation spéciale. Il demande l'argent au nom de ces deux fabricants et présente cette somme comme une rétribution de leur travail et comme indispensable à l'achat du matériel pour la confection de l'objet. L'appartenance du frère à l'ordre de San Jacopo d'Altopascio indique au lecteur médiéval de manière immédiate la roublardise du personnage. D'une part, les campagnes toscanes grouillent de voleurs qui n'hésitent pas à endosser les robes des religieux pour dépouiller ceux qui croisent leur chemin. D'autre part, les frères d'Altopascio sont connus pour leur malhonnêteté. Ils se sont attirés les foudres du pape Jean XXII pour avoir falsifié des lettres de compte et soutiré de l'argent en se servant de leurs habits de religieux³³. Dans le récit suivant du *Trecentonovelle*, le fabricant est un juif de passage dans le village du Mugello. Les juifs – comme de nombreux groupes en marge de la société chrétienne médiévale – sont suspectés d'exercer la magie³⁴.

33. A. Bologna, *Chierici, conversi dell'ospedale di Altopascio nel sec. XIV. Il lato oscuro dell'Altopascio. Presenza di chierici fittizi in un ospedale toscano nel 300*. Disponible sur <www.centrostudiodisanpietroaneure.com>.

34. C. Ginzburg, *Storia notturna*, Turin, Einaudi, 2006.

Chez Bracciolini, les fabricants de *brevi* sont toujours des clercs. Le premier est l'un de ceux qui passent de village en village tandis que l'autre fuit sans hésitation après que l'un de ses mauvais tours ait été découvert. Chez Boccace, c'est Bruno – un peintre à la vie insouciant dont le sens aiguisé pour la moquerie est déjà connu du lecteur – qui propose un *breve* à Calandrino pour se remplir la panse à ses frais et s'offrir de bons éclats de rire³⁵.

Tous ceux qui confectionnent et vendent des *brevi* profitent du désespoir de ceux qui s'adressent à eux. Ce désespoir provient d'un problème d'ordre médical. Les *brevi* des novellistes ont eux aussi des pouvoirs apotropaïques. Chez Sacchetti, ils font accoucher les femmes sans douleurs et grandir les enfants atteints de nanisme. Chez Sercambi, l'amulette est un remède contre la stérilité tandis que chez Bracciolini, il sert de préservatif dans les relations d'une abbesse et d'un frère. Chez Boccace, il tranquillise Calandrino qui est amoureux fou de Niccolosa. Dans ce cas, le *breve* a également le pouvoir de contraindre la volonté de la dame. Sa fonction n'est plus entièrement apotropaïque mais aussi coercitive. L'utilisation des *brevi* « contraignants » agissant dans les histoires de cœur est attestée dans le procès contre Jacopo di San Miniato al Tedesco en 1404³⁶. Ce dernier avait fabriqué un *breve* qu'il projetait de déposer dans un lieu où sa bien-aimée passait régulièrement. En touchant l'objet magique, la jeune femme serait tombée amoureuse de lui. Enfin, dans la nouvelle CCXXXIII des *Facezie* : « Quelques jours auparavant, un de ces frères errants, qui prêchent aux paysans dans les villages du voisinage, promettait (on craignait en effet la peste) de leur donner un brevet, comme on dit, à l'efficacité assurée : ceux qui le porteraient au cou ne pourraient jamais mourir de la peste³⁷. » La fonction préservatrice du *breve* contre la peste est attestée dans l'un des rares spécimens de *brevi* toscans de l'époque médiévale que nous connaissons, en l'occurrence répertorié à la Bibliothèque universitaire de Pise. Il s'agit d'une oraison écrite sur un billet de petite dimension, datant de la fin du XIV^e ou du début du XV^e siècle³⁸. Son propriétaire, qui répond

35. Liste des nouvelles dans lesquelles Bruno et Buffalmacco apparaissent : VIII, 3; VIII, 6; VIII, 9; IX, 3; IX, 5.

36. F. Cardini, « Il 'breve' (secoli XIV-XV): tipologia e funzione », dans *Id.*, *Le mura di Firenze inargentate: lettura fiorentina*, Palerme, Sellerio, p. 90 et aussi dans *La ricerca folklorica*, 5, 1982, p. 63-75.

37. P. Bracciolini, *op. cit.*, nouv. CCXXXIII, p. 364 : « Frater quidam ex his circulatoribus, in vicinis castellis ad rusticos praedicans pollicebatur (erat enim pestis suspicio) se daturum eis certum, ut aiunt, *breve*, quod ad collum qui gestarent nunquam peste possent perire. » La version française est tirée de Le Pogge, *Facéties – Confabulationes*, traduit et édité par Y. Hersant et N. Ordine, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 137.

38. Le texte du *breve* est le suivant : « Eloi + Eloi + sabaoth + here + donai + tetragrammaton + sadias + mesias + sotheath + hemanuel + agiros + e theos + ischaroi + athanatos + alison + imas + santus + santus + fortis

au nom de Domenico, demande à Dieu et à saint Sébastien, le protecteur par excellence contre la peste, d'être protégé de l'épidémie. Le document ne permet évidemment pas de savoir si ce brave Domenico fut épargné par la maladie, mais à en croire les nouvellistes, les *breve* n'ont aucune efficacité. Ils sont toujours le signe de la crédulité, de la stupidité de ceux qui veulent les utiliser à leur profit. Chez Boccace, l'utilisateur est cet imbécile de Calandrino qui pense qu'il suffit de toucher Niccolosa avec le *breve* pour faire naître en elle un sentiment d'amour. Chez Sercambi, l'ingénue Bovitora croit qu'avec un vulgaire bout de vélin non seulement elle enfantera mais, surtout, que son enfant sera le prochain pape ou empereur. Chez Bracciolini, l'abbesse estime qu'elle couchera avec son amant sans risque. Enfin, Sacchetti nie l'efficacité des *breve* et explique les raisons de leur succès. Il laïcise les propos de Bernardin et de Passavanti en leur accordant un effet placebo : « Moi, je crois que lorsqu'une personne a une grande foi dans un *breve* ou tout autre chose qui y ressemble, cette chose ne peut lui faire que du bien³⁹. »

Au-delà de ces ressemblances, notre sondage met à jour des différences dans les descriptions de ces objets. Ces différences se situent essentiellement au niveau de l'aspect matériel et présentent par conséquent l'intérêt d'apporter de plus amples renseignements.

Une divergence importante tient à la nature nominative de l'amulette. Dans la nouvelle CCXVII de Sacchetti, toutes les Siennoises sur le point d'accoucher veulent porter le *breve* si bien qu'il finit par appartenir, en quelque sorte, à chaque habitante de la cité. « L'universalité » du *breve* permet ensuite à l'auteur de lancer une violente critique contre l'ensemble des habitantes de Sienne. Dans la nouvelle CCXXXIII de Bracciolini, le frère fabrique des *breve* pour tous ceux qui les lui réclament sans indiquer s'ils sont nominatifs ou non. L'auteur critique de manière générale les gens

et immortalis miserere nobis + tres divina maiestate + Iesu Criste per inefabilem misericordiam tuam sanctam + Domine Iesu Criste et ego famulus tuus Dominichus in tua protezone committo animam + et corpus meum + sancte + Sebastiani magna est fides tua pro me intercede ad Dominum nostrum Iesum Christum ut a peste et a morbo et a pedimia liberet me et invoco meum advocatum ante conspectum divine clemencie pro me misero peccatore famulo tuo Dominico ad Dominum nostrum. Cristus rex venit in pace et Deus Homo factus est + Christus vincit + Christus imperat + Christus regnat. Ora pro nobis sante Sanbastiane ut digni efficiamur promissionibus Christi. Omnipotens Sempiternus Deus qui precibus et meritis beatissimi Sanbastiani quadam peste generale et a morbo et a predimia revocasti, aurem tuam nostris precibus inclina, et presta auxilium gratie tue ad Dominum nostrum Iesum Cristo qui omni oratione hac supra se portaverit vel abuerit tuo amore morbo peste et a pedimia liberet me Christum Dominum nostrum. Amen. Mente santa spontaneam honora Deo et patria liberatione libera tuum Dominicum. Amen.» (Biblioteca universitaria di Pisa, ms. 726 Ronc.)

39. F. Sacchetti, *op. cit.*, nouv. CCXVII, p. 767 : «Io mi credo che, quando la persona porta molta fede che uno brieve o altra cosa gli abbia a giovare, che quella cosa non gli possa fare altro che utile.»

de la « plèbe⁴⁰ » qui utilisent cet objet mais la critique contre les utilisateurs de *brevi* en fin de récit ne concerne que les femmes. Chez Sercambi, le *breve* est nominatif. Frère Bonzeca le fabrique pour Bovitora qui doit l'utiliser avec son mari, mais il lui conseille de changer de partenaire si son époux ne réussit pas à lui faire un enfant. Le frère ne se contente pas de voler la jeune femme, il sème la discorde dans le couple en la poussant à l'adultère. Dans la nouvelle du *Décameron* comme dans le récit CCXVIII du *Trecentonovelle* et la nouvelle CCX des *Facezie*, l'amulette est exclusivement nominative.

Une autre différence importante a trait aux conditions garantissant l'efficacité des *brevi*. Chez Sacchetti et Bracciolini, cette efficacité est déterminée par le fait que l'objet soit fermé et doive le rester. Chaque nouvelliste décide de créer des objets immédiatement efficaces ou non, et ouverts ou non. Ces décisions servent à conclure le récit sur une farce. Dès que Calandrino reçoit le *breve*, il s'empresse de toucher sa bien aimée avec celui-ci. La rapidité des actions s'explique par l'impatience du personnage. Dans la nouvelle CCXVIII de Sacchetti, l'amulette agit au bout de neuf jours. Le chiffre 9, comme les chiffres 3, 7, 11 et 13, a une grande importance dans la magie. Il correspond « au carré du chiffre novateur qu'est le trois. Il évoque l'universalité, la mesure du temps marqué par la durée de la gestation⁴¹ » ; c'est pourquoi ce temps d'attente n'apparaît pas étrange à la mère de l'enfant. Ces neuf jours correspondent aux neuf mois de grossesse et doivent réparer la malformation de l'enfant qui s'est produite durant la grossesse. Il s'agit, en réalité, d'une durée suffisante pour permettre au juif de se trouver loin lorsque la supercherie sera découverte. Dans la nouvelle précédente, Sacchetti fait du *breve* un objet aux pouvoirs indéterminés dans le temps, à condition qu'il ne soit jamais ouvert. Dans le récit CCXXXIII des *Facezie*, les *brevi* sont ouverts au bout d'une quinzaine de jours en vue de permettre à leurs fabricants de ne pas subir de représailles. Chez cet auteur comme chez Sercambi, ces objets ont aussi une durée supposée illimitée qui s'achève lorsque les jeunes femmes tombent enceintes.

Un ultérieur écart se vérifie quand la réalisation de l'objet est évoquée. Boccace et Sacchetti surchargent de détails les descriptions pour faire croire à une préparation difficile :

40. Voir P. Bracciolini, *op. cit.*, nouv. CCXXXIII, p. 364 : « Stulta plebecula, hac spe commota, pretio quo poterant brevia redimentes. » (« Le petit peuple dans sa bêtise, mu par cet espoir, achetait au prix qu'il pouvait ces brevets. » Le Pogge, *Facéties – Confabulations*, traduit et édité par Y. Hersant et N. Ordine, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 137.)

41. D. Camus, *La sorcellerie en France aujourd'hui*, Rennes, Ouest France, 2001, p. 48-49.

« Eh bien, tâche de me porter du vélin, une chauve souris vivante, trois grains d'encens, et une chandelle bénite, et laisse-moi faire. » Toute la nuit Calandrino déploya son adresse à capturer une chauve souris. Il y réussit enfin, et la donna à Bruno, avec ce qu'il fallait. Bruno se retira dans une chambre pour écrire sur ce vélin des sonnettes de son cru avec autant des signes magiques, puis il livra le *breve* à Calandrino⁴².

Bruno se sert d'objets de la liturgie chrétienne, c'est-à-dire d'une bougie consacrée et d'encens. La première est source de lumière et sert, sans doute, à sceller la bande de vélin. L'encens est également très utilisé en magie. Il symbolise l'inaltérabilité et, par conséquent, l'efficacité éternelle de l'objet. De plus, on peut penser que sa fumée montant vers le ciel accompagne les mots salvateurs de ses prières. Bruno utilise également une chauve-souris dont le sang, peut-on supposer, sert à écrire l'inscription. Chez Sacchetti, le juif et le frère d'Altopascio effectuent de multiples opérations, de « nombreuses cérémonies » et réalisent les *breve* « non sans une grande fatigue⁴³ ». Ils recourent à des bandes de tissus précieux et à des coutures pour le fermer. Chez Sacchetti et Boccace, les fabricants s'isolent dans des lieux clos comme pour se protéger des regards indiscrets et des paroles du narrateur qui est tenté de décrire leurs actes illicites. Chez Bracciolini, la fabrication des objets est toujours éludée. Quant à Sercambi, il fait du *breve* un objet simple à réaliser. Bonzeca griffonne quelques mots sur un bout de parchemin à la vitesse de l'éclair. La rapidité d'exécution chez Sercambi contraste fortement avec la durée de réalisation du *breve* chez Boccace et Sacchetti. Elle laisse aussi croire que le *breve* n'est pas fermé. Il pourrait s'agir d'une imprudence du brigand, trop sûr de lui et de la stupidité du couple ou bien d'un moyen pour permettre la réalisation de la farce.

La farce éclate lors de la découverte de l'inscription qui est toujours licencieuse. Dans la nouvelle CCXVII du *Trecentonovelle*, la jeune femme

42. G. Boccaccio, *Decameron*, IX, 5, § 48-49. Texte original : « “[...] fa che tu mi rechi un poco di carta non nata e un vispistrello vivo e tre granella d'incenso e una candela benedetta, e lascia far me.” Calandrino stette tutta la sera vegnente con suoi artefici per pigliare un vispistrello, e alla fine presolo con l'altre cose il porto a Bruno; il quale, tiratosi in una camera, scrisse in su quella carte certe sue frasche con alquante cateratte e portoglie e disse: “Calandrino [...]”. » La version française est tirée de G. Boccace, *Decameron*, traduction, introduction et notes sous la direction de C. Bec, Paris, Librairie Générale Française, 1994, p. 729.

43. F. Sacchetti, *op. cit.*, nouv. CCXVII et CCXVIII. Dans la nouvelle CCXVII nous trouvons : « [L'Altopascino] mandò per la feminetta e mostrandosi molto affaticato li disse: “Sallo Dio che pena m'è stata ad avere questo breve!” » (« [Le frère d'Altopascio] envoya chercher la petite jeune femme et en se montrant très fatigué il lui dit : “Dieu seul sait quelle peine j'ai eu à obtenir ce *breve*!” ») Dans la nouvelle CCXVIII, nous trouvons : « Egli ordinò uno breve fasciato e legato con molte cerimonie; la mattina vegnente andò a casa la donna, alla quale parve vedere uno iudeo, ma più tosto uno angioiolo del paradiso. Il quale, iudeo, come reo, disse: “Madonna, non senza gran fatica io ho fatto questo breve.” » (« Il confectionna un *breve* bandé et attaché avec beaucoup de cérémonies. Le matin suivant, il alla chez la femme, laquelle crut ne pas voir un juif, mais plutôt un ange du paradis. Ce dernier, fourbe qu'il était, lui dit : “Madame, c'est avec une grande peine que j'ai fait ce *breve*.” »)

découvre l'inscription en franchissant l'interdit promulgué par le frère de ne jamais ouvrir l'objet. Celui-ci fait preuve d'esprit en comparant sa cliente à une poule :

Poule, vilaine poule, / Un petit baril de vin et une fougasse / Fourre-moi dans la bouche / Si cela peut se faire, tant mieux / Si cela ne se peut, restons-en là⁴⁴.

Dans la nouvelle CCXVIII, le *breve* est ouvert par le prêtre durant la messe. L'ouverture provoque l'humiliation de la châtelaine à laquelle le juif suggère de faire monter son enfant sur une souche d'arbre pour qu'il soit plus grand⁴⁵. Le juif se venge de la jeune femme et de toute la communauté chrétienne qui l'exclut. Le comportement de cette mère qui ne s'étonne pas de devoir porter le *breve* au prêtre et de le lui faire ouvrir durant la messe, comme l'absence de surprise de celui-ci devant un tel objet, révèlent s'il en était besoin la banalité du *breve*, qui n'est pas unanimement considéré comme mauvais, et quelque part le syncrétisme de la foi de la société toscane médiévale⁴⁶. Dans la nouvelle CCX des *Facezie* de Bracciolini, le *breve* porte une inscription injurieuse contre l'abbesse, écrite à l'inverse des autres dans un latin qui est d'ailleurs très mauvais⁴⁷. Il s'agit d'un trait particulièrement réaliste dans la mesure où le latin est la langue que les clercs utilisent pour l'écrit. Dans la seconde nouvelle des *Facezie*, la formule est obscène et cette fois-ci en italien vulgaire : « Femme, si tu files et que ton fuseau tombe / Te penchant pour le ramasser garde le cul fermé⁴⁸. » Chez Boccace, au contraire, la farce ne se réalise pas lorsque l'inscription est découverte. Elle est interrompue par l'arrivée fracassante de Tessa, l'épouse de Calandrino qui surprend son mari sur le point de la tromper. Boccace ne rapporte pas l'inscription de Bruno, mais indique qu'elle est composée de « caractères ». Cet élément n'a qu'une valeur informative et n'entrave pas le déroulement de l'action. Il renforce l'aspect réaliste de l'objet.

44. *Ibid.*, nouv. CCXVII, p. 767 : « Gallina, gallinacia, / Un orciuolo di vino e una confaccia / Per la mia gola caccia. / S'ella il può fare, si'l faccia, / E se non, si si giaccia. »

45. *Ibid.*, nouv. CCXVIII, p. 770 : « Sali su un toppo / E serai grande troppo; / Se tu mi giugni, / Il cul mi pugni. » (« Monte sur une souche d'arbre / Et tu seras trop grand; / Si tu me rattrapes, / Frappe-moi le cul. »)

46. Voir à ce sujet les leçons de Raoul Manselli dans son ouvrage *Il soprannaturale e la religione popolare nel medioevo*, Rome, Edizioni Studium, 1985, p. 1-78.

47. P. Bracciolini, *op. cit.*, nouv. CCX, p. 364 : « Asca imbarasca non facias te supponi et non implebis tascam. » (« Ascia imbarasca [parodie de formule magique] ne te fais pas monter et tu ne rempliras pas ta poche. » Le Pogge, *Facéties Confabulationes*, traduit et édité par Y. Hersant et N. Ordine, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 195-196.) L'éditeur en français explique dans sa note 236 : « le mélange comique de latin et de vulgaire dans la formule de conjuration souligne la fourberie du frère malhonnête. »

48. *Ibid.*, nouv. CCXXXIII, p. 364 : « Mulier, si filas, et cedit tibi fusus, / Quando te flectis, tene culum clausum. » La traduction française est tirée de Pogge, *Facéties – Confabulationes*, traduit et édité par Y. Hersant et N. Ordine, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 137.

Ces croisements et ces sondages montrent qu'il faut considérer le *breve* dans son ensemble et non pas uniquement par rapport à son inscription. Il s'agit d'une amulette faite d'une bande de vélin ou de parchemin sur laquelle sont reportés une phrase ou un extrait de phrase tirés des Saintes Écritures et à auxquels peuvent être ajoutés des lettres, des dessins, des abréviations aux sens cachées. L'inscription est destinée à ne jamais être lue, voire même à ne jamais être vue. Pour en éviter la lecture, le *breve* est fermé de différentes façons : il peut être cousu, noué, scellé avec de la cire. Il ne doit pas être ouvert, sinon il perd ses pouvoirs magiques. Dans sa confection, des éléments de la liturgie chrétienne peuvent être utilisés comme, par exemple, les bougies, de l'encens, des prières. Le *breve* doit entrer en contact avec le corps de celui sur lequel il est censé agir. Il est le plus souvent porté au cou. Ses champs d'action sont les domaines de la maladie, des malformations physiques, de la stérilité et des douleurs du corps. Les nombreuses ressemblances entre les textes montrent que lorsque les novellistes traitent des *brevi*, ils n'inventent pas ce qu'ils racontent, mais témoignent sur cet objet de manière très précise et réaliste. Cela prouve les capacités du genre de la nouvelle à servir de source pour l'historien.

Cette enquête révèle aussi qu'il est nécessaire de prendre en considération le point de vue des auteurs des textes. Les divergences qui ressortent entre novellistes et prédicateurs concernent essentiellement la manière de considérer ceux et celles qui confectionnent des *brevi*. Pour Passavanti et Bernardin, ce sont tous des charlatans aveuglés par Satan tandis que pour les novellistes, ce sont des roublards et des bonimenteurs. D'autres différences s'expliquent par le fait que l'objet conditionne le bon fonctionnement de la farce. Ces différences appartiennent donc aux récits. Cependant, l'absence d'étonnement des personnages face à certains aspects comme l'ouverture de l'objet, le fait qu'il soit destiné à une ou plusieurs personnes, qu'il faille le toucher ou le porter, tout cela suggère qu'il existait différents *brevi* et que cette multiplicité n'est pas forcément née de l'imagination des auteurs. On peut donc penser que le *breve* évoque pour les Toscans des XIV^e et XV^e siècles un objet à la physionomie et aux fonctions claires, mais dont certains aspects pouvaient varier.