

Carlo Ginzburg  
**Le sabbat  
des sorcières**

histoire  
**folio**





COLLECTION  
FOLIO HISTOIRE



Carlo Ginzburg

# Le sabbat des sorcières

*Traduit de l'italien  
par Monique Aymard*

*Postface inédite de l'auteur  
traduite par Martin Rueff*

Gallimard

Crédits photographiques images cahier intérieur :

1 ; 2 ; 5 ; 6 ; 7 : archives Gallimard ; 3 : Heiko Fischer / CC BY-SA 4.0 ; 4 : Luisa Ricciarini / Bridgeman Images ; 8 : akg-images / André Held ; 9 ; 10 : Luis García / CC BY-SA 2.0 ; 11 : The British Museum, Londres, Dist. RMN-Grand Palais / The Trustees of the British Museum ; 12 : Bibliothèque municipale Orléans ; 13 ; 14 ; 19 : Bridgeman Images ; 15 : LACMA ; 16 ; 17 : Roma, Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali ; 18 : akg-images.

© 1989 by Carlo Ginzburg.

© Éditions Gallimard, 1992, pour la traduction française ;  
2022 pour la présente édition.

Couverture : Hans Bildung-Grien, *Le Sabbat des Sorcières, 1514 (détail)*. Staatliche Graphische Sammlung, Munich.  
Photo © akg-images.

Carlo Ginzburg, né à Turin en 1939, est professeur émérite d'histoire moderne à l'École normale supérieure de Pise. Considéré comme l'inventeur de la microhistoire, il s'est fait connaître en Italie au début des années 1970 comme historien de la sorcellerie et des mentalités populaires. Il est mondialement reconnu pour avoir bouleversé les manières de faire de l'histoire mais aussi de la penser et de l'écrire.

Monique Aymard a traduit pour Gallimard les *Cahiers de prison*, de Gramsci et *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII<sup>e</sup> siècle*, de Giovanni Levi.

Martin Rueff est poète, philosophe et traducteur, entre autres, de l'œuvre d'Italo Calvino.



*à la mémoire de mon père  
à ma mère*



## *Introduction*

1. Sorcières et sorciers se rassemblaient la nuit, généralement dans des lieux solitaires, dans les champs ou sur les montagnes. Ils arrivaient parfois en volant, après s'être enduit le corps d'onguents, à cheval sur des bâtons ou sur des manches à balai, parfois au contraire sur le dos d'un animal, ou transformés eux-mêmes en animaux. Ceux qui venaient aux rassemblements pour la première fois devaient renoncer à la foi chrétienne, profaner les sacrements et rendre hommage au diable, qui était là soit sous forme humaine soit (le plus souvent) sous forme animale ou semi-animale. Suivaient des banquets, ainsi que des danses et des orgies sexuelles. Avant de retourner chez eux, les sorcières et les sorciers recevaient des onguents maléfiques, à base de graisse d'enfant et d'autres ingrédients.

Tels sont les éléments fondamentaux qui reviennent dans la majeure partie des descriptions de sabbats. Les variantes locales — surtout quand il s'agissait de désigner les rassemblements — étaient très nombreuses. À côté du terme « sabbat » dont l'étymologie est obscure et la diffusion tardive, nous trouvons des expressions savantes comme *sagarum synagoga* ou *strigiarum conventus* qui traduisaient une myriade

d'épithètes populaires comme *striaz*, *barlòtt*, *akellarre*, etc.<sup>1</sup> Mais, à cette diversité terminologique s'oppose l'uniformité extraordinaire des aveux des participants aux rassemblements nocturnes. Si l'on se rapporte aux procès de sorcellerie qui ont eu lieu entre le début du XV<sup>e</sup> et la fin du XVII<sup>e</sup> siècle d'un bout à l'autre de l'Europe, ainsi qu'aux traités de démonologie qui se fondaient directement ou indirectement sur ces procès, on voit émerger une image du sabbat semblable, au fond, à celle que nous venons sommairement de décrire. Elle suggérait aux contemporains l'existence d'une véritable secte de sorcières et de sorciers, bien plus dangereuse que les figures isolées, connues depuis des siècles, des jeteuses de sorts ou des ensorceleurs. L'uniformité des aveux était regardée comme une preuve que les disciples de cette secte étaient présents partout, et que, partout, ils pratiquaient les mêmes rites horribles<sup>2</sup>. C'était donc le stéréotype du sabbat lui-même qui suggérait aux juges la possibilité d'arracher aux accusés, au moyen de pressions physiques et psychologiques, des dénonciations en chaîne qui, à leur tour, déclenchaient de véritables vagues de chasse aux sorcières<sup>3</sup>.

Comment et pourquoi l'image du sabbat s'est-elle cristallisée ? Que se cachait-il derrière elle ? C'est de ces deux questions (qui m'ont conduit, on le verra, dans des directions tout à fait imprévues) qu'est partie mon enquête. Je voulais reconstruire, d'un côté, les mécanismes idéologiques qui ont facilité la persécution de la sorcellerie en Europe ; de l'autre, les croyances des femmes et des hommes accusés de sorcellerie. Les deux thèmes sont étroitement mêlés. Mais c'est le second qui place ce livre, comme déjà *Les Batailles nocturnes* (1966) qu'il développe et approfondit, dans une position marginale par

rapport au débat dense et animé sur la sorcellerie qui confronte les historiens depuis déjà plus de vingt ans. Dans les pages qui suivent je tente d'expliquer pourquoi.

2. Ce que K. Thomas pouvait, encore en 1967, définir à juste titre comme « un sujet que la plupart des historiens considèrent comme périphérique, pour ne pas dire bizarre<sup>4</sup> », est, en effet, devenu depuis un thème historiographique plus que respectable, abordé également par des chercheurs peu enclins aux excentricités. Quelles sont les raisons de cette fortune soudaine ?

La première impression est qu'il s'agit de raisons à la fois scientifiques et extra-scientifiques. D'un côté, la tendance de plus en plus répandue à enquêter sur des comportements et des attitudes de groupes subalternes ou en tout cas non privilégiés, comme les paysans et les femmes<sup>5</sup>, a induit les historiens à reprendre les thèmes (et parfois aussi les méthodes et les catégories interprétatives) des anthropologues. Et, dans la recherche anthropologique britannique (mais pas seulement britannique), la magie et la sorcellerie, comme le notait K. Thomas dans l'essai précédemment cité, occupent traditionnellement une place centrale. De l'autre, les deux dernières décennies ont vu émerger non seulement le mouvement des femmes, mais également une hostilité croissante aux coûts et aux risques liés au progrès technologique. Renouvellement historiographique, féminisme et redécouverte de cultures détruites par le capitalisme ont contribué — à des niveaux différents et dans des mesures variées — à la fortune, ou si l'on veut, à la mode des études d'histoire de la sorcellerie.

Cependant, lorsque nous examinons de plus près les recherches qui ont été publiées au cours de ces

années, le lien que nous venons de mentionner apparaît beaucoup plus ténu. Ce qui frappe surtout, c'est le fait que, à de très rares exceptions près, elles ont continué, comme par le passé, à se concentrer d'une manière presque exclusive sur la persécution, en ne prêtant qu'une attention mineure ou nulle aux attitudes et aux comportements des persécutés.

3. La justification la plus explicite de ce choix interprétatif a été fournie, dans un essai célèbre, par H. R. Trevor-Roper. Comment est-il possible, s'est-il demandé, qu'une société cultivée et avancée, comme l'était la société européenne, ait déchaîné, précisément à l'époque de la « révolution scientifique », une persécution fondée sur une notion délirante de sorcellerie (*witch-craze*), qui était le produit de la réélaboration systématique, menée à bien par les clercs de la fin du Moyen Âge, d'une série de croyances populaires ? Ces dernières ont été liquidées par Trevor-Roper avec des mots méprisants : « bizarreries et superstitions », « troubles de nature psychopathique », « imaginations des montagnards », « idées absurdes nées de la crédulité paysanne et de l'hystérie féminine ». À qui lui reprochait de ne pas avoir étudié avec plus de sympathie la mentalité paysanne, Trevor-Roper objecta, dans la réédition de son essai, qu'il n'avait pas examiné « les croyances dans la sorcellerie (*witch-beliefs*), qui sont universelles, mais la théorie délirante de la sorcellerie (*witch-craze*) qui est limitée dans l'espace et dans le temps ». La seconde, observait-il, est différente de la première, de même que « le mythe des Anciens Sages de Sion est différent de la pure et simple hostilité envers les juifs — qui, à son tour, peut certainement être étudiée avec compréhension (*sympathetically*) par tous ceux qui considèrent qu'une erreur, à condition d'être

partagée par les classes inférieures, est innocente et digne de respect<sup>6</sup> ».

Trevor-Roper avait auparavant proposé de voir dans les sorcières et dans les juifs les boucs émissaires de tensions sociales diffuses (une hypothèse sur laquelle nous reviendrons). Mais il est évident que l'hostilité paysanne envers les sorcières peut être analysée de l'intérieur — tout comme l'antisémitisme populaire — sans que cela implique nécessairement une adhésion idéologique ou morale à ses prémisses. Plus significatif est le fait que Trevor-Roper n'ait pas tenu compte des attitudes des individus accusés de sorcellerie — comparables, dans les termes de l'analogie qu'il propose, à celles des juifs persécutés. Les croyances dans les rassemblements nocturnes, facilement reconnaissables dans les « hallucinations » et dans les « idées absurdes nées de la crédulité paysanne et de l'hystérie féminine », ne deviennent un objet légitime d'enquête historiographique qu'à partir du moment où « des hommes cultivés » comme les inquisiteurs et les démonologues ont su transformer en « un système intellectuel bizarre mais cohérent » l'informe « crédulité paysanne déstructurée »<sup>7</sup>.

4. L'essai de Trevor-Roper, publié en 1967, est non seulement discutable<sup>8</sup>, mais aussi étranger — au moins en apparence — à l'orientation des recherches sur la sorcellerie publiées au cours des vingt années suivantes. Il s'agit d'une présentation de caractère général, qui tente de tracer les lignes de fond de la persécution de la sorcellerie dans le cadre européen, en écartant avec dédain la possibilité d'utiliser l'apport des anthropologues. La délimitation du domaine étudié et l'appel aux sciences sociales caractérisent en revanche des recherches plus récentes, comme celle d'A. Macfarlane sur la sorcellerie dans l'Essex

(*Witchcraft in Tudor and Stuart England*, 1970), présentée par E. E. Evans-Pritchard. En se référant au livre célèbre de ce dernier sur la sorcellerie chez les Azandé, Macfarlane déclarait ne pas s'être demandé « pourquoi les gens croyaient à la sorcellerie », mais plutôt « de quelle manière la sorcellerie *fonctionnait*, dans une situation caractérisée par des attitudes de fond bien déterminées sur la nature du mal, sur les types de causalité et sur les origines du "pouvoir" surnaturel ». L'analyse avait donc pour objet essentiel les mécanismes qui alimentaient les accusations de sorcellerie à l'intérieur de la communauté, même si Macfarlane n'excluait pas (en renvoyant au livre, alors imminent de K. Thomas) la légitimité d'« une enquête sur les bases philosophiques des croyances dans la sorcellerie et sur leur rapport avec les idées religieuses et scientifiques de l'époque<sup>9</sup> ». En réalité, Macfarlane examinait l'âge et le sexe des accusés de sorcellerie, les chefs d'accusation, leurs rapports avec leurs voisins et avec la communauté en général : mais sur ce que croyaient ces hommes et ces femmes, ou sur ce qu'ils disaient croire, il ne s'arrêtait presque pas. Même sa fréquentation de l'anthropologie ne l'a pas incité à analyser de l'intérieur les croyances des victimes de la persécution. Cette absence fondamentale d'intérêt est particulièrement évidente lorsqu'il s'agit des procès, riches en descriptions du sabbat, qui ont eu lieu dans l'Essex en 1645. Dans un livre fameux, *The Witch-Cult in Western Europe* (1921), M. Murray avait soutenu, en s'appuyant largement sur ces procès, que le sabbat (*ritual witchcraft*), distinct des maléfices communs (*operative witchcraft*), était la cérémonie centrale d'un culte organisé, lié à une religion préchrétienne de la fertilité répandue dans toute l'Europe. Macfarlane objectait : (1) que M. Murray avait lu les aveux des accusés faits au

cours des procès de sorcellerie comme des comptes rendus d'événements réels, au lieu de les considérer comme des croyances ; (2) que la documentation de l'Essex ne fournit aucune preuve de l'existence d'un culte organisé comme celui que décrivait M. Murray. En général, concluait Macfarlane, « le cadre du culte de la sorcellerie » tracé par M. Murray « apparaît trop élaboré et conscient (*sophisticated and articulate*) pour la société dont nous nous occupons »<sup>10</sup>.

Cette dernière affirmation rappelait d'une manière plus nuancée le sentiment de supériorité culturelle à l'égard des accusés de sorcellerie exprimée par Trevor-Roper. La première (et juste) objection qu'il avait faite à M. Murray aurait dans tous les cas permis à Macfarlane de déchiffrer, dans les descriptions du sabbat faites par les accusés lors des procès de 1645, un document sur des *croyances* complexes, insérées dans un contexte symbolique à reconstruire. Croyances — mais de qui ? Des accusés ? Des juges ? Des deux ? Il est impossible de donner une réponse *a priori* : les accusés ne furent pas torturés, mais ils subirent certainement une forte pression culturelle et psychologique de la part des juges. Selon Macfarlane, ces procès furent « exceptionnels », « anormaux », pleins d'éléments « étranges », « bizarres », que l'on peut attribuer à l'« influence [sur les juges, évidemment], d'idées en provenance du Continent »<sup>11</sup>. C'est une hypothèse plus que vraisemblable, étant donné la rareté des témoignages sur le sabbat en Angleterre — même s'il ne s'ensuit pas nécessairement que tous les détails rapportés par les accusés aient été suggérés par les juges. En tout cas, dans un livre qui, dès son sous-titre, se présente comme une recherche « régionale et comparée », on pourrait s'attendre, à ce stade, à une comparaison analytique entre les descriptions du sabbat qui reviennent

dans ces procès de l'Essex et celles que contiennent les traités de démonologie et les procès de l'Europe continentale. Mais la comparaison, à laquelle Macfarlane consacrait toute une partie de son livre, ne reposait que sur des données extra-européennes, surtout africaines. On ne voit pas comment une comparaison avec la sorcellerie des Azandé pourrait, par exemple, remplacer dans ce cas une comparaison avec la sorcellerie européenne ; après tout, l'influence présumée des doctrines démonologiques continentales coïncidait, comme le montrait Macfarlane lui-même, avec une brusque recrudescence des procès et des condamnations pour sorcellerie dans l'Essex<sup>12</sup>. En tout cas, les détails « étranges » ou « bizarres » rapportés par les accusés dans les procès de 1645 étaient considérés comme des « anomalies », des curiosités négligeables pour qui se plaçait dans une perspective authentiquement scientifique.

5. L'orientation et les limites de la recherche de Macfarlane sont typiques d'une historiographie fortement influencée par le fonctionnalisme anthropologique, et pour cette raison sans intérêt réel — jusqu'à une époque très récente — pour la dimension symbolique des croyances<sup>13</sup>. L'imposante recherche de K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (1971), ne s'écarte pas, elle non plus, au fond, de cette tendance. La discussion, ou l'absence de discussion, sur des aspects déterminés de la sorcellerie — en premier lieu sur le sabbat — apparaissent encore une fois révélatrices.

Sur la croyance dans la sorcellerie dans l'Angleterre du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle, K. Thomas a rassemblé, comme sur les autres phénomènes qu'il a étudiés, une documentation très étendue. Il l'a examinée de trois points de vue : (a) psychologique

(« explication [...] des mobiles des participants au drame des accusations de sorcellerie ») ; (b) sociologique (« analyse [...] de la situation dans laquelle, le plus souvent, étaient lancées les accusations ») ; (c) intellectuelle (« explication [...] des conceptions qui les rendaient plausibles »)<sup>14</sup>. Il manque, on le voit, dans cette liste, un examen de la signification qu'avaient les croyances dans la sorcellerie non pour les victimes des maléfices, les accusateurs et les juges, mais pour les accusés. Dans leurs aveux (quand ils avouaient, bien entendu), nous rencontrons souvent une richesse symbolique qui ne semble pas pouvoir être réduite aux besoins psychologiques de sécurité, aux tensions de voisinage et aux idées générales sur la causalité qui étaient courantes dans l'Angleterre de cette époque. Certes, plus les aveux coïncidaient avec les doctrines des démonologues du continent, plus il est probable (observe K. Thomas) que ceux-ci aient été sollicités par les juges. Mais tout de suite après, il reconnaît lui-même que l'on rencontrait parfois dans les procès des éléments trop extravagants (*unconventional*) pour être attribués à la suggestion<sup>15</sup>. Une analyse systématique de ces éléments n'aurait-elle pas pu jeter quelque lumière sur ce que les sorcières ou sorciers (avérés ou présumés) pouvaient croire eux-mêmes en matière de sorcellerie ?

Une critique serrée du réductionnisme psychologique et du fonctionnalisme sociologique de *Religion and the Decline of Magic* a été formulée par H. Geertz<sup>16</sup>. Dans sa réponse, K. Thomas a admis qu'il avait été moins sensible qu'il l'aurait dû « aux significations symboliques et poétiques des rites magiques » (E. P. Thompson lui avait, à ce propos, adressé une objection par certains côtés analogue<sup>17</sup>) en observant, pour s'en excuser en partie, que les historiens ont une certaine familiarité avec la notion

de « structures sociales profondes », mais qu'ils sont beaucoup moins habitués à explorer les « structures mentales invisibles, surtout si elles concernent des systèmes de pensée rudimentaires, mal documentés et exprimés seulement de manière fragmentaire ». Et il a ajouté : « À un niveau moins inaccessible, je reconnais cependant qu'il faut rendre davantage justice au symbolisme de la magie populaire. La mythologie de la sorcellerie — le vol nocturne, l'obscurité, la métamorphose en animaux, la sexualité féminine — nous dit quelque chose sur les critères de valeur de la société qui croyait en elle, sur les limites que l'on voulait maintenir, sur le comportement instinctuel que l'on pensait devoir réprimer<sup>18</sup>... »

Par ces mots K. Thomas a indiqué, sous l'impulsion des critiques de Geertz, une voie qui pourrait permettre de dépasser l'image trop rigidement fonctionnaliste de la sorcellerie qu'il avait proposée dans *Religion and the Decline of Magic*<sup>19</sup>. Il est assurément significatif que son choix se soit porté sur le sabbat. Et tout aussi significatif le fait qu'il ait tacitement écarté la possibilité d'atteindre, au moins en partie, à travers le sabbat, les « structures mentales invisibles » de la magie populaire. Le sabbat est bien révélateur — mais il l'est d'une couche culturelle « moins inaccessible » : celle de la société environnante. À travers le symbolisme du sabbat celle-ci formulait ses propres valeurs en négatif. L'obscurité qui enveloppait les rassemblements des sorcières et des sorciers exprimait une exaltation de la lumière ; l'explosion de la sexualité féminine dans les orgies diaboliques, une exhortation à la chasteté ; les métamorphoses animales, une frontière tracée avec fermeté entre le bestial et l'humain.

Assurément il est possible de voir dans le sabbat cette sorte de renversement symbolique<sup>20</sup> : toutefois,

c'est s'arrêter à un niveau relativement superficiel, et K. Thomas lui-même l'admet. Il est facile, mais sur un mode un peu *a priori*, de soutenir que la vision du monde exprimée par la magie populaire était impossible à comparer, quant à sa cohérence, à celle des théologiens<sup>21</sup> : en réalité le fond des aveux des sorcières et des sorciers demeure enveloppé d'obscurité.

6. Nous l'avons vu, toutes ces études partent d'une constatation désormais acquise : à savoir que dans les témoignages sur la sorcellerie européenne se superposaient des couches culturelles hétérogènes, savantes et populaires. R. Kieckhefer (*European Witch-Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, 1976) a tenté de les distinguer de manière analytique les unes des autres. Il a classé la documentation antérieure à 1500 selon son « taux de pollution » savante : maximal dans les traités de démonologie et dans les procès inquisitoriaux ; minimal dans les procès conduits par des juges laïques, surtout en Angleterre, où la coercition était moins forte ; à peu près nulle, enfin, dans les témoignages des accusateurs et dans les procès pour diffamation intentés par des personnes qui se considéraient accusées à tort de sorcellerie<sup>22</sup>. Il a, en revanche, ignoré la documentation postérieure au XVI<sup>e</sup> siècle, en affirmant que celle-ci mêlait désormais de façon inextricable les éléments savants et populaires. Tout cela l'a amené à conclure que, à la différence du maléfice et de l'invocation au démon, le sabbat (*diabolism*) n'avait pas de racines dans la culture populaire<sup>23</sup>.

Cette conclusion est contredite par la diffusion, dans le domaine de la culture folklorique, des croyances partiellement intégrées par la suite dans le contexte du sabbat. Il existe, par exemple, une

riche série de témoignages sur les vols nocturnes auxquels certaines femmes affirmaient participer en extase, à la suite d'une mystérieuse divinité féminine, appelée de noms différents selon les lieux (Diane, Perchta, Holda, Abundia, etc.). Selon Kieckhefer, ces témoignages, quand ils sont enregistrés par les pénitentiels du haut Moyen Âge ou par les collections de textes canonistes, doivent être considérés comme étrangers à la sorcellerie, à moins de comprendre cette dernière dans une acception « anormalement large » ; quand ils sont contenus dans des textes littéraires, ils sont négligeables parce qu'ils ne donnent pas d'indications sur la diffusion réelle des croyances mentionnées ; quand ils sont transmis par la tradition folklorique, ils constituent de pures survivances, qui ne permettent pas de reconstruire par les collections de droit canon des situations antérieures<sup>24</sup>. Mais, malgré cet écrémage préventif des sources, il arrive à Kieckhefer de tomber sur un document tel que les sentences prononcées à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle contre deux femmes de Milan qui avaient avoué leurs rencontres périodiques avec une mystérieuse « dame » : « Madone Orient ». Il ne s'agit pas ici de traditions folkloriques tardives, ni d'un texte littéraire, ni de croyances considérées comme étrangères à la sorcellerie (les deux femmes furent précisément condamnées comme sorcières). Kieckhefer s'en tire en affirmant, avec un embarras évident, que les deux cas n'entrent ni dans la catégorie du maléfice ni dans celle du sabbat proprement dit (*typical diabolism*) : dans un accès passager de « murrayisme », il interprète comme des descriptions de rites ou de fêtes populaires les réunions de « Madone Orient », sans saisir la parenté évidente, immédiatement perçue par les inquisiteurs, entre cette figure et la divinité féminine multiforme (Diane, Holda, Perchta...) qui

peuplait les visions des femmes mentionnées par la tradition canoniste<sup>25</sup>. Des documents de ce genre contredisent d'une manière évidente la thèse, répandue encore aujourd'hui, qui voit dans le sabbat une image élaborée exclusivement ou presque exclusivement par les persécuteurs.

7. Cette thèse a été à nouveau proposée avec des arguments en partie nouveaux par N. Cohn (*Europe's Inner Demons*, 1975). L'image du sabbat, selon Cohn, reprenait un stéréotype négatif plus que millénaire, fondé sur l'orgie sexuelle, le cannibalisme rituel et l'adoration d'une divinité de forme animale. Ces accusations auraient exprimé des obsessions et des peurs très anciennes, largement inconscientes. Après avoir été lancées contre les juifs, les premiers chrétiens et les hérétiques du Moyen Âge, celles-ci se seraient finalement concentrées sur les sorcières et les sorciers.

La séquence qui conduisit à la cristallisation de l'image du sabbat élaborée par les juges et les inquisiteurs est, à mon avis, tout autre. Comme je chercherai à le montrer un peu plus loin (I<sup>re</sup> partie, chap. I et II), les acteurs, les temps et les lieux furent en grande partie différents<sup>26</sup>. Pour l'instant, je tiens à noter que cette image impliquait l'irruption d'éléments de provenance folklorique, étrangers à l'évidence au stéréotype analysé par N. Cohn. Celui-ci les a rapidement mentionnés à propos des procès de sorcellerie qui se sont tenus autour de 1430 dans le Dauphiné, et où les descriptions du sabbat seraient apparues pour la première fois. (Je dis « seraient », parce que, nous le verrons, la chronologie que je propose est différente.) Les autorités ecclésiastiques et séculières, engagées dans la persécution des hérétiques vaudois, « tombèrent plusieurs fois sur des personnes — surtout des

femmes — qui croyaient à propos d'elles-mêmes des choses qui concordaient parfaitement avec les récits qui, depuis des siècles, étaient attribuées aux sectes hérétiques. La notion d'infanticide anthropophagique en constituait l'élément commun. La croyance était générale que dans les réunions nocturnes des hérétiques on dévorait des enfants et des nouveau-nés. De manière analogue, la croyance était générale que certaines femmes tuaient ou dévoraient, toujours de nuit, des enfants ou des nouveau-nés ; quelques-unes croyaient réellement le faire ». La « conformité extraordinaire » (*congruence*) des deux croyances aurait donné aux juges la preuve que les infamies traditionnellement attribuées aux hérétiques étaient vraies : et la confirmation du stéréotype ancien aurait jeté les bases de l'élaboration ultérieure de l'image du sabbat<sup>27</sup>. Selon cette reconstruction, il s'est agi d'un passage historiquement décisif : mais le commentaire est évidemment inadéquat, de même que l'allusion qui suit immédiatement aux femmes « victimes d'une illusion » (*deluded*) qui, on ne sait pourquoi, croyaient se promener la nuit en dévorant des nouveau-nés. Le chapitre consacré par Cohn à « La Sorcière nocturne dans l'imagination populaire » n'est pas plus éclairant. Affirmer que l'explication de ces récits imaginaires ne doit pas être cherchée, comme le soutiennent de nombreux chercheurs, dans la pharmacopée — c'est-à-dire dans l'utilisation de substances psychotropes de la part des sorcières — mais dans l'anthropologie<sup>28</sup>, signifie formuler un problème sans le résoudre. Les aveux d'une sorcière africaine qui s'accuse elle-même de cannibalisme nocturne ne sont utilisés par N. Cohn que pour réaffirmer que dans les deux cas il s'agissait d'événements purement oniriques, et non — comme l'avait soutenu M. Murray — réels.

C'est à la réfutation de l'ancienne thèse de M. Murray qu'est consacré non seulement un chapitre<sup>29</sup> mais, dans un certain sens, la totalité du livre de N. Cohn, qui tend à démontrer l'inexistence en Europe d'une secte organisée de sorcières. Il s'agit là d'une polémique conduite avec des arguments particulièrement efficaces, mais désormais dépassée. Sa persistance est un symptôme (et, en partie, une cause) du caractère unilatéral de nombreuses études sur l'histoire de la sorcellerie. Voyons pourquoi.

8. Dans son livre *The Witch-Cult in Western Europe* M. Murray, égyptologue et intéressée en amateur par l'anthropologie, soutenait, sur les traces de Frazer : (1) que les descriptions du sabbat contenues dans les procès de sorcières n'étaient ni des histoires arrachées par les juges, ni des comptes rendus d'expériences intérieures à caractère plus ou moins hallucinatoire, mais bien des descriptions ponctuelles de rites qui avaient effectivement eu lieu ; (2) que ces rites, déformés par les juges dans un sens diabolique, étaient en réalité liés à un culte préchrétien de la fertilité, qui remontait peut-être à la préhistoire et qui aurait survécu en Europe jusqu'à l'époque moderne. Bien qu'il ait été aussitôt sévèrement attaqué par les différents critiques pour son manque de rigueur et son invraisemblance, *The Witch-Cult* réussit quand même à s'attirer une large approbation. On confia à M. Murray (qui reformula ses thèses d'une manière de plus en plus dogmatique) la rédaction, pour l'*Encyclopaedia Britannica*, de l'article « Witchcraft », qui fut réédité sans changement pendant près d'un demi-siècle<sup>30</sup>. Mais la réédition de *The Witch-Cult* en 1962 coïncida avec l'apparition d'une critique systématique (E. Rose, *A Razor for a Goat*), suivie, au cours des années suivantes, d'une série de polémiques de

plus en plus sévères à l'encontre de M. Murray et de ses disciples, vrais ou supposés. Presque tous les historiens de la sorcellerie sont aujourd'hui d'accord pour juger que les livres de M. Murray (comme l'ont fait les premiers auteurs de comptes rendus) sont des travaux d'amateurs, absurdes et dépourvus de toute valeur scientifique<sup>31</sup>. Cette polémique, en soi plus que justifiée, a cependant eu l'effet regrettable de décourager implicitement les recherches sur les éléments symboliques du sabbat qui sont étrangers à des stéréotypes savants. Nous l'avons vu, des historiens tels que K. Thomas et A. Macfarlane ont eux aussi négligé une enquête de ce genre sur la base de l'inexistence (ou, au moins, de l'absence de preuves) d'un culte organisé de la sorcellerie<sup>32</sup>. La confusion entre comportements et croyances reprochée, à juste titre, à M. Murray, s'est paradoxalement retournée contre ses contradicteurs.

Dans la préface des *Batailles nocturnes* j'ai formulé une affirmation à laquelle je souscris encore pleinement, même si elle m'a valu l'inscription d'office à la secte fantomatique (mais discréditée) des « murrayistes », à savoir que la thèse de M. Murray, bien que « formulée d'une manière totalement acritique », renfermait « un noyau de vérité »<sup>33</sup>. Il ne faut évidemment pas chercher celui-ci dans le premier des deux points autour desquels, nous l'avons vu, cette thèse s'articule. Il est symptomatique que, dans sa tentative pour soutenir la réalité des événements mentionnés dans les descriptions du sabbat, M. Murray ait été contrainte à en taire les éléments les plus embarrassants — le vol nocturne, les transformations en animaux —, en procédant à des coupures qui donnaient lieu à de véritables manipulations textuelles<sup>34</sup>. On ne peut assurément pas exclure, dans l'absolu, la possibilité que dans certains cas

des hommes et des femmes qui s'adonnaient à des pratiques magiques se soient réunis pour célébrer des rites qui prévoyaient, par exemple, des orgies sexuelles : mais la quasi-totalité des descriptions du sabbat ne fournissent aucune preuve d'événements de ce genre. Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que celles-ci soient dépourvues de valeur documentaire : simplement, elles portent sur des mythes et non sur des rites.

Nous devons nous demander encore une fois : croyances et mythes de qui ? Comme on l'a déjà mentionné, une longue tradition, remontant aux polémiques de l'époque des Lumières contre les procès de sorcellerie et aujourd'hui encore bien vivante, a vu dans les aveux des sorcières, arrachés sous la torture et les pressions psychologiques, la projection des superstitions et des obsessions des juges. La « religion de Diane », c'est-à-dire le culte préchrétien de la fertilité que M. Murray reconnut, sans l'approfondir, dans les descriptions du sabbat, suggérait une interprétation différente et plus complexe<sup>35</sup>.

C'est là que se situe le « noyau de vérité » de la thèse de M. Murray. Il consiste, plus généralement, dans la décision de prendre au sérieux, contre toute réduction de type rationaliste, les aveux des sorcières : c'est ce qu'avaient déjà fait de bien plus illustres prédécesseurs (mais paradoxalement négligés), à commencer par Jakob Grimm. Mais la volonté, tout aussi rationaliste, de chercher dans ces aveux des descriptions ponctuelles de rites, a conduit M. Murray sur une voie sans issue. À quoi s'ajoute son incapacité à isoler, dans les témoignages sur le sabbat, les incrustations produites, au cours des siècles, par les interventions pratiques et doctrinales des juges, des inquisiteurs et des démonologues<sup>36</sup>. Au lieu de chercher à distinguer les couches les plus

anciennes des superpositions successives, M. Murray a utilisé sans esprit critique (en dehors des manipulations textuelles que nous avons évoquées) le stéréotype désormais bien établi du sabbat comme base de son interprétation, en le rendant parfaitement inacceptable.

9. Ce qui m'avait induit à reconnaître une intuition juste dans la thèse des plus discréditées de M. Murray (ou, mieux, dans une partie de celle-ci) avait été la découverte d'un culte agraire de caractère extatique répandu dans le Frioul entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle. Celui-ci est attesté par une cinquantaine de procès d'inquisition, tardifs (1575-1675 environ), absolument atypiques et provenant d'une zone culturellement marginale : autant d'éléments qui contredisent tous les critères externes fixés par Kieckhefer, afin d'isoler, par-delà les superpositions savantes, les traits principaux de la sorcellerie populaire. Et pourtant cette documentation laisse apparaître des éléments absolument étrangers aux stéréotypes des démonologues. Des hommes et des femmes qui se définissaient comme *benandanti* affirmaient que, « étant nés coiffés » (c'est-à-dire enveloppés dans leur placenta), ils étaient contraints de se rendre quatre fois par an, la nuit, pour combattre « en esprit », armés de bottes de fenouil, contre des sorcières et des sorciers brandissant des tiges de sorgho : l'enjeu des batailles nocturnes était la fertilité des champs. Les inquisiteurs, visiblement stupéfaits, essayèrent de rapprocher ces récits du schéma du sabbat diabolique : mais malgré leurs sollicitations, près de cinquante années furent nécessaires avant que les *benandanti* ne se décident, partagés entre hésitations et repentir, à modifier leurs aveux dans le sens demandé.

La réalité physique des rassemblements de sorciers ne fut en rien confirmée, même par analogie, par les procès contre les *benandanti*. Ceux-ci étaient d'accord pour déclarer qu'ils sortaient la nuit « de manière invisible, en esprit », en laissant leur corps inanimé. Il n'y a qu'un cas où les mystérieux évènements laissent entrevoir l'existence de rapports réels et quotidiens qui sont peut-être de type sectaire<sup>37</sup>. La possibilité que les *benandanti* se fussent réunis périodiquement avant d'affronter les expériences hallucinatoires, parfaitement individuelles, que décrivent leurs aveux, ne peut être prouvée de manière définitive. Au contraire, c'est justement là que, par un curieux malentendu, certains chercheurs ont vu le noyau de ma recherche. Les *benandanti* ont été définis par J. B. Russell comme « la preuve la mieux établie qui ait jamais été fournie de l'existence de la sorcellerie » et par H. C. E. Midelfort, comme « le seul culte de sorcellerie attesté aujourd'hui en Europe pour les premiers siècles de l'époque moderne ». Des expressions comme « existence de la sorcellerie » et « culte de sorcellerie attesté » (pas très heureuses car elles reflètent le point de vue déformant des inquisiteurs) trahissent, comme il ressort du contexte dans lequel elles ont été formulées, la confusion dont nous avons déjà parlé entre mythes et rites, entre ensemble cohérent et répandu de croyances et groupe *organisé* de personnes qui les auraient mises en pratique. Cela est particulièrement évident dans le cas de Russell, qui parle de batailles nocturnes avec les « membres du culte de sorcellerie local » et néglige le fait que les *benandanti* déclaraient y participer « de manière invisible, en esprit » ; sur un mode plus ambigu, Midelfort mentionne la difficulté qu'il y a à trouver, sur la trace des *benandanti*, d'autres cas de « rituel de groupe<sup>38</sup> ».

L'objection qui m'a été faite par N. Cohn, à savoir que « les expériences des *benandanti*... étaient toutes de type extatique » (*trance experiences*) et constituaient « une variante locale de ce qu'avait été, des siècles auparavant, l'expérience commune des sectateurs de Diane, Hérodiade et Holda », doit être renvoyée, en réalité, à Russell et, en partie, à Midelfort. Pour moi, elle me paraît tout à fait acceptable — ne serait-ce que parce qu'elle coïncide presque à la lettre avec ce que j'avais écrit dans mon livre<sup>39</sup>.

La valeur de la documentation frioulane doit, à mon avis, être cherchée dans une tout autre direction. Sur la sorcellerie (c'est une évidence, mais qu'il n'est pas inutile de répéter), nous ne disposons que de témoignages hostiles, qui proviennent de démonologues, d'inquisiteurs et de juges, ou qui ont été filtrés par eux. Les voix des accusés nous arrivent étouffées, altérées et déformées ; dans de nombreux cas elles ne nous sont pas parvenues du tout. D'où — pour qui ne veut pas se résigner à écrire pour la énième fois l'histoire du point de vue des vainqueurs — l'importance des anomalies, des fissures qui s'ouvrent parfois (très rarement) dans la documentation, et viennent en fêler la cohésion<sup>40</sup>. L'écart durable qui existe entre les récits des *benandanti* et les stéréotypes des inquisiteurs laisse affleurer une couche profonde de mythes paysans, vécus avec une intensité extraordinaire. Peu à peu, à travers la lente introjection d'un modèle culturel hostile, celui-ci se transforma en sabbat. Des phénomènes analogues s'étaient-ils produits ailleurs ? Jusqu'à quel point était-il possible de généraliser le cas — exceptionnel sur le plan de la documentation — des *benandanti* ? À l'époque je n'étais pas en mesure de répondre à ces questions. Mais celles-ci me semblaient impliquer « une façon en grande

partie nouvelle de poser le problème des origines populaires de la sorcellerie<sup>41</sup> ».

10. Aujourd'hui, je parlerais plutôt de « racines folkloriques du sabbat ». En revanche, on peut encore souscrire, il me semble, à ce jugement sur la nouveauté de la voie d'approche. Sauf quelques rares exceptions, la recherche sur la sorcellerie a suivi, en effet, des voies très différentes de celles que je suggérais alors. Un facteur a très largement contribué à orienter de façon privilégiée l'attention des chercheurs sur l'histoire de la persécution de la sorcellerie : dans de nombreux cas, il s'est agi d'un préjugé (pas toujours inconscient) de sexe et de classe<sup>42</sup>. Des termes comme « bizarreries et superstitions », « crédulité paysanne », « hystérie féminine », « étrangetés », « extravagances », qui reviennent, nous l'avons vu, dans quelques-unes des études qui font le plus autorité, reflètent un choix préliminaire de nature idéologique. Mais une historienne comme C. Lerner, qui partait de tout autres hypothèses, a fini, elle aussi, par se concentrer sur l'histoire de la persécution<sup>43</sup>. L'attitude de solidarité posthume avec les victimes est certainement très différente de la supériorité affichée vis-à-vis de leur grossièreté culturelle : mais dans le premier cas également, le scandale intellectuel et moral que constitue la chasse aux sorcières a presque toujours monopolisé l'attention. Les aveux des persécutés, femmes et hommes — surtout s'ils concernent le sabbat —, sont apparus, selon les cas, intrinsèquement négligeables ou contaminés par la violence des persécuteurs. Qui a cherché à les comprendre à la lettre, comme le document d'une culture féminine séparée, a fini par ignorer la densité de leur contenu mythique<sup>44</sup>. Très rares, en vérité, ont été les tentatives faites pour aborder la

lecture de ces documents avec les instruments analytiques qu'offraient l'histoire des religions et le folklore — des disciplines dont même les plus sérieux des historiens de la sorcellerie se sont habituellement tenus éloignés, presque comme s'il s'agissait de terrains minés<sup>45</sup>. Peur de tomber dans le sensationnalisme, incrédulité à l'égard des pouvoirs magiques, trouble devant le caractère « à peu près universel » de croyances analogues à celle de la transformation en animaux (mais aussi, naturellement, l'inexistence d'une secte de sorciers organisée) ont été parmi les motifs adoptés pour justifier une limitation sévère et, à la longue, stérile du domaine à étudier<sup>46</sup>.

Ce sont aussi bien les persécuteurs que les persécutés qui sont au contraire au centre de la recherche que je présente maintenant. Dans le stéréotype du sabbat j'ai estimé pouvoir reconnaître une « formation culturelle de compromis<sup>47</sup> » : le résultat hybride d'un conflit entre culture folklorique et culture savante.

11. L'hétérogénéité de l'objet a modelé la structure du livre. Celui-ci se compose de trois parties et d'un épilogue. Dans la première partie je reconstitue l'émergence de l'image inquisitoriale du sabbat ; dans la seconde, la couche mythique et rituelle très profonde d'où naquirent les croyances populaires qui ont été par la suite intégrées de force dans le sabbat ; dans la troisième, les explications possibles de cette dispersion de mythes et de rites ; dans l'épilogue, l'affirmation du stéréotype, désormais cristallisé, du sabbat comme compromis entre éléments d'origine savante et éléments d'origine populaire. La première partie et, dans une moindre mesure, l'épilogue suivent un développement linéaire dans la narration : les cadres chronologique et géographique

considérés y sont circonscrits ; l'appareil documentaire est relativement dense. En revanche, le bloc central du livre abandonne continuellement le fil de la narration et néglige même les successions chronologiques et les continuités spatiales, dans un effort pour reconstituer par le jeu des affinités certaines configurations mythiques et rituelles, attestées pendant plusieurs millénaires, et parfois à des milliers de kilomètres de distance. Dans les pages de conclusion, histoire et morphologie, présentation narrative et présentation (idéalement) synoptique alternent et se chevauchent.

12. Tout commence avec le temps court, fébrile, rythmé au fil des jours, de l'action politique, et même du complot. À la longue, celui-ci mit en mouvement des mécanismes imprévisibles. La trame qui, en l'espace d'un demi-siècle, conduisit de la persécution des lépreux et des juifs aux premiers procès centrés sur le sabbat diabolique est, par certains côtés, analogue à celle qu'a reconstruite Marc Bloch dans un livre admirable, *Les Rois thaumaturges*. Ce fut une véritable machination qui répandit, au profit des monarchies française et anglaise, la croyance que les souverains légitimes des deux pays avaient le pouvoir de guérir par attouchement les malades de scrofules. Mais si celle-ci réussit à s'imposer d'une manière durable, c'est qu'elle était soutenue par des comportements profonds, diffus dans l'Europe préindustrielle : le besoin latent de protection et l'attribution aux souverains de pouvoirs magiques<sup>48</sup>. Les motifs de fond qui assurèrent au début du XIV<sup>e</sup> siècle le succès du complot contre les juifs et les lépreux étaient différents : l'insécurité née d'une profonde crise économique, sociale, politique et religieuse ; l'hostilité croissante envers les groupes marginaux ;

la recherche passionnée d'un bouc émissaire. Mais l'analogie, incontestable, entre les deux phénomènes pose un problème général.

Les explications des mouvements sociaux qui invoquent une conspiration sont très simplistes, sinon grotesques — à commencer par celle que lança l'abbé Barruel, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, de la Révolution française comme complot maçonnique<sup>49</sup>. Mais les complots existent : ils sont, surtout aujourd'hui, une réalité quotidienne. Complots des services secrets, des terroristes, ou des deux : quel est leur poids effectif ? Quels sont ceux qui réussissent, quels sont ceux qui échouent dans leurs véritables objectifs, et pourquoi ? La réflexion sur ces phénomènes et sur leurs implications apparaît curieusement peu développée. Après tout, le complot n'est qu'un cas extrême, et presque caricatural, d'un phénomène beaucoup plus complexe : la tentative pour transformer (ou manipuler) la société. Les doutes croissants sur l'efficacité et sur les résultats des projets aussi bien révolutionnaires que technocratiques contraignent à repenser la manière dont l'action politique s'insère dans les structures sociales profondes, et à reconsidérer sa capacité réelle à les modifier. Différents signes permettent de supposer que les historiens attentifs aux temps longs de l'économie, des mouvements sociaux et des mentalités ont recommencé à réfléchir sur la signification de l'événement (fût-il, mais pas nécessairement, politique)<sup>50</sup>. L'analyse d'un phénomène comme la naissance d'une image inquisitoriale du sabbat s'inscrit dans cette tendance.

13. Mais le stéréotype du sabbat qui est apparu au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle dans les Alpes occidentales laisse affleurer aussi des éléments folkloriques étrangers à

l'image inquisitoriale, et répandus sur une aire beaucoup plus étendue. Les historiens de la sorcellerie, nous l'avons vu, les ont généralement ignorés. Dans la majeure partie des cas, ils ont déduit, de façon implicite ou explicite, l'objet de leurs recherches des catégories interprétatives des démonologues, des juges ou des témoins à charge. Lorsque C. Lerner, par exemple, désigne la sorcellerie comme étant le « pouvoir de faire le mal... d'origine surnaturelle<sup>51</sup> », elle propose une définition qui est tout sauf neutre. Dans une société traversée par des conflits (c'est-à-dire, on peut le supposer, dans n'importe quelle société), ce qui est mal pour un individu peut être considéré comme un bien par son ennemi : qui décide de ce qui est « le mal » ? Qui décidait, lorsqu'en Europe on donnait la chasse aux sorcières, que telle ou telle personne était « sorcière » ou « sorcier » ? Leur identification était toujours le résultat d'un rapport de force, d'autant plus efficace que ses résultats se répandaient de manière capillaire. À travers l'introjection (partielle ou totale, lente ou immédiate, violente ou apparemment spontanée) du stéréotype hostile proposé par les persécuteurs, les victimes finissaient par perdre leur identité culturelle. Si l'on ne veut pas se limiter à enregistrer les résultats de cette violence historique, il faut chercher à s'appuyer sur les rares cas où la documentation a un caractère dialogique dans un sens qui n'est pas celui d'un dialogue formel : c'est-à-dire où l'on peut identifier des fragments, relativement peu touchés par les déformations, de la culture que la persécution se proposait d'abolir<sup>52</sup>.

J'ai déjà dit pour quels motifs les procès frioulans me sont apparus comme une fissure dans la croûte épaisse et apparemment indéchiffrable du sabbat. Ils laissent apparaître deux thèmes : les processions des

morts et les batailles pour la fertilité. Ceux qui déclaraient y participer, en extase, étaient, dans le premier cas, surtout des femmes ; dans le second, en majorité des hommes. Dans les deux cas ils se définissaient eux-mêmes comme *benandanti*. L'unicité du terme révèle un fonds de croyances communes : mais alors que les processions des morts sont à l'évidence liées à des mythes répandus dans une grande partie de l'Europe (les sectateurs de Diane, la « chasse sauvage »), les batailles pour la fertilité m'étaient apparues, dans un premier temps, comme un phénomène limité au Frioul. Avec cependant une exception extraordinaire : un vieux lycanthrope livonien<sup>53</sup>, qui, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, avait avoué se rendre périodiquement la nuit avec ses compagnons pour combattre les sorciers, afin de reprendre les germes des fruits de la terre que ceux-ci avaient subtilisés. L'hypothèse que j'avais avancée pour expliquer ce rapprochement imprévisible — un substrat commun, peut-être slave — n'était, nous le verrons, qu'en partie exacte. Elle impliquait déjà un élargissement important du champ de la recherche. Mais le constat, que l'on ne peut éluder, de l'unité sous-jacente aux deux versions du mythe des *benandanti* — la version agraire et la version funèbre — exigeait une comparaison infiniment plus large. Dans les deux cas, en effet, l'évasion de l'âme hors du corps — vers les batailles nocturnes ou vers les processions des âmes errantes — était précédée d'un état cataleptique qui suggère irrésistiblement une comparaison avec l'extase chamanique. De façon plus générale, les tâches que s'attribuaient les *benandanti* (le contact avec le monde des morts, le contrôle magique des forces de la nature pour assurer la survie matérielle de la communauté) semblent caractériser une fonction sociale très semblable à celle qu'exercent les chamanes.

Il y a de nombreuses années, j'avais proposé ce rapprochement (confirmé par la suite par M. Eliade) en le définissant « non point analogique mais réel<sup>54</sup> » ; je n'avais cependant pas osé l'aborder. Je me souviens avoir éprouvé, en réfléchissant sur les perspectives de recherches qu'il impliquait, une sensation vaguement semblable au vertige. Je me demandais ingénument si un jour j'aurais les compétences nécessaires pour aborder un thème aussi vaste et aussi complexe. Aujourd'hui, je sais que je ne les aurai jamais. Mais les documents frioulans que le hasard m'avait fait rencontrer posaient des questions qui exigeaient une réponse, fût-elle inadéquate et provisoire. Je tente de la donner dans ce livre.

14. Dans celui-ci, les parties les plus discutables (la seconde et la troisième) sont également, je crois, les plus neuves. Il est nécessaire d'expliquer ce qui m'a suggéré une stratégie d'analyse et d'explication peu habituelle dans un livre d'histoire.

Il est évident qu'une recherche sur les racines du sabbat dans la culture folklorique doit être conduite dans une perspective comparée. Ce n'est qu'en s'interdisant la comparaison avec l'Europe continentale (A. Macfarlane) ou la comparaison tout court (K. Thomas) qu'il a été possible, par exemple, d'éviter de se demander si des traces de croyances analogues à celles portant sur les adeptes de Diane pouvaient se trouver également en Angleterre<sup>55</sup>. Mais l'analogie entre les aveux des *benandanti* et ceux du lycanthrope livonien, tout comme, à plus forte raison, l'analogie avec les témoignages sur les chamanes eurasiatiques, montrait que la comparaison devait être également étendue à des aires géographiques et à des périodes différentes de celles où avaient eu lieu les persécutions de la sorcellerie. Faire coïncider les croyances

qui affleurent brusquement dans les mailles de la documentation (celles des femmes extatiques disciples d'Orient, des *benandanti*, du lycanthrope Thiess, etc.) avec les années 1384, 1575 et 1692 — c'est-à-dire avec les moments où les inquisiteurs et les juges les enregistrèrent — aurait été sans aucun doute une simplification insoutenable. Des témoignages même très récents pouvaient conserver des traces de phénomènes beaucoup plus anciens ; inversement, des témoignages éloignés dans le temps pouvaient éclairer des phénomènes beaucoup plus tardifs<sup>56</sup>. Cette hypothèse n'autorisait évidemment pas la projection automatique des contenus de la culture folklorique dans une antiquité très éloignée : elle interdisait pourtant d'utiliser la succession chronologique comme un fil conducteur. Le même argument valait aussi pour la continuité géographique : la découverte de phénomènes analogues dans des zones très éloignées pouvait s'expliquer par des contacts culturels remontant à une période beaucoup plus ancienne. La reconstruction d'une culture d'un côté extrêmement fluide et, de l'autre, éclairée par des documents fragmentaires et casuels impliquait, au moins provisoirement, de renoncer à certains des postulats essentiels pour la recherche historique : tout d'abord, celui d'un temps linéaire et uniforme<sup>57</sup>. Dans les procès, s'affrontaient non seulement deux cultures, mais également deux temps radicalement hétérogènes.

Pendant des années, en partant de la documentation sur les *benandanti*, j'ai cherché à rapprocher, sur la base d'affinités purement formelles, des témoignages sur des mythes, des croyances et des rites, sans me préoccuper de les insérer dans un cadre historique plausible. La nature même des affinités que je recherchais obscurément ne s'est éclaircie

qu'*a posteriori*. Sur cette voie j'ai rencontré, outre les pages splendides de Jakob Grimm, les recherches de W. H. Roscher, M. P. Nilsson, S. Luria, V. Propp, K. Meuli et R. Bleichsteiner — pour ne citer que quelques noms d'une longue liste. Des études souvent conduites de manière indépendante finissaient en fait par converger. Peu à peu s'est dessinée une constellation de phénomènes assez compacte du point de vue chronologique, spatial et culturel. Il me semblait que les mythes et les rites que j'avais rassemblés désignaient un contexte symbolique où les éléments folkloriques introduits dans le stéréotype du sabbat se révélaient moins indéchiffrables. Mais le doute me venait périodiquement que, en suivant des analogies sans importance, j'accumulais des données dépourvues de sens.

Ce n'est que lorsque mes recherches furent assez avancées que j'ai trouvé la justification théorique de ce que je faisais à tâtons depuis des années. Celle-ci est contenue dans certaines réflexions très denses de Wittgenstein en marge du *Rameau d'or* de Frazer : « L'explication historique, l'explication comme hypothèse de développement n'est qu'une manière de rassembler les données — leur synopsis. Il est également possible de voir les données dans leur relation réciproque et de les résumer dans une image générale qui n'ait pas la forme d'un développement chronologique. » Cette « représentation claire » (*übersichtliche Darstellung*) observait Wittgenstein, « est le médiateur de la compréhension qui consiste justement à "voir les connexions". D'où l'importance de trouver des *anneaux intermédiaires*<sup>58</sup> ».

15. Telle était la voie que, sans m'en rendre compte, j'avais suivie. Il est sûr qu'aucune hypothèse historique (qu'elle se réfère à un milieu donné,

religieux, institutionnel, ethnique ou autre) ne m'aurait permis de réunir les imprévisibles constellations documentaires qui sont présentées dans la deuxième partie de ce livre. Mais une exposition presque a-historique des résultats atteints était-elle suffisante ? La réponse de Wittgenstein était claire : la « représentation claire » était une manière de présenter les données non seulement alternative mais, implicitement, plus satisfaisante par rapport à la présentation historique parce que (a) non arbitraire et (b) exempte d'hypothèses évolutives non démontrées. « Une relation interne entre un cercle et une ellipse », observait-il, est mise en lumière « si l'on transforme graduellement l'ellipse en cercle, *mais non pour affirmer qu'une ellipse déterminée est née effectivement, historiquement, d'un cercle* (hypothèse évolutive) mais au contraire seulement pour rendre notre œil sensible à une connexion formelle »<sup>59</sup>.

Cet exemple me paraissait *trop* probant. Au lieu de cercles et d'ellipses (entités par définition soustraites à toute référence d'ordre temporel) j'avais à faire à des hommes et à des femmes : des *benandanti* frioulans, par exemple. Si je m'étais limité à décrire en termes purement formels leurs transformations graduelles en sorciers, j'aurais fini par négliger un élément décisif : la violence culturelle et psychologique exercée par les inquisiteurs. Toute l'affaire serait devenue absolument transparente, mais aussi absolument incompréhensible. En mettant entre parenthèses, dans l'étude des faits humains, la dimension temporelle, on obtient un tableau, inévitablement déformé, parce que épuré des rapports de force. L'histoire humaine ne se déroule pas dans le monde des idées, mais dans le monde sublunaire où, de manière irréversible, les individus naissent, infligent des souffrances ou en subissent, meurent<sup>60</sup>.

Il me semblait donc que l'enquête morphologique ne pouvait pas (pour des motifs à la fois intellectuels et éthiques) remplacer la reconstruction historique. Elle pouvait cependant la solliciter — surtout dans des régions ou des périodes peu et mal documentées. Sur la nature historique des connexions que j'avais reconstruites, je n'avais pas de doute. Je m'étais servi de l'enquête morphologique comme d'une sonde, pour découvrir une couche profonde que je n'aurais pas pu atteindre autrement<sup>61</sup>. La thèse de Wittgenstein devait donc être renversée : dans le domaine de l'histoire (mais pas dans celui de la géométrie, évidemment), la connexion formelle peut être considérée comme une hypothèse évolutive, ou mieux génétique, formulée de manière différente. À travers la comparaison, il fallait essayer de traduire en termes historiques la distribution des faits, présentés jusqu'à ce moment-là sur la base d'affinités internes et formelles. Ce serait donc la morphologie qui aurait, bien qu'elle soit a-chronique, fondé, sur l'exemple de Propp, la diachronie<sup>62</sup>.

16. La nature conjecturale — qu'affirme également le titre d'un chapitre (le premier de la III<sup>e</sup> partie) — de cette tentative était inévitable, étant donné la rareté de la documentation. La convergence des témoignages permettait pourtant de définir certaines médiations historiques : une très ancienne circulation des mythes et des rites liés à l'extase, provenant des steppes asiatiques, même si elle n'était pas totalement prouvée, semblait plus que vraisemblable. Un ensemble de phénomènes ignorés pour l'essentiel affleurerait à la surface. Mais ce résultat était à la fois provisoire et, évidemment, inadéquat. L'énorme dispersion et surtout la persistance de ces mythes et de ces rites restaient inexplicables. La réapparition

de formes symboliques analogues à des millénaires de distance, dans des cadres spatiaux et culturels totalement hétérogènes, pouvait-elle être analysée en termes purement historiques ? Ou s'agissait-il au contraire de cas limites qui faisaient apparaître dans le tissu de l'histoire une trame atemporelle ?

Je me suis longtemps débattu dans ce dilemme désarmant<sup>63</sup>. Apparemment, seule une décision préliminaire, de nature idéologique, aurait pu trancher l'alternative dans un sens ou dans un autre. À la fin, j'ai essayé de m'y soustraire en construisant une sorte d'expérience (III<sup>e</sup> partie, chapitre II). En partant d'un détail énigmatique qui était apparu dans certains documents discutés précédemment, j'ai réuni un ensemble — certainement incomplet — de mythes, de légendes, de fables et de rites souvent attestés dans un cadre chronologique et spatial très étendu, et caractérisés en tout cas par un degré élevé de « ressemblances de famille<sup>64</sup> ». À quelques exceptions partielles près (O. Gruppe, S. Luria, A. Brelich), chaque composant individuel de la série avait été analysé comme une entité séparée. Je dirai plus loin quel fil unit — pour ne donner que quelques exemples — Œdipe, Achille, Cendrillon, le monosandalisme mythique et la collecte rituelle des os d'animaux tués. Il suffira de dire ici que l'analyse complète de la série m'a conduit à dépasser en partie le dilemme initial, et d'arriver à des conclusions qui ne sont peut-être pas sans importance, même du point de vue théorique.

17. La richesse potentielle de l'expérience naissait avant tout de l'extraordinaire distribution dans le temps et dans l'espace qui marque, nous l'avons dit, presque toutes les unités de la série. À ma connaissance, aucun des chercheurs qui sont intervenus n'a

minimisé cette caractéristique comme un phénomène accidentel : beaucoup se sont limités à l'enregistrer comme une donnée de fait ; certains ont cherché à l'expliquer. Les principales hypothèses formulées — presque toujours d'une manière indépendante — sont les suivantes.

a) La persistance et la diffusion de phénomènes semblables constitueraient la preuve d'une continuité historique à demi effacée, qui aurait sédimenté des réactions psychologiques primordiales : d'où, selon K. Meuli, les analogies entre les rites des chasseurs du paléolithique (que l'on pourrait partiellement reconstruire à travers les témoignages sur les chamanes de l'Asie septentrionale) et le sacrifice grec. En soulignant l'élément de continuité psychologique, W. Burkert a parlé d'archétypes atemporels et renvoyé aux théories de Jung. R. Needham a fait de même à propos du mythe de l'homme unilatéral ou pourfendu, que l'on peut trouver dans des contextes culturels extrêmement hétérogènes.

b) L'hypothèse de Meuli, surtout dans la formulation de Burkert, a été repoussée par J.-P. Vernant et M. Detienne parce qu'elle était nécessairement fondée sur un « archétype psychique ou une forme ou une autre de structure fixiste ». En conséquence, ils ont considéré que l'on ne pouvait pas non plus proposer une comparaison avec des cultures différentes et plus anciennes que la culture grecque. Dans ce contexte polémique ils ont confirmé d'un côté le refus d'une « histoire verticale » (M. Detienne) et, de l'autre, un « pari en faveur de la synchronie » (J.-P. Vernant)<sup>65</sup> qui a également inspiré certains essais sur un mythe inclus dans la série proposée ici : celui d'Œdipe.

c) Un chercheur (Cl. Lévi-Strauss) s'est arrêté sur le thème de la claudication mythique et rituelle, en

observant que l'étendue de sa distribution géographique semble impliquer une genèse très ancienne (le paléolithique) et par conséquent invérifiable. D'où, nous le verrons, une proposition d'explication en termes formels, basée sur une comparaison sommaire, mais très large.

d) La genèse de l'époque préhistorique ou protohistorique de certains des phénomènes que j'ai examinés a souvent été formulée comme une hypothèse, mais rarement argumentée : parmi les exceptions, L. Schmidt, qui a tenté de préciser le cadre historique et géographique à l'intérieur duquel se sont propagés le mythe de la résurrection des animaux à partir des os, et d'autres mythes proches.

Il s'agit de propositions très différentes : dans leurs présupposés généraux, dans les critères utilisés pour identifier l'objet de l'enquête et dans leurs implications. Une évaluation doit distinguer tous ces éléments, sans s'arrêter aux étiquettes idéologiques faciles qui identifieraient la première interprétation comme archétypique, la deuxième et la troisième comme structuralistes, et la quatrième comme diffusionniste.

On parle très souvent d'archétypes de manière générique, sans prétentions explicatives. Cependant, lorsque le terme renvoie plus ou moins explicitement à une transmission héréditaire de caractères culturels acquis, qui n'est en rien démontrée (a), ses prétentions explicatives apparaissent sans consistance, et même potentiellement racistes. Et pourtant, repousser un problème parce que les solutions proposées ne sont pas satisfaisantes (b) me semble un procédé inacceptable. Après tout, parler de l'« héritage du paléolithique », comme le fait Detienne, signifie circonscrire arbitrairement, en les déqualifiant, les solutions possibles. L'hypothèse (c) selon laquelle

la réapparition de phénomènes semblables dans des cultures différentes serait liée à des structures immuables de l'esprit humain, implique en effet des contraintes formelles innées — mais non des héritages ni des archétypes —, même si, nous le verrons, la solution proposée dans ce cas spécifique n'est satisfaisante d'aucun point de vue, ni théorique ni de fait. Le choix (d) soulève une objection de principe, applicable à toute théorie diffusionniste : le contact ou la continuité sont des événements externes, qui ne suffisent pas à expliquer la transmission dans l'espace et dans le temps des phénomènes culturels — surtout si celle-ci prend, comme dans les cas en question, des proportions macroscopiques.

Considérons maintenant les critères utilisés d'une fois sur l'autre pour identifier l'objet de la recherche. Dans les recherches sur le mythe ou sur le rite inspirées par le structuralisme, l'objet est d'abord construit (et reconstruit) en décomposant les faits superficiels, puis en élaborant des séries basées sur un réseau d'isomorphismes profonds<sup>66</sup>. La cible polémique de cette position est l'habitude positiviste de partir d'unités isolées pour rechercher des analogies qui impliquent des transmissions ou des filiations. Il est cependant vrai que les théoriciens du structuralisme ne mettent pas toujours en pratique leurs propres principes ; inversement, des chercheurs d'orientation positiviste ont montré qu'ils savaient percevoir l'affinité profonde qui lie des mythes et des rites apparemment différents. Mais, au-delà des étiquettes, la voie à suivre me paraît claire ; l'isomorphisme fonde l'identité et non l'inverse. Ce qui implique une divergence radicale, à la fois dans la méthode et dans les présupposés, avec ceux qui prétendent saisir intuitivement les symboles immuables — les archétypes — où s'exprimeraient les épiphanies

de l'inconscient collectif (Jung) ou les manifestations primordiales du sacré (Eliade)<sup>67</sup>.

En conclusion, les recherches fondées sur une diachronie très large et sur une comparaison très étendue répondent à la question posée par la continuité et la dispersion de mythes et de rites semblables en formulant des hypothèses inconsistantes (archétypes) ou simplificatrices (diffusion mécanique) ; celles qui sont basées sur une proposition synchronique éludent à la fois la comparaison et le problème. D'autre part, la solution, par certains aspects intermédiaire, qu'a rapidement tracée Cl. Lévi-Strauss — une analyse à la fois synchronique et comparée de phénomènes transculturels — soulève, nous le verrons, des objections qui sont à la fois de principe et de fait. Mais le choix entre des alternatives qui impliquent, respectivement, des réponses inacceptables et des questions insuffisantes est-il vraiment inévitable ? Perspective diachronique et rigueur méthodique sont-elles vraiment incompatibles ?

18. Ces questions font comprendre pourquoi le livre que je présente contient, surtout dans son chapitre plus expressément théorique (III<sup>e</sup> partie, chap. II), un dialogue tantôt implicite et tantôt explicite avec les chercheurs qui, au cours de ces dernières décennies, ont renouvelé, à partir de points de vue qui ne coïncident qu'en partie, les recherches sur le mythe (Cl. Lévi-Strauss) et, en particulier, sur le mythe grec (J.-P. Vernant et M. Detienne). Je commencerai par définir les termes de la discussion avec ces derniers.

Nous l'avons rappelé, J.-P. Vernant a parlé de « pari en faveur de la synchronie » contre un « comparatisme rétrospectif » qui chercherait à retracer les « étapes d'une hypothétique genèse ». D'une

manière tout aussi nette, M. Detienne a repoussé une « histoire verticale » projetée vers les « brumes du paléolithique ». La documentation examinée par Vernant et Detienne est certainement beaucoup plus circonscrite, et dans le temps et dans l'espace : elle va (pour se limiter aux textes), d'Homère aux mythographes hellénistiques. Ce qui permet de parler de voie d'approche « synchronique », c'est la prise en compte unitaire de ce corpus textuel<sup>68</sup> plus que millénaire. Revendication de l'originalité de la civilisation grecque et volonté d'en étudier la religion et les mythes comme un « système organisé » sont deux aspects du même projet<sup>69</sup>. Dans cette perspective, comme l'a clairement vu J.-P. Vernant, le rapport entre synchronie et diachronie a le profil d'une aporie sans solution<sup>70</sup>.

Certes, originalité n'est pas synonyme d'autochtone. Dans le passé, Vernant avait sérieusement pris en considération l'hypothèse — avancée par Rohde et développée ensuite par Meuli et par d'autres chercheurs — que des phénomènes religieux grecs liés à l'extase auraient constitué une réélaboration des thèmes présents dans le phénomène chamanique eurasiatique<sup>71</sup>. La série que j'ai reconstituée sur des bases morphologiques replace cette connexion dans une perspective chronologique encore plus large qui en arrive à inclure, par exemple, les disciples d'Orient, les *benandanti* frioulans, le lycanthrope livonien. Considérer la représentation de phénomènes déterminés à l'intérieur de cultures différentes comme un témoignage de rapports historiques imparfaitement ou même nullement attestés signifie s'éloigner du choix rigoureusement synchronique qu'ont fait, dans le domaine grec, J.-P. Vernant et M. Detienne. Il est vrai que leur polémique contre le « comparatisme rétrospectif » admet quelques exceptions, puisqu'ils

ont tiré tous les deux, et à plusieurs reprises, leur inspiration des recherches de Dumézil et, dans une moindre mesure, de Benveniste<sup>72</sup>. Mais les langues indo-européennes avaient fourni à Dumézil et à Benveniste la preuve indubitable d'un cadre de filiation historique. Dans le cas des rapports entre langues ouraliennes et langues indo-européennes, cette preuve manque. Certes, si je m'étais limité à traduire en termes historiques, fussent-ils conjecturaux (III<sup>e</sup> partie, chap. I), les séries de faits que j'avais présentés dans un premier temps sur la base d'analogies internes (II<sup>e</sup> partie), j'aurais pu être accusé de présenter à nouveau, implicitement, une interprétation diffusionniste vieillie, fondée uniquement sur des filiations et sur des rapports génétiques<sup>73</sup>. Mais l'expérience qui suit (III<sup>e</sup> partie, chap. II) isole un thème dans le but de réexaminer toute la question d'un point de vue plus complexe, qui tient compte du point fort du « pari en faveur de la synchronie » lancé par Vernant : l'approche systématique.

Le lien indissoluble entre « synchronie » et « système » dérive évidemment, au-delà des formulations de Cl. Lévi-Strauss, de Saussure<sup>74</sup>. Il est vrai que l'usage analogique du terme « système » dans des domaines extralinguistiques (« système culturel », « système social », « système mythique et religieux » et ainsi de suite) présente des risques : dans certains cas, en effet, les unités constitutives ne peuvent pas être distinguées de manière rigoureuse. Une comparaison entre la notion de « mytheme », introduite dans un premier temps par Lévi-Strauss, et celle de « phonème » sur laquelle elle est calquée indique clairement qu'il ne suffit pas de déduire des modèles conceptuels de la linguistique pour en atteindre la rigueur<sup>75</sup>. Le système phonologique d'une langue morte (ou de la phase ancienne d'une langue vivante)

et le « système latent » d'un mythe<sup>76</sup> doivent l'un et l'autre être reconstruits sur la base d'un ensemble documentaire intrinsèquement limité, même s'il est (à travers des découvertes archéologiques, papyrologiques ou autres) potentiellement en expansion. Mais la nature souvent fortuite, indirecte ou fragmentaire de la documentation sur le mythe implique la possibilité — moins fréquente dans le champ linguistique — que des éléments cruciaux pour l'interprétation soient, ou pas encore découverts, ou perdus pour toujours<sup>77</sup>. Une méprise (suivie d'une heureuse modification de sa position) de Cl. Lévi-Strauss illustrera les mécanismes sélectifs du processus de transmission et leurs conséquences<sup>78</sup>.

Ces considérations suggèrent d'utiliser avec prudence la notion de système mythique et religieux. L'insistance sur une position purement synchronique suscite des perplexités plus graves. Le risque d'appauvrir ainsi la complexité des phénomènes a été souligné, et point seulement par des historiens — professionnellement intéressés, même s'ils ne le sont pas inévitablement, par la succession temporelle<sup>79</sup>. Des préoccupations analogues ont également été formulées par des sémiologues comme Lotman et ses collaborateurs, lorsqu'ils ont proposé une étude de la culture fondée sur une notion large du « texte », de nature à inclure également les mythes, les rites, les icônes, les produits manufacturés et ainsi de suite : « Dans l'existence réelle de la culture, à côté des textes nouveaux fonctionnent toujours ceux qui ont été transmis par une tradition culturelle donnée ou introduite de l'extérieur. Ce qui confère à tout état synchronique de la culture, les caractères du plurilinguisme culturel. Du moment que, à différents niveaux sociaux, la rapidité du développement culturel peut être inégale, une couche synchronique

de la culture peut inclure sa diachronie et la reproduction active de "textes anciens"<sup>80</sup> ». On perçoit dans ces mots l'écho de la polémique de R. Jakobson contre l'antithèse drastique entre synchronie et diachronie formulée par Saussure<sup>81</sup>. Jakobson, précisément, en repensant à son expérience juvénile de folkloriste, observait que « lorsqu'on soumet les actes et les croyances magiques des groupes folkloriques actuels à une interprétation systématique et synchronique [...], l'antiquité préhistorique d'une grande partie de ce qui se cache dans les éléments parvenus jusqu'à nous apparaît attestée de manière convaincante. On s'aperçoit alors et l'on se persuade avec une tout autre force que les témoignages folkloriques plongent leurs racines dans un temps beaucoup plus lointain et qu'ils ont une diffusion dans un espace plus large qu'on ne le croit. Si de telles conclusions n'avaient pu être soutenues d'une manière convaincante auparavant, c'est parce que les processus mécanistes des recherches précédentes n'avaient pas cédé le pas à l'analyse structurale de la diffusion du patrimoine folklorique<sup>82</sup> ». Pour décrire et comprendre des situations conflictuelles, cette perspective semble beaucoup mieux appropriée que le postulat, monolithique dans son fond et, de plus, statique, d'un « système unique » qui garantirait « le champ des représentations » culturelles<sup>83</sup>. Dans la section transversale de n'importe quel présent, on trouve aussi les incrustations de nombreux passés, d'épaisseur temporelle différente (surtout dans le cas de témoignages folkloriques), qui peuvent renvoyer à un contexte spatial beaucoup plus étendu.

19. Lévi-Strauss est parti, nous le savons, des recherches phonologiques de Jakobson pour en déduire, au début des années 1940, une méthode

permettant d'analyser les phénomènes sociaux (en premier lieu les structures de la parenté). Que Lévi-Strauss ait totalement négligé, à ce moment-là et par la suite, l'exigence formulée par Jakobson de dépasser l'antithèse entre synchronie et diachronie, est sans aucun doute significatif. Mais l'interprétation courante, selon laquelle l'option synchronique de Lévi-Strauss impliquerait un comportement agressivement antihistorique, est superficielle. Dans un premier temps, Lévi-Strauss, rappelant une phrase célèbre de Marx, avait assigné aux historiens la sphère de la conscience (« les hommes font l'histoire ») et aux anthropologues celle de l'inconscient (« mais ils ne savent pas qu'ils la font ») : une répartition des domaines qui admettait la possibilité d'hybridations fécondes, comme les recherches de L. Febvre sur les phénomènes obscurs et inconscients de mentalité<sup>84</sup>. Lévi-Strauss a, par la suite, formulé le rapport entre anthropologie et histoire en termes de dilemme : la comparaison répétée entre mythes homologues liés à des cultures sans connexion historique (ou, au moins, sans connexion attestée) se terminait à chaque fois en rapportant les analogies à des contraintes formelles, et non à des emprunts culturels<sup>85</sup>. Récemment, au contraire, en reprenant dès le titre un essai écrit plus de trente ans auparavant, Lévi-Strauss a insisté — comme à l'époque — sur les possibilités de collaboration entre historiens et anthropologues. « Même le diffusionnisme, a-t-il écrit, donc, et à plus forte raison toute recherche historique ont une importance essentielle pour l'analyse structurale : par des voies différentes et avec des chances inégales, ces démarches tendent vers le même but, qui est de rendre intelligible, en leur conférant plus d'unité, des phénomènes hétérogènes en surface. L'analyse structurale va même à la rencontre de

l'histoire quand, en deçà des données empiriques, elle atteint *des structures profondes qui, parce que profondes, peuvent aussi avoir été communes dans le passé*<sup>86</sup>. » Ces considérations introduisent une réflexion dense, suggérée par le système de classification biologique connu comme cladistique. Alors que la classification traditionnelle disposait les espèces le long d'une échelle évolutive selon leurs caractéristiques plus ou moins complexes, la cladistique établit une pluralité d'organisation (ou cladogrammes) fondée sur des homologies qui ne renvoient pas nécessairement à des rapports généalogiques. Ainsi, observe Lévi-Strauss, la cladistique a ouvert « une voie intermédiaire entre le niveau de la structure et celui de l'événement » qui peut être suivie également par qui s'occupe de l'espèce humaine : les homologies, identifiées grâce à l'analyse structurale, entre des phénomènes appartenant à des sociétés diverses, devront être par la suite soumises au crible de l'historien pour isoler celles qui correspondent à des liens réels et pas seulement possibles.

Les convergences entre le programme de recherche tracé par Lévi-Strauss et le livre que j'ai écrit apparaissent assez fortes. Mais les divergences sont tout aussi importantes. La première consiste dans le refus de la fonction, circonscrite et marginale, que Lévi-Strauss attribue à l'historiographie : celle de répondre, à travers la vérification d'une série de faits, aux questions posées par l'anthropologie. À qui travaille, à la différence de Lévi-Strauss, avec des documents datés et datables, l'inverse peut arriver également : et point seulement lorsque (comme dans la recherche présentée ici) morphologie et histoire, découverte d'homologies formelles et reconstruction de contextes spatio-temporels constituent des aspects de la recherche effectuée par un seul individu. Ce

mélange donne également naissance à une seconde divergence. Les séries isomorphes analysées dans la deuxième et la troisième partie du livre appartiennent à un domaine situé entre la profondeur abstraite de la structure (privilegiée par Lévi-Strauss) et le caractère concret superficiel de l'événement<sup>87</sup>. C'est dans cette couche intermédiaire que se joue probablement, entre convergences et contrastes, la véritable partie entre anthropologie et histoire.

20. Il y a bien longtemps, je m'étais proposé de démontrer de manière expérimentale, d'un point de vue historique, l'inexistence de la nature humaine : je me suis trouvé, vingt-cinq ans plus tard, soutenir une thèse exactement inverse. Comme nous le verrons, la recherche s'est transformée à un certain moment en une réflexion — menée à travers l'examen d'un cas peut-être extrême — sur les limites de la connaissance historique.

Mais avant tout, je suis bien conscient des limites de *mes* connaissances. Elles ont été aggravées par décision de se mouvoir dans une perspective à la fois diachronique et comparée. Ce qui rendait évidemment impossible d'élargir l'enquête du « champ de la mythologie à l'ensemble des informations qui touchent tous les registres de la vie sociale, spirituelle et matérielle du groupe humain considéré<sup>88</sup> ». Le prix payé en termes de connaissance spécifique finissait par devenir une partie de l'expérience. Plus déplaisante a été la renonciation forcée à inclure dans les analyses (sauf à quelques rares exceptions) une dimension parfois négligée, soit qu'elle était difficile à documenter, soit qu'elle était considérée, à tort, comme sans importance : celle du sujet. La grande majorité des témoignages que j'ai identifiés sont fragmentaires et surtout indirects — souvent de

troisième ou de quatrième main. Les significations que les acteurs attribuaient aussi bien aux mythes qu'ils revivaient en extase qu'aux rites auxquels ils prenaient part nous échappent en général. Sur ce point aussi, la documentation sur les *benandanti* nous apparaît précieuse. Nous voyons dans leurs récits des individus différents articuler de manière différente, chacun avec son accent personnel, un noyau de croyances communes. Cette richesse du vécu est presque toujours impossible à retrouver dans les résumés concis qu'ont élaborés les mythographes hellénistiques, les auteurs des pénitentiels du haut Moyen Âge et les folkloristes du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais même si on ne peut les décrire à travers des oppositions formelles abstraites, les mythes s'incarnent, se transmettent et agissent dans des situations sociales concrètes, à travers des individus de chair et d'os.

Cependant, ils agissent indépendamment aussi de la conscience qu'en ont les individus. Ici l'analogie, par définition imparfaite, avec le langage joue de façon irrésistible. On est tenté de comparer les variantes individuelles du mythe à des actes linguistiques isolés : et les chamanes lapons ou sibériens, les lycanthropes baltiques, les *armiers* de l'Ariège pyrénéenne, les *benandanti* frioulans, les *kresniki* damaltes, les *călușari* roumains, les *táltos* hongrois, les *burkudzäutä* caucasiens, à une population bigarrée, dispersée dans le temps et dans l'espace, parlant des langues mythiques différentes, mais liées par des parentés très étroites. Pour reconstruire, à un niveau supra-individuel, la signification de leurs mythes et de leurs rites, il faut suivre la voie tracée, dans le domaine linguistique, par Benveniste : « Il s'agit, par la comparaison et au moyen d'une analyse diachronique, de faire apparaître une signification là où, au départ, nous n'avons qu'une désignation. La

dimension temporelle devient ainsi une dimension explicative<sup>89</sup>. » Par-delà l'usage que l'on peut reconstruire de manière synchronique (« désignation »), lié à des conditions locales, émerge, grâce au « comparatisme rétrospectif », une « signification » que Benveniste entend « ramener à des facteurs premiers » — dans le sens purement relatif, de plus ancienne que l'on puisse atteindre<sup>90</sup>. Dans le cas des phénomènes envisagés ici, le premier noyau est constitué par le voyage des vivants dans le monde des morts.

21. À ce noyau mythique se relie également des thèmes folkloriques comme le vol nocturne et les métamorphoses en animaux. De leur fusion avec l'image de la secte hostile qui avait été peu à peu projetée sur les lépreux, les juifs, les sorcières et les sorciers est née une formation culturelle de compromis : le sabbat. Sa diffusion au-dehors de l'arc alpin occidental, où il s'était cristallisé pour la première fois, a commencé dans les premières décennies du xv<sup>e</sup> siècle. Grâce aux prêches de saint Bernardin de Sienne, une secte jugée jusqu'alors périphérique était découverte, à Rome, au cœur même de la chrétienté. Des découvertes analogues étaient destinées à se reproduire pendant plus de deux siècles dans toute l'Europe. Des circonstances locales et supra-locales expliquent chaque fois l'aggravation de la chasse aux sorcières : il est sûr que le stéréotype du sabbat, immuable par-delà ses variations superficielles, a puissamment contribué à l'intensifier.

Avec la fin de la persécution, le sabbat s'est dissipé. Nié comme événement réel, relégué dans un passé qui n'était plus menaçant, il a alimenté l'imaginaire des peintres, des poètes et des philologues. Mais les mythes très anciens rassemblés, pour un temps tout compte fait bref (trois siècles) dans ce

stéréotype composite, ont survécu à sa disparition. Ils sont encore actifs. L'expérience inaccessible que l'humanité a exprimée symboliquement pendant des millénaires à travers des mythes, des fables, des rites et des extases reste l'un des centres cachés de notre culture, de notre manière d'être au monde. La tentative de connaître le passé est elle aussi un voyage dans le monde des morts<sup>91</sup>.

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες < ἵπποι τ' > ἢ ἐλέοντες  
« Mais si les bœufs [les chevaux] et les lions  
avaient des mains. »

ΧÉΝΟΡΗΑΝΕ, *fragment 15*

*um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit*  
« Autour d'elles pas de lieu, encore moins de  
temps. »

GOETHE,  
*Faust*, II<sup>e</sup> partie, scène des Mères



## PREMIÈRE PARTIE



## *Chapitre premier*

### LÉPREUX, JUIFS, MUSULMANS

1. En 1321, lit-on dans la chronique du monastère de Saint-Étienne de Condom, il tomba, en février, une grande quantité de neige. Les lépreux furent exterminés. Il tomba de nouveau beaucoup de neige avant la mi-carême ; puis il plut en abondance<sup>1</sup>.

Le chroniqueur anonyme consacre à l'extermination des lépreux la même attention détachée qu'il réserve aux événements météorologiques sortant de l'ordinaire. D'autres chroniques de la même période parlent de ces événements avec davantage d'émotion. Les lépreux, dit l'une, « furent brûlés dans presque toute la France, parce qu'ils avaient préparé des poisons pour tuer toute la population<sup>2</sup> ». Une autre, la chronique du monastère de Sainte-Catherine *de monte Rotomagi* (Mont-Saint-Aignan), rapporte : « Dans tout le royaume de France les lépreux furent emprisonnés et condamnés par le pape ; beaucoup furent envoyés au bûcher ; les survivants furent enfermés dans leurs maisons. Certains avouèrent qu'ils avaient conspiré pour tuer toutes les personnes saines, nobles et non nobles, et pour avoir la domination sur le monde entier (*ut delerent omnes sanos christianos, tam nobiles quam ignobiles, et ut haberent dominium mundi*)<sup>3</sup>. » Le récit de l'inquisiteur

dominicain Bernard Gui est plus détaillé encore. Les lépreux, « malades dans leur corps et dans leur esprit », avaient répandu des poussières empoisonnées dans les fontaines, dans les puits et dans les rivières, pour transmettre la lèpre aux personnes saines, et les rendre malades ou les faire mourir. Cela semble incroyable, dit Gui, mais ils aspiraient à la domination sur les villes et sur les campagnes ; ils s'étaient déjà réparti le pouvoir et les charges de comtes et de barons. Beaucoup, après leur emprisonnement, avouèrent avoir participé à des réunions secrètes ou chapitres que leurs chefs avaient tenus pendant deux ans de suite pour ourdir le complot. Mais Dieu eut pitié des siens : dans de nombreuses villes et de nombreux villages les coupables furent découverts et brûlés. Ailleurs, la population horrifiée, sans attendre un jugement dans les règles, barricada les maisons des lépreux et les incendia en même temps que leurs habitants. Par la suite pourtant on décida d'agir avec moins de précipitation : et, à partir de ce moment, les lépreux survivants déclarés innocents furent, par une opportune décision, enfermés dans des lieux où ils resteraient à se consumer à perpétuité sans jamais plus sortir. Et afin qu'ils ne puissent plus nuire ni se reproduire, les hommes et les femmes furent strictement séparés<sup>4</sup>.

Le massacre et la réclusion des lépreux avaient été l'un et l'autre autorisés par Philippe V le Long, roi de France, en vertu d'un édit émis à Poitiers le 21 juin 1321. Puisque les lépreux — non seulement dans le royaume de France, mais dans tous les royaumes de la chrétienté — avaient tenté de tuer les personnes saines en empoisonnant les eaux, les fontaines et les puits, Philippe avait fait emprisonner et brûler les coupables qui avaient avoué. Certains, pourtant, restaient impunis : voici donc les mesures

prises contre eux. Tous les lépreux survivants qui avaient avoué leur crime devaient être brûlés. Ceux qui ne voulaient pas avouer seraient soumis à la torture — et, quand ils auraient avoué la vérité, brûlés. Les femmes lépreuses qui avaient reconnu leurs crimes, spontanément ou sous l'effet de la torture, devaient être brûlées, à moins qu'elles ne fussent enceintes : si elles l'étaient, elles seraient isolées jusqu'à l'accouchement et au sevrage des enfants, puis brûlées. Les lépreux qui, malgré tout, refusaient d'avouer leur participation au crime devaient être isolés dans leurs lieux d'origine ; hommes et femmes devaient être rigoureusement séparés. Le même sort serait réservé à leurs enfants, s'il en naissait par la suite. Les enfants de moins de quatorze ans seraient isolés, là aussi en séparant les filles des garçons ; ceux qui avaient plus de quatorze ans et qui avaient avoué devaient être brûlés. Par ailleurs, puisque les lépreux avaient commis un crime de lèse-majesté dirigé contre l'État, tous leurs biens étaient confisqués jusqu'à nouvel ordre : les moines, les religieux et ceux qui retiraient un bénéfice de ces biens devaient recevoir le nécessaire pour vivre. Toutes les actions judiciaires contre les lépreux seraient évoquées par la couronne.

Ces dispositions furent en partie modifiées par deux édits légèrement postérieurs, en date respectivement du 16 et du 18 août de la même année. Par le premier, devant les protestations des prélats, des barons, des nobles et des communautés qui revendiquaient le droit d'administrer les biens des léproseries placées sous leur juridiction, Philippe V ordonnait de suspendre leur confiscation. Par le second, il reconnaissait aux évêques et aux juges de tribunaux inférieurs la faculté de juger les lépreux, en laissant en suspens la question (sur laquelle les

avis divergeaient) de la présence ou non d'un crime de lèse-majesté. Cette dérogation aux prérogatives de la couronne était explicitement motivée par la nécessité de punir au plus vite les coupables. Les procès continuaient donc, de même que l'isolement des lépreux. Un an plus tard, le successeur de Philippe V, Charles le Bel, confirma que ceux-ci devaient être « renfermés<sup>5</sup> ».

C'est la première fois dans l'histoire de l'Europe qu'était décidé un programme aussi massif de réclusion. Au cours des siècles suivants les lépreux allaient être remplacés par d'autres personnages : les fous, les pauvres, les criminels et les juifs<sup>6</sup>. Mais ce sont les lépreux qui ouvrirent la voie. Jusqu'alors, malgré la peur de la contagion qui inspirait des rituels complexes de séparation (*De leproso amovendo*), ils avaient vécu dans des institutions de type hospitalier, presque toujours administrées par des religieux, largement ouvertes vers l'extérieur, et où l'on entrait volontairement. À partir de ce moment, en France, ils furent isolés à vie dans des lieux fermés<sup>7</sup>.

2. L'occasion de ce tournant dramatique avait été offerte, nous l'avons vu, par la découverte providentielle de la conjuration. Mais d'autres chroniques en donnent une version différente.

Un chroniqueur anonyme qui écrivait au cours de ces mêmes années (son récit se termine en 1328) rapporte la rumeur ordinaire, dont il affirme ignorer l'origine, sur les lépreux qui auraient tenté d'empoisonner les fontaines et les puits ; il ajoute de nouveaux détails sur la répartition des pouvoirs qu'ils avaient projetée (l'un devait être roi de France, un autre roi d'Angleterre, un autre encore comte de Blois) ; mais il introduit un élément nouveau. « On disoit, écrit-il, que les juifs furent consentans aux

méseaux de ce maléfice : pour laquelle chose il y en ot plusieurs ars avec les méseaux ; et faisoit le commun peuple ceste justice sans appeler ne prevost ne bailly ; et quant ilz les avoient encloz en leurs maisons, et leurs bestes et leurs garnisons avec, ilz boutoient le feu dedens. »

Ici, juifs et lépreux sont présentés comme également responsables du complot. Mais c'est une voix presque isolée<sup>8</sup> : un groupe de chroniqueurs nous propose, en effet, une troisième version des faits, plus complexe que celles que nous avons rappelées jusqu'ici. Il s'agit des continuateurs anonymes des chroniques de Guillaume de Nangis et de Gérard de Frachet ; de Jean de Saint-Victor ; de l'auteur de la chronique de Saint-Denis ; de Jean d'Outremeuse ; et de l'auteur de la *Genealogia comitum Flandriae*<sup>9</sup>. À l'exception du dernier, tous renvoient explicitement à une confession que fit parvenir à Philippe V Jean l'Archevêque, seigneur de Parthenay. Dans celle-ci, un des chefs des lépreux avait déclaré avoir été corrompu contre argent par un juif qui lui avait remis du poison à répandre dans les fontaines et dans les puits. Les ingrédients étaient du sang humain, de l'urine, trois herbes non précisées et de l'hostie consacrée — le tout séché, réduit en poudre et placé dans des petits sacs lestés afin qu'ils tombent plus facilement au fond. De l'argent supplémentaire avait été promis pour impliquer d'autres lépreux dans la machination. Mais sur celle-ci, et sur sa nature, les opinions divergeaient. La plus répandue et la plus vraisemblable (*verior*) était, selon les chroniques dont nous parlons, celle qui en attribuait la responsabilité au roi de Grenade. Celui-ci, incapable de vaincre les chrétiens par la force, avait pensé s'en défaire par la ruse. Il s'était alors adressé aux juifs, en leur offrant une énorme quantité d'argent afin qu'ils organisent

un projet criminel de nature à détruire toute la chrétienté. Les juifs avaient accepté, mais ils avaient déclaré ne pas pouvoir agir directement parce qu'ils étaient trop suspects : mieux valait donc en confier l'exécution aux lépreux qui fréquentaient continuellement les chrétiens et pourraient empoisonner les eaux sans difficulté. Les juifs avaient alors réuni quelques-uns des chefs des lépreux, et, avec l'aide du diable, ils les avaient induits à abjurer leur foi et à broyer, dans les potions pestifères, l'hostie consacrée. Puis les chefs des lépreux avaient convoqué quatre conciles auxquels avaient participé les représentants de toutes les léproseries (excepté deux de l'Angleterre). Aux lépreux réunis, ils avaient, à l'instigation des juifs à leur tour inspirés par le diable, adressé ce discours : les chrétiens vous traitent comme des gens vils et abjects ; il faut tous les faire mourir ou tous les contaminer par la lèpre ; si tous sont égaux (*uniformes*), personne ne méprisera l'autre. Ce projet criminel avait été accueilli avec une grande approbation et rapporté aux lépreux des différentes provinces, avec la promesse de royaumes, de principautés et de comtés qu'auraient rendus vacants la mort ou la contamination des personnes saines. Les juifs, dit Jean d'Outremeuse, s'étaient réservé les terres de certains princes ; les lépreux, raconte le continuateur de la chronique de Guillaume de Nangis, s'étaient déjà attribué les titres qu'ils croyaient à portée de leur main (l'un d'entre eux, brûlé à Tours vers la fin du mois de juin, se disait abbé du grand monastère). Mais la conjuration avait été découverte ; les lépreux coupables, brûlés ; les autres, enfermés selon les prescriptions de l'édit royal. Dans différentes parties de la France, surtout en Aquitaine, les juifs avaient été envoyés indistinctement au bûcher. À Chinon, non loin de Tours, une grande fosse avait été creusée, où

l'on avait jeté et brûlé cent soixante juifs, hommes et femmes. Beaucoup, dit le chroniqueur, se précipitaient dans la fosse en chantant, comme s'ils allaient à la noce. Certaines veuves faisaient jeter dans le feu leurs propres enfants afin qu'ils ne fussent pas baptisés et emportés par les nobles qui assistaient à la scène. Près de Vitry-le-François, quarante juifs qui avaient été emprisonnés décidèrent de s'égorger réciproquement pour ne pas tomber entre les mains des chrétiens ; le dernier survivant, un jeune homme, essaya de s'enfuir avec un paquet contenant l'argent enlevé aux morts, mais il se cassa une jambe, fut pris et mis à mort lui aussi. À Paris, les juifs coupables furent brûlés, et les autres exilés à perpétuité ; les plus riches durent verser au fisc leurs richesses, pour un montant de cent cinquante mille livres<sup>10</sup>. En Flandre, les lépreux (et peut-être aussi les juifs) furent d'abord emprisonnés, et puis libérés — « au grand mécontentement de beaucoup », note le chroniqueur<sup>11</sup>.

3. Trois versions, donc : les lépreux, poussés par les juifs, à leur tour poussés par le roi musulman de Grenade ; ou bien, les lépreux et les juifs ; ou encore, les seuls lépreux. Pourquoi cette discordance entre les chroniques ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de réexaminer la chronologie et la géographie de la découverte du complot. Toute l'affaire nous en paraîtra plus claire.

Les premières rumeurs sur l'empoisonnement des eaux, immédiatement suivies d'accusations, d'emprisonnements et de bûchers, étaient parties du Périgord, le jeudi saint (16 avril) de l'année 1321<sup>12</sup>. Elles avaient rapidement gagné toute l'Aquitaine. Cette région, l'année précédente, avait vu sévir les bandes des « pastoureaux », qui arrivaient de Paris :

des groupes de garçons et de filles d'une quinzaine d'années, pieds nus et mal vêtus, qui marchaient en arborant la bannière croisée. Ils disaient vouloir s'embarquer pour la Terre sainte. Ils n'avaient ni chefs, ni armes, ni argent. Beaucoup les accueillirent bénévolement et les nourrissaient pour l'amour de Dieu. Arrivés en Aquitaine, « pour s'attirer les faveurs du peuple », affirme Bernard Gui, les pastoureaux commencèrent à essayer de baptiser les juifs de force. Ceux qui refusaient étaient dépouillés de leur argent ou tués. Les autorités s'émurent. À Carcassonne, par exemple, elles intervinrent pour défendre les juifs, en tant que « serviteurs du roi ». Beaucoup de gens, pourtant (c'est Jean de Saint-Victor qui écrit), approuvaient les violences des pastoureaux en disant qu'« il ne fallait pas s'opposer aux fidèles au nom des infidèles<sup>13</sup> ».

C'est précisément de Carcassonne que, probablement vers la fin de 1320 (et de toute manière avant février 1321) les consuls de la sénéchaussée avaient envoyé une protestation au roi. Des abus et des excès de tout genre troublaient la vie des villes de leur circonscription. Les fonctionnaires royaux, au mépris des prérogatives des tribunaux locaux, contraignaient les parties en cause à se rendre à Paris, à grands frais et à leur préjudice, pour assister aux procès ; de plus, ils faisaient payer de fortes amendes aux marchands en les accusant injustement d'usure. Les juifs, non contents de pratiquer des prêts usuraires, prostituaient et violaient les épouses des chrétiens pauvres qui n'étaient pas en mesure de payer les intérêts ; ils profanaient l'hostie consacrée, reçue des mains des lépreux et des autres chrétiens ; ils commettaient toutes sortes de monstruosité au mépris de Dieu et de la foi. Les consuls suppliaient de chasser les juifs du royaume, afin que les fidèles chrétiens ne fussent

pas punis pour ces péchés infâmes. Ils dénonçaient en outre les projets exécrables des lépreux, qui s'apprêtaient à répandre la maladie dont ils étaient affligés « à l'aide de poisons, de potions pestifères et de sortilèges ». Pour empêcher la contagion de se répandre les consuls suggéraient au roi d'isoler les lépreux dans des constructions adéquates, en séparant les hommes des femmes. Ils se déclaraient prêts à pourvoir à l'entretien des reclus, en administrant les revenus, les aumônes et les legs pieux à eux destinés dans le présent et l'avenir. De cette manière, concluaient-ils, les lépreux cesseraient enfin de se multiplier<sup>14</sup>.

4. Se libérer définitivement du monopole du crédit exercé par les juifs ; administrer les riches rentes dont jouissaient les léproseries. Les buts auxquels tendaient les consuls de Carcassonne étaient déclarés, dans la protestation qu'ils envoyaient au roi, avec une franchise brutale. À peine quelques mois auparavant, ces mêmes consuls avaient tenté de défendre les communautés juives contre les pillages et les massacres auxquels se livraient les bandes de pastoureaux. Il ne s'agissait probablement pas d'un geste d'humanité désintéressé. Derrière la liste des plaintes transmises au roi de France, on entrevoit la détermination lucide d'une classe marchande agressive, désireuse de se débarrasser d'une concurrence — celle des juifs — qui était désormais perçue comme insupportable. Il se peut que les projets de centralisation administrative (d'ailleurs destinés à échouer) que Philippe V tendait à mettre en pratique au cours de ces mêmes mois aient contribué à aggraver ces tensions. Les efforts du centre pour affaiblir les identités locales alimentaient, à la périphérie, les hostilités vis-à-vis des groupes moins protégés<sup>15</sup>.

Le soutien des populations de l'Aquitaine aux éventuelles mesures antijuives était probable. On a vu avec quelle sympathie elles avaient accueilli la « multitude désordonnée et paysanne » des pastoureaux<sup>16</sup>. La terrible disette de 1315-1318 avait certainement exaspéré l'hostilité envers les juifs prêteurs d'argent<sup>17</sup>. Ailleurs également, les tensions provoquées à tous les niveaux de la société par l'affirmation d'une économie monétaire tendaient depuis longtemps à s'exprimer par une haine antijuive<sup>18</sup>. Dans plusieurs régions d'Europe les juifs étaient accusés d'empoisonner les puits, de pratiquer des homicides rituels et de profaner l'hostie consacrée<sup>19</sup>.

Cette dernière accusation revient régulièrement, nous l'avons vu, dans la protestation que lancent les consuls de Carcassonne et des villes environnantes. Celle-ci, cependant, associe, comme complices des juifs, les lépreux — présentés tout de suite après comme des empoisonneurs. Il s'agit d'une association riche d'implications symboliques : impossible, donc, de la réduire au désir déclaré des autorités à s'approprier les legs pieux destinés aux lépreux.

5. La liaison entre juifs et lépreux est ancienne. Dès le 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, l'historien juif Flavius Josèphe polémiquait dans son écrit apologétique *Contre Apion* avec l'Égyptien Manéthon, selon lequel les juifs comptaient parmi leurs ancêtres un groupe de lépreux chassés d'Égypte. Le récit perdu de ce Manéthon, en apparence embrouillé et contradictoire, avait sans aucun doute accueilli des traditions antijuives, peut-être de provenance égyptienne. La diffusion du *Contre Apion* à l'époque médiévale fit circuler en Occident cette légende injurieuse, en même temps que d'autres qui étaient également réfutées par Flavius Josèphe (l'adoration de l'âne,

l'homicide rituel), mais destinées à devenir un élément plus ou moins durable de la propagande antisémite<sup>20</sup>.

L'influence exercée par cette tradition sur la culture savante a certainement été considérable. Mais, pour les gens du commun, bien plus importante était la tendance convergente qui avait fait des juifs et des lépreux, entre le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, deux groupes relégués aux marges de la société. Le concile du Latran avait en 1215 prescrit aux juifs de porter sur leurs vêtements une marque ronde, habituellement jaune, rouge ou verte. Les lépreux devaient également revêtir des vêtements spéciaux : une cape grise ou (plus rarement) noire, un béret et un capuchon écarlates, parfois une crécelle<sup>21</sup>. Ces signes de reconnaissance avaient été étendus également aux *cagots*, ou « lépreux blancs » (assimilés en Bretagne aux juifs), que l'absence de lobes d'oreille et la mauvaise haleine distinguaient seules, dans la conscience commune, des gens sains : le concile de Nogaret (1290) décréta qu'ils devraient porter un signe distinctif rouge sur la poitrine ou sur l'épaule<sup>22</sup>. L'obligation faite aux juifs et aux lépreux de porter des signes distinctifs, afin qu'ils soient immédiatement identifiables, décidée par le concile de Marciac (1330), montre à quel point une marque commune d'infamie les a frappés conjointement. « Garde-toi de l'amitié d'un fou, d'un juif ou d'un lépreux », lisait-on sur une inscription placée sur la porte du cimetière parisien des Innocents<sup>23</sup>.

La marque cousue sur les vêtements exprimait une extranéité profonde, avant tout physique. Les lépreux sont « fétides » ; les juifs sentent mauvais. Les lépreux répandent la contagion ; les juifs contaminent les aliments<sup>24</sup>. Et pourtant la répulsion qu'ils inspiraient les uns et les autres, et qui les faisait tenir

à distance, se greffait sur un comportement contradictoire et plus complexe. La tendance à la marginalisation frappait précisément ces groupes parce que leur condition était ambiguë et liminale<sup>25</sup>. Les lépreux sont un objet d'horreur parce que la maladie, considérée comme un signe charnel de péché, défigure leurs traits, en dissolvant presque leur apparence humaine : mais l'amour que leur a manifesté François d'Assise ou Louis IX est présenté comme un témoignage sublime de sainteté<sup>26</sup>. Les juifs sont le peuple déicide, mais auquel Dieu a voulu se révéler ; leur livre sacré est uni de manière indissoluble à celui des chrétiens.

Tout cela plaçait lépreux et juifs dans une zone située en même temps à l'intérieur et à l'extérieur de la société chrétienne. Mais entre la fin du XIII<sup>e</sup> et le début du XIV<sup>e</sup> siècle, la marginalité se transforma en ségrégation. Toute l'Europe vit surgir peu à peu les ghettos, à la demande, dans un premier temps, des communautés juives elles-mêmes, afin de se défendre des incursions hostiles<sup>27</sup>. Et, en 1321, suivant une évolution dont le parallélisme est impressionnant, les lépreux furent également enfermés.

6. *A posteriori*, l'association des lépreux et des juifs dans la représentation du complot apparaît presque inévitable. Et pourtant celle-ci tarda à se cristalliser. Il est vrai que, dans la protestation des consuls de la sénéchaussée de Carcassonne, les lépreux étaient accusés, en même temps que d'autres chrétiens qui n'étaient pas mieux précisés, de donner des hosties aux juifs afin qu'ils les profanent ; mais d'une participation éventuelle des juifs aux projets des lépreux, cherchant à répandre leur mal à l'aide de poisons et de sortilèges, on ne soufflait mot. Silence d'autant plus surprenant que, depuis un bon siècle et demi,

Carlo Ginzburg

# Le sabbat des sorcières

Traduit de l'italien par Monique Aymard et Martin Rueff

Postface inédite

Du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, dans toute l'Europe, des femmes et des hommes accusés de sorcellerie ont raconté s'être rendus au sabbat : là, de nuit, en présence du diable, on se livrait à des orgies et à la profanation des rites chrétiens.

D'où vient le sabbat ? Les accusés se sont-ils laissé extorquer le récit que leurs juges attendaient d'eux ? Selon Carlo Ginzburg, pas toujours. Dans quelques cas, l'écart entre les questions des juges et les réponses des accusés laisse affleurer des éléments liés à un fond culturel plus enfoui. L'historien italien entreprend alors de recomposer les pièces dispersées de cette histoire nocturne.

L'enquête dessine à la fin du Moyen Âge la place du complot ourdi en son sein par les ennemis de la chrétienté et met au jour les traces d'une culture chamanique. Un programme ambitieux mais aussi une rigoureuse leçon d'historiographie.



## **Le sabbat des sorcières**

Carlo Ginzburg

Cette édition électronique du livre  
*Le sabbat des sorcières* de Carlo Ginzburg  
a été réalisée le 28 janvier 2022 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage  
(ISBN : 9782072971419 - Numéro d'édition : 430675).

Code Sodis : U42592 - ISBN : 9782072971457.

Numéro d'édition : 430679.