

# LES "CHARMES" DE L'HISTOIRE

par

Bruno JUDIC

Comment les phénomènes de sorcellerie, possession, magie, etc... (je reviendrai plus loin sur la terminologie) ont-ils été appréhendés par l'historien ? Ces phénomènes en effet paraissent osciller entre l'histoire religieuse et la non-histoire, l'extérieur de l'histoire ; soit qu'ils relèvent de discours étrangers aux sciences (humaines ou sociales), soit qu'ils relèvent de sciences sociales autres que l'histoire par exemple l'ethnologie ou l'anthropologie dont l'objet exotique et lointain était censé se différencier de celui de l'histoire, proche et européen. En réalité divers modèles d'interprétation ont été mis au point surtout par les anthropologues et sont à la disposition de l'historien. Ce que l'anthropologie a d'abord établi, c'est un ensemble de définitions : ainsi la définition de la magie par Mauss comme « tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret mystérieux et tendant à la limite vers le rite prohibé » (1). Cette définition peut être renforcée par la distinction qu'établissent des anthropologues entre des actes de manipulation d'un sacré ou d'un surnaturel socialement approuvés ou socialement désapprouvés et c'est dans cette dernière catégorie qu'on situera la sorcellerie distinguée de la magie. On s'en tiendra d'abord à ces définitions commodes et prudentes. Pourtant l'examen de la validité des différents modèles d'interprétation amène à se demander si la sorcellerie peut être objet de l'histoire, comment s'opèrent dans et à propos de la sorcellerie des processus d'historicisation ou de dé-historicisation ou de rejet hors de l'histoire ? Du coup cela doit conduire à repenser l'histoire comme discours et la sorcellerie ou la magie comme objets c'est à dire d'abord comme définitions. De la structuration du champ religieux à la recherche d'un discours de l'autre, la sorcellerie ne suppose-t-elle pas une série de déplacements à l'intérieur du discours de l'histoire et de déplacements du discours de l'histoire lui-même ? Le rapport entre un objet et un discours ressortit d'une épistémologie, ici, celle

(1) M. Mauss cité par R. Batisse article *magie* dans l'*Encyclopaedia Universalis*.



de l'histoire. L'histoire ne se définit-elle pas comme science. Le discours historique en tant que discours scientifique implique la mise en oeuvre d'une logique et d'une rationalité. Comment cette science peut-elle rendre compte de la non-science qu'est la sorcellerie, quel peut être le rapport entre un système de raisons et un système de croyances, la sorcellerie n'a-t-elle pas aussi sa logique et sa raison ? C'est pourquoi je m'interrogerai en définitive sur le « croire », qu'est-ce que le « croire » et que suppose-t-il ?

Je partirai de textes qui « parlent de sorciers » en Italie au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère. Il s'agit de lettres et de vies de saints écrites par Grégoire le Grand qui fut pape entre 590 et 604 (2). Ces textes ainsi que d'autres écrits de la même période (3) témoignent de l'existence de phénomènes de sorcellerie à cette époque reculée et figurent naturellement comme références dans toute « histoire de la sorcellerie » souvent au titre des origines. Je m'attacherai d'abord à un premier usage de ces textes par l'historien, c'est à dire à la mise en oeuvre d'un premier modèle d'interprétation qu'on pourrait appeler « historiciste ». On pourrait retrouver cet historicisme à la source de toute tentative d'une « histoire de la sorcellerie » qui suppose une origine, des continuités (survivances), épanouissement et enfin déclin ou disparition. Bien sûr ce modèle dérive de la *Sorcière* de Michelet. Mais dans la fraîcheur et la nouveauté du regard que Michelet porte sur la sorcière, il y a un dépassement de l'histoire, après lui on pourra rectifier ses erreurs ou compléter son information, ce qui reste ne relève pas d'une histoire de la sorcellerie en Europe de l'Antiquité à nos jours mais plutôt de l'intuition que la sorcière fait passer dans le discours de l'historien un souffle et une altérité (4). Si on considère par exemple une lettre de Grégoire le Grand adressée en Juillet 599 à Janvier évêque de Sardaigne (5), on y trouve une exhortation du pape pour que l'évêque pourchasse les adorateurs d'idoles, les haruspices et les sorciers. Ce genre de formule où les sorciers sont assimilés aux haruspices semble suggérer que cette première sorcellerie médiévale n'est autre que la survivance du vieux paganisme dans une région encore mal christianisée. Par un raisonnement comparable, Margaret Murray dans les années vingt a pu expliquer l'importance de la sorcellerie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles en Europe comme une résurgence du vieux paganisme, donc comme la survivance sinon la réapparition d'un véritable culte étouffé et dissimulé par le christianisme mais resté vivant dans les recoins obscurs de l'histoire (6). En fait on a

---

(2) Grégoire le Grand *Registrum Epistolarum* M.G.H. Séries epistolarum tomes I et II Berlin 1890 et 1899.

Grégoire le Grand *Dialogi libri IV* a cura di Umberto Moricca Rome 1924.

(3) Notamment les *Sermons* de Césaire d'Arles, le *de correctione rusticorum* de Martin de Braga, les actes de plusieurs conciles (par ex. le concile de Tours de 567).

(4) J. Le Goff, *L'autre moyen âge* Paris 1978.

(5) Grégoire le Grand M.G.H. Ep. IX, 204.

(6) Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe* 1921 cité dans A.D.J. Macfarlane Murray's Theory voir ci-dessous.

pu démontrer depuis que la véritable organisation culturelle que M. Murray décelait dans les dépositions des accusées n'existait pas et qu'il fallait rapporter les causes de cette flambée de sorcellerie non pas à une survivance païenne mais aux conditions propres des sociétés européennes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (7). De la même manière, la lettre de Grégoire le Grand contre les sorciers et les haruspices se révèle être par son contenu la répétition de lois impériales romaines antérieures même à l'empire chrétien (par exemple des lois du III<sup>e</sup> siècle) (8) par conséquent on ne peut pas assimiler cette sorcellerie à l'ancien paganisme officiel pourchassé par l'Eglise. Le modèle historiciste révèle donc très vite ses limites, on pourrait en dire autant d'une démarche un peu comparable : le diffusionisme, lorsque par exemple Elsie Clews Parsons s'interrogeait sur ce qui est indien et ce qui est espagnol dans la sorcellerie des indiens Pueblos en Amérique du Nord (9). Il ne s'agit pas sans doute d'éliminer toute possibilité de transmissions, de diffusions historique ou géographique mais ce type d'interprétation ne saurait suffire (10).

Dans une des vies de saints qui constituent les *Dialogues* écrits en 593-594 Grégoire le Grand raconte une histoire de possession : une jeune femme, jeune mariée doit assister avec sa mère à la dédicace d'un sanctuaire. Mais la nuit qui précède la cérémonie la jeune femme a des rapports avec son mari. Aussi elle se trouve en état d'impureté au moment de la cérémonie : elle y participe quand même malgré sa conscience. Tout à coup pendant l'office, elle est saisie d'une crise de possession diabolique, poussant des cris et faisant des mouvements désordonnés. Les parents de cette jeune femme, la voyant dans un tel état la conduisent à des sorciers qui la plongent dans l'eau d'une rivière et font de longues incantations pour la délivrer de sa possession. Cependant non seulement les sorciers ne réussissent pas, mais ils ne font qu'aggraver le mal. Finalement appelé à la rescousse l'évêque parviendra seul à vaincre les démons (11). Ce genre de phénomène semble susceptible d'une interprétation de type psychologique (ou psychanalytique). La transgression d'un interdit sexuel provoque une crise du comportement, de la personnalité. Un historien italien Ernesto de Martino a étudié des phénomènes semblables de

---

(7) A.D.J. Macfarlane Murray's Theory dans *Witchcraft and Sorcery* edited by Max Marwick 1970 p. 201.

(8) Voir par ex. J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations*, 1973 et E. Massoneau, *La répression de la magie dans l'Antiquité romaine*, 1934.

(9) Elsie Clews Parsons, *Witchcraft among the Pueblos : Indian or Spanish ?* dans *Witchcraft and Sorcery* p. 204.

(10) Il existe un nouveau « diffusionisme » qui consiste à étudier non pas des éléments isolables, des traits caractéristiques comme une collection d'objets commune à deux sociétés mais à rechercher la diffusion de structures comparables, représenté en Italie par les travaux de Carlo Ginzbourg.

(11) Grégoire le Grand, *Dialogi* L. I Ch. X.

possession en Italie du Sud (Lucanie) à l'époque contemporaine (12). Des enquêtes menées de 1950 à 1957 lui ont permis d'établir toute la force et la réalité des pratiques magiques dans cette région. Ces pratiques vont de rites assez anodins tels que le fait d'attribuer à l'enfant nouveau-né un petit sac magique contenant trois grains de sel, un poil de chien noir, un morceau de fer à cheval, des images de saints, etc... destiné à protéger l'enfant durant toute sa vie contre le mauvais oeil jusqu'à des phénomènes de possession très spectaculaires : le tarentulisme, mouvements désordonnés, cris, agitation intense et surtout danse très rapide censée d'ailleurs guérir le ou la tarentulée au bout de quelques jours. A travers ces phénomènes de maléfice, possession, envoûtement et leurs contraires exorcisme, désenvoûtement, de Martino reconnaît un fondement commun : l'insécurité de la vie quotidienne, «l'énorme puissance du négatif, la carence de perspectives d'une action orientée de manière réaliste pour affronter les moments critiques de l'existence» (13). Cela développe la peur, l'angoisse de la perte de l'autonomie de la personnalité, la peur de «l'être-agi-par» qui peut aller du simple maléfice qu'un autre vous a lancé et qui vous cause toute une série de malheurs malgré vous jusqu'à la complète dépossession de soi-même, le complet «être-agi-par» dans la crise de tarentulisme. Cette dépossession de soi-même, de Martino la retrouve aussi dans un phénomène qu'il appelle l'idéologie du mauvais sort (la *jettatura*) développée à la fin du XVIIIe et au XIXe siècle dans le royaume de Naples. L'individu atteint par la *jettatura* est une espèce de porte-malheur, porte-malchance pour lui-même comme pour les autres sans qu'aucun rite ne se trouve à l'origine de cela, c'est un mauvais sort. Si l'on sort du domaine psychologique, peut-être pourrait-on rapprocher la *jettatura* de la notion de *witchcraft* élaborée par Evans-Pritchard (14). Le *witch* porte en lui la sorcellerie (qui chez les Azandé est un organe à l'intérieur du ventre) de manière héréditaire et fatale, il peut être *witch* sans le savoir, sa sorcellerie peut agir sur autrui sans qu'il y soit pour quelque chose. La victime du *witch* est peu à peu mangée de l'intérieur et dépérit progressivement, il faut un ou des exorciseurs pour combattre cette sorcellerie. Si je reviens à l'histoire de possession de Grégoire le Grand, non seulement on peut y reconnaître une dimension psychologique mais encore on y retrouve une situation d'exorcisme : la femme possédée est considérée comme ensorcelée, les sorciers auxquels ses parents font appel sont en réalité des exorciseurs, des *witch-doctors*. Le plus intéressant, c'est que l'Eglise vient s'introduire dans le trio sorcier : le *witch* (sorcier fatal) absent (du texte) comme toujours, la victime (possédée), l'exorciseur (ou contre-sorcier) ; en effet l'évêque se révèle meilleur exorciseur, beaucoup plus efficace que les pseudo-sorciers précédemment sollicités.

---

(12) Ernesto de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli Milan 1977.

(13) E. de Martino op. cit. p. 9.

(14) Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* trad. franç. Paris 1972.

Il y a en effet une dimension toujours présente dans les phénomènes de sorcellerie, c'est la relation qui s'établit dans l'«affaire» entre plusieurs personnes: la victime, le sorcier présumé, l'exorciseur et les familles ou les groupes auxquels appartiennent les protagonistes, c'est pourquoi on a pu proposer des modèles d'interprétation sociologiques, en considérant que l'affaire de sorcellerie est un révélateur des conflits ou des tensions qui traversent une société, c'est la sorcellerie comme «social strain-gauge» (mesure des tensions sociales) selon la formule de Max Marwick (15). Ainsi dans plusieurs sociétés africaines, le chef, chef de lignage ou chef de village, de par sa position sociale, richesse, prestige, suscite des envies, des jalousies, en même temps qu'il est recherché pour la protection qu'il peut offrir; le chef sera souvent soupçonné de sorcellerie (secrètement on pense que c'est le plus grand sorcier) mais en même temps seule une crise de son autorité peut aboutir à l'accusation, ce qui suppose un système où le chef ne peut jamais être trop puissant, que son autorité puisse faire l'objet de concurrences. Une autre histoire de «diables» dans les Dialogues de Grégoire le Grand peut être interprétée selon ce schéma.

Dans la ville de Fondi dans la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> siècle vivait un saint évêque, d'une excellente réputation, André, qui habitait dans la même maison que sa femme mais séparé d'elle selon une pratique courante chez les évêques de cette époque. Un soir, un juif arrive en ville et ne sachant où dormir s'installe dans le temple d'Apollon désaffecté; pendant la nuit, il assiste à un spectacle horrible: toute une troupe de démons se rassemble dans ce temple autour de leur chef le Diable et au milieu de ce sabbat, le juif comprend que les démons veulent s'attaquer à l'évêque André en suscitant chez l'évêque un sentiment de concupiscence pour sa femme. Le matin venu, le juif s'empresse d'aller prévenir l'évêque, qui met sa femme à la porte pour ne pas succomber aux démons. Plus tard, du reste, le juif se convertit (16). Dans cette affaire où l'on retrouverait les aspects historique ou historiciste (les démons dans le temple d'Apollon), psychologique (l'évêque tenté ou sur le point d'être par la concupiscence) se révèle aussi un aspect sociologique, il n'est pas indifférent en effet que les deux protagonistes soient un évêque et un juif. L'évêque est en effet le chef de la cité, celui-ci a une excellente réputation, il est d'autant plus prestigieux, sa position sociale fait des envieux, ce qui le désigne à l'attaque de sorcellerie. Le juif est au contraire l'exclu de la société, à titre de marginal il est apte à rencontrer les diables et c'est même par les marginaux que les diables se manifestent. Ici cependant le juif au lieu de se révéler sorcier, se révèle en quelque sorte désorceleur, il désamorce l'attaque prévue. Mais l'évêque et le juif désignent deux noeuds dans la société, où se concentrent des forces importantes, des enjeux que la sorcellerie révèle et mesure.

---

(15) Max Marwick, *Witchcraft as a Social Strain-Gauge* dans *Witchcraft and Sorcery* p. 280.

(16) Grégoire le Grand, *Dialogi* L. III chap. VII.

On peut enfin considérer les affaires de sorcellerie non pas dans une fonction sociale (ou autre) mais d'après leur structure. Je prendrai un dernier exemple chez Grégoire le Grand : c'est l'histoire du sorcier Basilius. Ce dernier chassé de Rome au début du VI<sup>e</sup> siècle vers 510-511 se réfugie dans une région du centre de l'Italie à l'est de Rome. Là, il se déguise en moine, va voir l'évêque et demande à être admis dans un monastère. L'évêque accepte et le confie au saint abbé Equitius qui l'accepte par obéissance pour l'évêque, tout en ayant reconnu sous le déguisement la nature diabolique du faux moine(17). A partir de là un véritable duel s'engage entre le saint et le sorcier, mais il est intéressant de remarquer que le saint et le sorcier sont définis par une série d'oppositions emboîtées. Sur le plan de la sexualité, Equitius est non seulement parfaitement chaste mais encore totalement asexué, au contraire Basilius ensorcelle la plus belle femme d'un monastère de femmes voisin, laquelle le réclame dans son délire ; sur le plan de l'espace, Equitius éloigné de son monastère, peut à longue distance désorceler la religieuse, Basilius agit aussi sur l'espace, il a suspendu en l'air la cellule d'Equitius mais il n'a jamais pu lui porter tort, son action spatiale est donc inefficace. La sorcellerie est prise ici dans un ensemble d'actes magico-sacrés structurés selon divers plans. Dans l'étude de la possession de Loudun et des phénomènes de sorcellerie et de possession en France au début du XVII<sup>e</sup> siècle, Michel de Certeau met aussi en évidence des structures (18) : une première structure concerne la sorcellerie rurale de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, c'est une structure duelle, d'une part les juges, d'autre part les sorciers, d'une part la ville, d'autre part la campagne. Puis au début du XVII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle structure se met en place, cette fois ternaire : le juge ou l'exorciste, le sorcier, la victime ou possédée, socialement ou passe de l'hétérogénéité paysans/ citadins à l'homogénéité d'un même milieu bourgeois urbain où se recrutent les juges, les prêtres-sorciers, les religieuses possédées, enfin au lieu d'être un combat entre deux catégories sociales dans le premier cas, la sorcellerie devient une scène, les questions fondamentales (politiques, religieuses, épistémologiques) au coeur de ces affaires se jouent sur un théâtre, le théâtre de la possession.

Ces différentes approches, historique ou historiciste, psychologique, sociologique, structurale, constituent autant de modèles d'interprétation qui permettent de mieux circonscrire un objet, la sorcellerie dans ses différents aspects. Il apparaît bien à partir de ces différentes approches qu'on ne peut se contenter des définitions prudentes de la magie comme « rite secret tendant vers le rite prohibé » et de la sorcellerie comme acte magique socialement désapprouvé. La recherche de nouvelles définitions suppose l'étude du rapport entre un objet (la sorcellerie) et le discours que l'historien prétend tenir sur cet objet, E. de Martino s'est interrogé sur la possibilité d'utiliser le matériel folklo-

(17) Grégoire le Grand, *Dialogi* L. I chap. IV.

(18) Michel de Certeau, *La possession de Loudun* 1970

» » , *L'absent de l'histoire* 1973.

(à propos du livre de R. Mandrou, *Magistrats et sorciers au XVII<sup>e</sup> s.*).

rico-magique pour faire de l'histoire ; est-ce que la sorcellerie est historicisable (19) ? Sur le plan méthodologique deux voies lui ont paru possibles : la première ressortit en fait de l'approche historiciste déjà évoquée, il s'agissait de savoir dans quelle mesure des pratiques religieuses de l'Antiquité ne se poursuivaient pas dans la magie lucanienne contemporaine. En fait E. de Martino est conscient des limites de cette approche et c'est pourquoi il a cherché une deuxième voie. Il part de l'analyse des rites magiques recueillis en Lucanie et montre comment fonctionnent ces rites. Il s'agit toujours de rites entrepris pour combattre le maléfice ou l'ensorcellement, ce sont des rites d'exorcisme, de désenvoûtement pratiqués par des guérisseuses ou des désorceleuses. La guérisseuse pour guérir par exemple un enfant malade par maléfice utilise un attirail de petits objets (grains de sel) et de formules incantatoires consistant le plus souvent à répéter des *Pater* et des *Ave*. Mais au milieu de ces formules se glisse une historiette, par exemple pour conjurer un mal de ventre d'origine maléfique, on raconte l'histoire du pèlerin (ou d'un saint ou de Jésus-Christ) qui arrive dans une maison, le mari veut bien l'accueillir, la femme ne veut pas, la femme lui donne du mauvais pain, un mauvais vin, un mauvais lit. Le saint la punit avec le mal de ventre mais le mari intercède, alors le saint retire le mal de ventre. Quelle est la fonction de cette petite histoire ? Pour de Martino le rite magique est du sacré, il fait partie du sacré au même titre que les cérémonies plus élaborées de l'Eglise, en effet l'histoire racontée est un mythe qui raconte la guérison ou la protection, etc... et le rite a pour fin de renouveler le mythe. De Martino reprend donc l'analyse du sacré de Mircea Eliade (20). Il peut proposer de considérer ainsi la magie comme une dé-historification de l'événement. En réduisant l'événement à une répétition du mythe à travers le rite, l'individu cherche à se protéger en refusant l'histoire, c'est à dire l'événement non répétitif qui peut porter atteinte à sa personnalité, on retrouve ici le thème psychologique déjà évoqué. Mais comment comprendre l'effet de cette dé-historification de l'événement dans une société ? Pour cela de Martino rappelle les fondements historiques proches de l'Italie du Sud actuelle c'est-à-dire le royaume de Naples ; il met ainsi en évidence au XVIIIe siècle une distorsion au sein du royaume de Naples entre des intellectuels partageant le mouvement européen des Lumières et une structure sociale tout à fait différente de celles de la France et de l'Angleterre, à savoir l'absence d'une bourgeoisie montante s'appuyant sur un pouvoir monarchique fort et centralisateur. Cette situation historique lui paraît la racine de l'existence de la magie encore aujourd'hui dans la société rurale de l'Italie du Sud (puisqu'il parle toujours en termes de survivance), aussi peut-il parler de la «non-histoire» du royaume de Naples. C'est dire que le discours historique ne peut rendre compte d'un objet dont le principe est d'échapper à l'histoire (la dé-historification sur le plan psychologique rejoint ici l'absence d'histoire, la non-histoire,

---

(19) E. de Martino, *Sud e magia*.

(20) E. de Martino, *op. cit.* p. 78-79 référence à Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949.

dans le royaume de Naples, c'est à dire l'absence d'une bourgeoisie industrielle et commerçante en ascension dans le cadre d'une monarchie forte et centralisée).

Il arrive aussi que le discours historique refuse de prendre en considération la sorcellerie : non-objet en quelque sorte. Ainsi nous trouvons dans Grégoire de Tours le récit d'une affaire de sorcellerie extrêmement embrouillée qui se déroule dans les années 577-580 (21) à la cour du roi franc Chilpéric et de la reine Frédégonde, l'affaire aboutit en tous cas à la mort de deux jeunes princes, Mérovée et Clovis, enfants de Chilpéric et d'une autre femme. Or un historien des mérovingiens a pu écrire : «la mort tragique de Mérovée... ne relève en somme que de la petite histoire de même que le meurtre de Clovis, victime lui aussi du monstre que Chilpéric lui avait donné pour belle-mère» (22). Quelle est donc cette «petite histoire» si négligeable ? Clovis, fils d'une première épouse du roi Chilpéric, se trouve seul héritier après la mort lors d'une épidémie des enfants de Frédégonde, dernière épouse de Chilpéric. Le conflit de cour se produit alors ; Frédégonde cherche à éliminer Clovis, aussi le roi envoie Clovis dans la villa où les enfants de Frédégonde sont morts d'épidémie en espérant qu'il subira le même sort. Mais Clovis échappe à la maladie. Sa position paraît alors dangereusement renforcée : c'est le moment du soupçon, Frédégonde a peur. C'est alors qu'une femme (qui reste totalement anonyme) vient trouver la reine et accuse Clovis d'avoir fait mourir les enfants par maléfices. Elle accuse aussi Clovis d'avoir des relations avec la fille d'une servante de Frédégonde, c'est cette servante qui a fourni à Clovis les maléfices. C'est le moment de l'accusation . Frédégonde fait alors torturer la servante et la fille, elle fait couper la chevelure de la fille, fait fixer ce scalp sur un pieu placé devant la demeure de Clovis : autre procédure d'accusation (chez les Azandé l'exorciseur jette une aile du poulet qui a servi à la divination devant la porte du sorcier). Enfin par la torture la servante passe aux aveux, c'est le moment de la confession. L'épilogue cependant complique encore l'affaire ; en effet Clovis est emprisonné , mais comme il est un prince royal, il ne peut être exécuté par la reine, aussi elle le fait assassiner secrètement dans sa prison puis envoie des messagers dire au roi que Clovis s'est suicidé (si l'on veut, Clovis = Baader) ; la femme anonyme qui avait accusé Clovis est brûlée vive sur un bûcher. Enfin troisième niveau de complication : le narrateur Grégoire de Tours intervient dans son récit, il écrit : «je ne me gênerai pas de dire quel fut le sort de Clovis», il est solennellement intervenu pour éviter la condamnation du trésorier de Clovis. Il occupe aussi une place, dans ce réseau, dans cette intrigue. Ici la sorcellerie devient discours, bavard et redondant : elle se conjugue : à la troisième personne, le soupçon ; à la deuxième personne : l'accusation ; à la première personne : la confession. Il est aisé de voir ici la sorcellerie comme révélatrice de conflits familiaux ou / et politiques mais il

---

(21) Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, V. 40.

(22) G. Tessié, *Le Baptême de Clovis*, Paris 1964 p. 197 :



y autre chose , la sorcellerie comme discours disperse les personnages classiques : qui est le sorcier ? qui est la victime ? cinq individus au moins, un homme et quatre femmes (l'annonciatrice anonyme, la servante, sa fille et Frédégonde elle-même) échangent au fil du texte leurs rôles. On ne peut considérer l'accusation comme un simple mensonge. Clovis a échappé à l'épidémie, ce n'est pas un hasard, Frédégonde a eu peur ; à partir de là la sorcellerie circule des servantes à Clovis, de Clovis à l'annonciatrice anonyme, de celle-ci à Frédégonde et le discours se déplace, d'une femme à Grégoire de Tours lui-même. Il est intéressant de remarquer que le discours est altéré, déplacé par les femmes. Cette circulation, ces déplacements, cette dérive du texte supposent la possibilité de tenir plusieurs discours à la fois et l'existence de plusieurs possibles en même temps. Tout cet ensemble de ce qui peut être et de ce qu'on pense être constitue selon l'expression de Marc Augé une idéologie (23). Chez les Alladian de basse Côte d'Ivoire, la sorcellerie ressortit toujours de l'ensemble des discours implicites que les acteurs d'une affaire peuvent tenir ou qu'on peut tenir sur eux. Ces discours impliquent tous les liens, toutes les relations que les acteurs entretiennent entre eux sur tous les plans, de parenté , économiques, politiques, religieux, etc... Cet implicite de tous les comportements est précisément l'idéologique qui se révèle commun à l'observateur et à l'observé, à ceux de qui on parle et à ceux qui parlent.

Il se pourrait aussi que dans la sorcellerie quelque chose porte atteinte au langage lui-même, à la possibilité du langage. Michel de Certeau a reconsidéré son étude sur la possession de Loudun en s'attachant non plus à la structure de la possession, mais à la possédée elle-même (24), il pose la question : y a-t-il un « discours de l'autre » dans la possession ? discours de l'autre dans le sens que la possédée dit : «quelqu'un d'autre parle en moi». Il faut observer la combinaison de deux positions dissymétriques , d'une part chez la possédée, le lieu d'où elle parle reste toujours indéterminé, il y a un flottement, un déplacement continu de ce, de ça qui parle en elle, d'autre part chez les exorcistes, les juges, les médecins, il y a un travail de nomination qui vise à assigner des noms à la possession, des noms sur une liste reconnue par la société ; dans toutes les sociétés traditionnelles en Afrique comme en Amérique du Sud, la thérapeutique de la possession consiste à donner un nom à une altération du normal, à assigner un lieu déterminé à ce qui n'est pas localisé. Face à la stabilité du discours démonologique comme discours de savoir les dires de la possédée constituent une limite : ce n'est pas un autre discours sous le premier, refoulé par le premier, ce n'est justement pas de l'ordre du discours mais en même temps cette parole revient dans le discours comme une altération de ce discours. De ce point de vue, le langage de la possédée dans le discours démonologique est analogue à la parole du fou dans le discours psychiatrique ou encore au langage mystique comme altération du discours théologique. L'expérience mys-

(23) Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris 1975.

(24) Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* Paris 1975 (le langage altéré, la parole de la possédée p. 249-273).

tique est appelée «ineffable» parce que c'est justement ce qui ne peut pas se dire, or ce non-dit se marque cependant dans un discours par certaines transgressions à l'intérieur du discours religieux : «les phrases mystiques». Que savons-nous de la parole de la possédée ? Les textes des possédées nous ont été conservés dans certaines sources dont la nature n'est pas indifférente. En premier lieu les paroles des possédées nous sont rapportées par le discours d'un autre : mémoires de médecins, rapports de juges, recueils d'exorciste ; la forme la plus générale est l'interrogatoire, juges et exorcistes utilisent le modèle de l'interrogatoire, questions-réponses, pour saisir, encadrer la parole de la possédée ; parfois nous avons des textes des possédées elles-mêmes, la mère Jeanne des Anges, la plus célèbre des possédées de Loudun a rédigé une autobiographie, mais ce texte a été écrit *après*, il est un langage sur la possession, Jeanne des Anges parle au passé : j'étais, je faisais, c'est la même rupture entre ce texte et la parole de la possédée qu'entre cette même parole et les autres textes. Enfin dernière altération, l'historien qui prétend mieux connaître la possession que les juges ou les exorcistes du XVIIe siècle ajoute encore consciemment, une altération aux documents existants. Quand la possédée parle, elle dit «je est un autre» elle énonce en effet les noms des diables : je suis Astaroth, Léviathan, Béhémot, Asmodée, etc... mais il y a sans arrêt une dérive d'un nom à un autre, à l'intérieur d'une liste de noms fixés, le je de la possédée circule de nom propre en nom propre, c'est une désappropriation du «je». Ces noms propres énoncés par la possédée ou affectés à elle par ses juges forment un tableau, mais ce tableau traduit des mutations. Le rôle des noms propres selon Lévi-Strauss est d'indiquer «la limite d'une entreprise classificatrice au sein d'un système culturel déterminé», le nom propre forme un seuil entre l'acte de signifier et l'acte de montrer (25). Il permet la participation à un système et donne accès au symbolique. A Loudun cependant les noms propres ne peuvent pas jouer ce rôle, en effet le tableau des noms propres se décale en plusieurs dictionnaires, le registre démonologique d'abord dominant est progressivement menacé par le registre médical ou politique. Dans la liste même des noms propres de démons s'introduit autre chose que la démonologie. Ainsi les noms de démons peuvent se grouper en quatre catégories : a) noms hébreux, b) noms gréco-latins, c) mots ou expressions françaises personnifiés, d) noms français populaires, et ces catégories sont utilisées par les religieuses possédées suivant leur hiérarchie et leur niveau socio-culturel ; les catégories nobles (a et b) pour les religieuses aristocratiques ou occupant des fonctions de direction, les catégories populaires (c et d) pour les roturières. Ce langage altéré de la possédée doit être situé dans son contexte historique. En effet les textes de Loudun ont une toile de fond de réflexion sur le langage au XVIIe siècle et contribuent à ébranler une vieille assurance : celle de l'appropriation divine du langage, c'est le début de la perte d'une référence ultime et universelle du langage. La possession n'est plus donc un objet d'une histoire religieuse par exemple, ni même discours concurrent voire intégrant le discours

(25)C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962 ch. VI et VII cité par M. de Certeau *L'écriture de l'histoire* p. 267.

historique, c'est un élément d'une archéologie du savoir, de l'épistémologie d'une histoire dans le cas de Loudun, celle de la France du XVII<sup>e</sup> siècle.

Si l'on en vient au plan épistémologique, il faut donc considérer que les phénomènes de sorcellerie et de possession dans leur étrangeté remettent en cause l'histoire en tant que discours scientifique, remettent en cause les assurances du savant et ses catégories rationnelles. L'étude de Jeanne Favret sur la sorcellerie dans le bocage normand aujourd'hui représente sans doute la tentative la plus extrême dans ce sens (26). En effet la sorcellerie dans le bocage normand n'existe pas, si l'on demande aux gens, ils répondent, «autrefois, dans mon enfance, mais maintenant c'est fini». Pourtant l'ethnologue a découvert cette sorcellerie bien vivante, elle l'a découverte parce qu'elle l'a vécue : elle a été «prise» selon l'expression locale. En réalité tout se dit avec des mots ordinaires, tout se fait avec des gestes ordinaires. La désignation de la sorcellerie comme telle suscite un rapport au passé, un rapport à l'histoire à travers lequel la sorcellerie est censée disparaître, l'histoire est une annulation de la sorcellerie comme objet. Comment se vit une sorcellerie qui se dit et se fait dans le quotidien ? Une suite, une série de divers malheurs accable une ferme, au début le paysan va voir le vétérinaire, le médecin, le garagiste assignant chaque malheur ou défaillance à son spécialiste, puis si la série s'allonge, un tiers intervient, c'est l'annonciateur, il dit simplement : «vous vous douteriez pas qu'y auraient des gens qui veulent du mal» (27) rien de plus, moins on dit, moins on y est pris. Pour lever les sorts, il faut faire appel à un désorceleur ou une désorceuse. L'ethnologue précisément se présente dans une ferme pour enquêter, on lui répond : «vous êtes pour le bien» (28) rien de plus, l'ethnologue ne comprend pas mais s'aperçoit par la suite que si l'on a accepté de la sorcellerie, non seulement elle y est prise (accidents de voiture, maladies, ...) mais encore elle est reconnue comme une désorceuse. Le rôle du désorceleur est de détourner le (mauvais) sort de son client, pour cela la victime doit «tout dire» au désorceleur, le rapport entre victime et désorceleur est analogue au rapport entre malade et psychanalyste. A quoi renvoient ces sorts ? à l'action d'un ou de sorciers ; qu'est-ce qui fait agir le sorcier ? c'est l'envie, la jalousie ; cependant ce n'est pas un avoir-plus, c'est plutôt un être-plus qui pousse le sorcier, en effet chaque nom propre dans le bocage a un domaine personnel (qualités personnelles, relations, bien matériels, terres, potentiel bio-économique), chacun de ces noms a plus ou moins de force et en même temps la force a ou tient plus ou moins chacun, le sorcier est celui qui a un excès de force et qui la tire de sa victime (pompe la force de sa victime), le désorceleur aussi a un excès de force mais l'utilise à protéger son client (victime nécessairement en manque de force), cette circulation de la force entre sorciers et victimes n'est autre qu'une lutte à mort, lutte à mort dont sont du

---

(26) J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*. Paris 1977.

(27) Jeanne Favret-Saada, *op. cit.* p. 105.

(28) » » » , *op. cit.* p. 139.

reste conscients les gens du bocage pris dans ce réseau. Un désorceleur a ainsi déclaré à l'ethnologue : « On dit qu'ils sont sauvages en Afrique, mais plus sauvages que nous, est-ce que vous en connaissez, vous qu'avez tant lu ? Ici, on est tout de suite pris à mort ; la mort on ne connaît que ça chez nous » (29). La sorcellerie existe dans ce cas comme un système implicite (le système des domaines marqués d'un nom et leur attraction réciproque par les sorciers), comme une logique de la lutte à mort par la circulation de la force, logique rigoureuse et cohérente : « la mort, conçue comme le résultat final d'une attraction par le vide, constitue le principe actif qui seul, fait circuler la force » (30). C'est seulement en entrant dans cette logique que l'ethnologue a pu la reconstituer.

Pour conclure, je m'interrogerai sur le « croire ». L'historien étudiant la sorcellerie constate un « croire » et pourtant sa démarche (comme celle de l'ethnologue) est de mettre ce « croire » entre parenthèses ou plus fréquemment encore de ne pas partager ce « croire ». Quel est alors le statut de ce « croire », pourquoi n'est-il pas partagé ? J'utilise pour tenter de comprendre cela les réflexions de Michael Polanyi, il constate d'abord que « nos croyances formellement déclarées peuvent être tenues pour vraies en dernier ressort seulement à cause de notre acceptation logiquement antérieure d'une série particulière de termes, à partir desquels toutes nos références à la réalité sont construites » (31). Il évoque ainsi la manière dont les Azandé considèrent l'oracle du poison : pour eux, en administrant une dose de poison à un poulet et en posant en même temps une question à l'oracle (est-ce un tel le sorcier ?), la mort ou la survie du poulet décide si c'est oui ou non ; or la dose de poison est délivrée absolument au hasard à des poulets de n'importe quelle taille, ce qui fait que les réponses de l'oracle peuvent être contradictoires. Evans-Pritchard, demandant aux Azandé comment ils interprètent cela, constate qu'ils ne sont pas embarrassés et évoquent d'autres notions mystiques pour expliquer la défaillance d'une première notion mystique. Quelles sont les bases sur lesquelles repose la stabilité du système de croyances des Azandé : 1) la circularité du système, une contradiction se résout à l'intérieur du système en faisant appel à d'autres éléments du même système. Cette circularité de la théorie de l'univers incorporé dans n'importe quel langage est vérifiable de manière élémentaire dans le principe d'un dictionnaire, mais cette circularité existe aussi dans l'axiomatisation des mathématiques. Le système déductif fondé sur des axiomes permet les démonstrations, mais en fait la répartition des formules mathématiques en axiomes et en théorèmes est conventionnelle, on peut remplacer les axiomes par des théorèmes et prouver les axiomes à partir des théorèmes, ça ne fait même que renforcer la solidité du système.

---

(29) Jeanne Favret-Saada, *op. cit.* 12.

(30) » » » , *op. cit.* p. 269.

(31) Michael Polanyi, *The Stability of Scientific Theories against Experience dans Witchcraft and Sorcery* p. 332.

2) l'expansion automatique du cercle du système de croyances selon une structure épicyclique, tout élément nouveau est phagocyté par la théorie qui s'étend, s'élargit en l'intégrant dans son champ. 3) un principe d'ignorance sélective : tout ce qui est trop étranger à notre système est ignoré et aucun concept autre ne peut se développer à partir de preuves qui contrediraient le système. William James : «Nous ne ressentons ni curiosité ni intérêt concernant des choses tellement éloignées de nous que nous n'avons pas de concepts auxquels les référer ou d'étalons pour les mesurer» (32). Or ces trois principes régissent aussi bien le système de croyances des Azandé que les théories scientifiques : le processus de sélection des faits est le même. Cela conduit à penser que les philosophes qui parlaient de la cohérence comme critère de vérité n'atteignaient en réalité qu'un critère de stabilité. Michael Polanyi peut conclure : «Il n'existe aucun principe de doute dont l'opération découvrira pour nous lequel de deux systèmes de croyances implicite est vrai -excepté dans le sens que nous admettrons une preuve décisive contre l'un que nous ne croyons pas vrai et non pas contre l'autre. Une fois de plus, le fait d'admettre le doute se révèle être aussi clairement un acte de croyance (belief) que le fait de ne pas admettre le doute» (33).

---

(32) Cité par Michael Polanyi.

(33) M. Polanyi, *op. cit.* p. 340.

Noël Gueunier me suggère une remarque sur le rapport entre un système de croyances étudié, observé et le système de croyances de l'observateur. En ethnologie religieuse, dans la période récente on constate une tendance de l'ethnologue à partager de plus en plus les croyances qu'il étudie dans la mesure où l'ethnologue du reste appartient de plus en plus à la société qu'il étudie, en partage les valeurs. Ceci se fait en réaction contre l'ethnologie européo-centriste qui disait : voyez comme ces gens sont sauvages, leurs croyances sont tellement absurdes et naïves. Au contraire l'histoire religieuse en Europe a depuis toujours été pratiquée par des religieux, des ecclésiastiques ou des historiens qui partageaient la foi ou les valeurs de la religion étudiée (à moins qu'ils ne se situent dans une sphère religieuse concurrente mais religieuse tout de même : historiens protestants du christianisme). Or des voix s'élèvent aujourd'hui pour estimer qu'il ne faut pas y croire pour faire une bonne histoire religieuse : démarche inverse de celle de l'ethnologie religieuse mais les deux démarches se croisent sur la reconnaissance du problème du «croire».