

Les Cahiers
du CRH

Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

18-19 | 1997

Inventaire des archives de Robert Mandrou

La sorcellerie ou les vertus de la discorde en histoire. Réception et influence de Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle

Sophie Houdard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2565>

DOI : 10.4000/ccrh.2565

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 octobre 1997

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Sophie Houdard, « La sorcellerie ou les vertus de la discorde en histoire. Réception et influence de Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 18-19 | 1997, mis en ligne le 20 février 2009, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2565> ; DOI : 10.4000/ccrh.2565

Ce document a été généré automatiquement le 6 mai 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

La sorcellerie ou les vertus de la discorde en histoire. Réception et influence de Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle

Sophie Houdard

« Prétendre isoler une histoire psychologique est une entreprise sans grand espoir : l'histoire des mentalités est, à tout instant, partie inséparable d'une histoire totale, conçue non pas comme le rêve idéal et romantique d'un Michelet, mais comme une exigence méthodologique présente à chaque moment de la recherche. »

Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne, 1500-1640*.

- 1 1968 : Robert Mandrou fait paraître chez Plon¹ *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle, analyse de psychologie historique*, sous le patronage de Lucien Febvre ou plutôt le legs, puisque, comme l'indique l'introduction, il s'agit de poursuivre la réflexion du fondateur de l'école des *Annales*, interrompue « au soir de sa vie »², mais résumée dans un article devenu célèbre³ dont le gros ouvrage de R. Mandrou se dit être « tout entier sorti » (p. 13). Exécuteur testamentaire parmi bien d'autres, il revient cependant à R. Mandrou d'avoir arrondi avec son livre ce « territoire de l'historien », alors dans la pleine expansion des conquêtes de la « nouvelle histoire », débarrassé de « l'horizon borné de l'histoire positiviste épuisée »⁴. La sorcellerie, la possession, les procès, le sabbat, comme avec d'autres la peur, la folie, la fête ou encore la femme, entraient ainsi de plein droit dans une histoire conquérante, mais résolument hostile à tout impérialisme, à l'écoute des oubliés du discours historique et de ses marges.
- 2 Robert Mandrou ouvrait aussi un nouveau chantier à ces « conjonctures mentales » qu'il avait déjà abordées, cherchant à « cadrer » le climat mental et ses crises dont la

Renaissance et l'Âge classique lui offraient de quoi tester la complexe « dialectique qui s'insinue entre les structures à évolution lente et les climats conjoncturels » propices à l'explosion des crises⁵. Il s'agit cette fois, comme il l'expose dans son introduction, de comprendre comment et pourquoi « les juges, qui, pendant des siècles acceptèrent la sorcellerie, condamnèrent des milliers de malheureux au bûcher, décidèrent [-ils] au XVII^e siècle de renoncer et cessèrent de poursuivre ceux qui passaient pour s'être vendus au Diable [?] » (p. 13).

- 3 La question n'est pas sans rappeler celle que s'était posée quelques années avant lui H. R. Trevor-Roper à propos de la *witch-craze*, l'épidémie de sorcellerie des années 1560-1650, devenue dès ce moment l'une des notions clés des études sur la démonologie⁶ : l'historien anglais se demandait en effet, dans la lignée encore de Lucien Febvre, comment l'époque de Bacon, de Montaigne et de Descartes avait pu édifier la doctrine démonologique, comment les ténèbres avaient pu obscurcir le ciel de la Renaissance au point de rendre caduque l'idée héritée du XIX^e siècle d'une lente émergence du progrès et de la raison. Trevor-Roper fournit deux explications : l'une de type géo-social, l'autre de type politique. La première consista à repérer les zones montagneuses où s'étaient réfugiées, à la fin du Moyen Âge, les hérésies, pour devenir de véritables foyers de dissidence ; la deuxième expliqua comment l'Église catholique, par l'intermédiaire des dominicains, entreprit leur diabolisation. La *witch-craze* serait due à un « système » doctrinal et répressif, fruit d'une élaboration consciente, politique – d'ailleurs comparée à la fabrication du *Protocole des Sages de Sion* à la fin du XIX^e siècle – entée sur des croyances magiques archaïques et forgée, à partir de l'aristotélisme scolastique dominant, pour servir les besoins de la croisade catholique et sa politique d'Église hégémonique. Instrument de propagande et de répression, la sorcellerie aurait été un « modèle universel », un « *datum* de la vie européenne »⁷.
- 4 Robert Mandrou s'intéressa moins à cette épidémie de sorcellerie⁸ et à son élaboration doctrinale que, sur son autre versant, à l'abandon des poursuites, c'est-à-dire encore à « la dislocation d'une structure mentale » (p. 14) partagée au départ par les juges et les accusés, structure consensuelle (p. 75), traditionnelle (p. 76), véritable vulgate manichéiste qui offrait de la vie terrestre l'image d'un combat sans répit entre le Diable et Dieu. Du terreau commun de cette croyance généralisée, l'historien observe, en explorant « la conscience judiciaire au XVII^e siècle » (p. 16), la lente et chaotique émergence d'une mutation qui a pour agents les représentants de la haute magistrature. Le sous-titre de l'ouvrage annonce clairement son objet, quant à lui difficile à cerner, la *psychologie collective* des juges peu à peu « convertis » (p. 539), d'abord au parlement de Paris, puis en province, à « une vision plus raisonnée de l'existence » (p. 540), sans Dieu ni Diable, inspiratrice de cette élite intellectuelle, devenue prudente, raisonnable, assumant peu à peu dans sa pratique les exigences d'un corps social « homogène » (p. 540) : « Lenteurs, incertitudes, hésitations et résistances témoignent non pas tant sur les préjugés et les ignorances de la haute magistrature, écrit R. Mandrou, que sur ses exigences intellectuelles : établir deux parts dans leur existence et continuer à juger sorciers et sorcières selon les arrêts antérieurs, sans discussion, les parlementaires n'ont pu le faire : les Parisiens en premier lieu ; les provinciaux plus tard » (p. 550). Eclairant minutieusement les grandes affaires de possession (d'abord celle de Marthe Brossier en 1599, puis celles d'Aix, de Loudun et de Louviers), Robert Mandrou montre comment les juges parisiens, premiers moteurs et mobilisateurs d'une nouvelle conscience rationnelle, sont bientôt relayés par les médecins. Soutenus par une opinion urbaine déniaisée, leurs

efforts conjoints ou parallèles auraient réparti autrement le naturel et le surnaturel, de manière à rendre aux hommes et à la nature leur autonomie, puisqu'ils les délivraient « des structures mentales invétérées, constitutives des visions du monde héritées d'un lointain passé et reconnues par certains groupes, voire par la société tout entière » (p. 560).

- 5 Avec cette élite, la raison laïque et monarchique l'emportait selon lui sur l'argument métaphysique ; la « générosité » sur la peur, la « sérénité » des milieux éclairés chassant lentement, mais sans plus trembler, les frayeurs diaboliques (p. 562).
- 6 Ce premier voyage dans l'immense littérature diabolique fournit une très riche bibliographie d'imprimés, mais aussi de libelles et traités anonymes (345 titres indiqués, sans compter les sources manuscrites), véritable gisement qui saura éveiller la curiosité des chercheurs dans ce domaine. Deux éditions récentes témoignent de leur exploitation : l'ouvrage de Jean de Nynauld, *De la Lycanthropie, transformation et extase de sorciers, 1615*⁹, cité dans la bibliographie et évoqué par Robert Mandrou parmi les premières contestations du milieu médical, permet de mieux saisir la complexité et l'acuité du débat philosophique, théologique et médical qui entoure, au début du XVII^e siècle, la question de la transformation en loup, c'est-à-dire la possible séparation de l'âme et du corps. Eclairé dans son contexte (établissement des sources, savoirs théologique, médical et démonologique), le livre de Nynauld offre l'occasion de mesurer les emprunts d'un jeune médecin, qui sont autant de témoignages précis des sollicitations d'un esprit de son temps, que des moyens d'observer le fonctionnement des arguments d'une autorité qui reprend à son compte les instruments contestés dans un *patchwork* fort utile pour comprendre quelque chose à la rhétorique de la controverse¹⁰. La teneur de ces informations livresques et judiciaires éclaire enfin avec plus de précision la place du discours médical à l'intérieur de ce type de débat où Jean Bodin, Jean Wier et Claudius Cœlestinus sont sans cesse évoqués, voire mis au pillage.
- 7 Plus récemment encore, le même groupe de recherches a publié la totalité du texte manuscrit du procès des sorciers du chariot de Marlou conservé au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France¹¹. Mentionné par Robert Mandrou, ce procès avait été plusieurs fois lu et annoté sans jamais avoir donné lieu à une édition complète, assortie du plumitif du parlement de Paris, et étoffée de l'ensemble des renseignements susceptibles d'éclaircir une affaire où sont liées possession et sorcellerie. Loin d'abonder d'ailleurs dans le sens de la thèse de Mandrou sur la mansuétude des juges parisiens (qui, dans le cas présent, confirmèrent la sentence de mort rendue par les juges subalternes contre les deux des accusés qui avaient appelé), ce procès constitue un document fort utile puisqu'il permet de lire la totalité des dépositions, de suivre les stratégies suivies par ceux qui interrogent et ceux qui dénoncent ou doivent répondre d'accusations de sorcellerie. La reconstitution de l'entourage familial et communautaire offre enfin un terrain tout à fait exceptionnel aux analyses suggérées par les historiens des sciences sociales. Ces deux éditions confirment l'apport de la bibliographie de Robert Mandrou ; elles font surtout voir qu'à partir des sources qu'il a indiquées devait s'ouvrir une série de chantiers que les seules réponses de celui qui les avait dénichées ne suffisait pas entièrement à expliquer.
- 8 *Sorciers et magistrats en France au XVII^e siècle* a ouvert ainsi très vite un espace de recherche polémique où devait se dessiner la configuration des études portant sur la sorcellerie pendant les vingt années suivantes. Le travail de Robert Mandrou est toujours un ouvrage de référence, comme le montrent ces travaux très récents, mais ce qui paraît le plus

remarquable aujourd'hui c'est sans doute qu'il a été l'occasion de débats extrêmement vigoureux entre les historiens, dont les sciences humaines profiteront. En ce sens, *Magistrats et sorciers* est un ouvrage fondamental qui marque les « vingt glorieuses » de la sorcellerie et des sciences humaines : sa première édition en 1968, sa réédition en 1980, suscitent à chaque fois des affrontements qui obligent les chercheurs à débattre de leurs méthodes, à définir leurs objets, à éviter cette prudence académique que la « crise » contemporaine de l'histoire ne cesse de fustiger sans parvenir, semble-t-il, à la briser.

- 9 La réception de l'essai de Robert Mandrou, l'immense production d'ouvrages sur la sorcellerie dans les années qui suivirent, attestent la vitalité passée de l'historiographie. Ils attestent surtout la vigueur présente de leur objet, la sorcellerie, qui, malgré la torpeur des débats en cours, malgré la guerre de tranchées ou de gangs que se livrent aujourd'hui les « paradigmes » et les « tournants »¹², se profile encore, selon la belle expression de Carlo Ginzburg à propos du sabbat des sorciers, comme « un objet limite, qui force les historiens à repenser d'une façon radicale soit les contraintes, soit les richesses potentielles de leur métier »¹³. Avec R. Mandrou apparaît un objet problématique, conflictuel, dérangeant pour les disciplines, leurs méthodes, leurs habitudes et leurs artisans sommés de s'expliquer, dans le double sens de cette expression. Grâce à la sorcellerie – et sans doute grâce à Mandrou – s'offre ainsi l'occasion de penser et de contester. C'est cet hommage, qui n'est pas mince, qu'il faut lui rendre.
- 10 Le premier à s'installer dans le champ salutaire de la controverse fut Michel de Certeau dans un article paru en 1969 et retravaillé en 1973 dans son ouvrage, *L'Absent de l'histoire*¹⁴. La critique ouverte par Michel de Certeau se fait sur plusieurs fronts que l'on doit rapidement évoquer parce qu'elle engage le champ des réflexions à venir sur la sorcellerie et sans doute, plus largement, sur l'histoire religieuse de l'Époque moderne et de l'Âge classique : en choisissant de se placer du côté de la lumière de la justice (et non du côté nocturne des faits de sorcellerie), R. Mandrou a pris le risque de répéter l'enfermement réel ou symbolique dont les accusés ont été les victimes et dont l'archive est le témoignage. Aucune « différence externe », que l'étude des dépositions aurait permis d'entendre, ne vient corroborer ou infirmer le point de vue unique des magistrats¹⁵. Vue du côté des clercs, la sorcellerie telle que l'analyse R. Mandrou participe d'une erreur de focale que la nouvelle histoire s'efforce au contraire de réparer. C'est cette même attitude élitiste que lui reproche également Jeanne Favret-Saada dans un article au titre éloquent, « Sorcières et Lumières », où elle évoque le double échec de Michelet – qui prête au peuple son propre discours et tombe dans le piège de la mythographie inspirée – et de Mandrou, en sociologue empiriste, empêtré dans le document d'archives, trop soucieux de vérifications, finalement historien d'une collectivité de « savants » et de « puissants »¹⁶.
- 11 Cette première critique nous ramène à ces nouveaux objets que l'historiographie des années 1960 et 1970 devait chercher dans les formes les plus diverses de l'altérité et dont les « absents » de l'histoire (sorciers, mystiques ou fous) seraient les témoins ; à ces nouvelles pratiques de l'histoire appelée à débusquer des « traces », enquêter sur ses « régions frontières », confrontant ses opérations au manque, au silence, rendue sensible désormais aux coupures que l'autre introduit dans le « même », productrices d'événements d'un autre type que celui offert jusqu'alors par les rationalisations acquises. Évocations désormais presque légendaires du grand « tricorne sorcier » de Michel Serres, « voies triviales »¹⁷ alors, où se croisaient Marx, Freud et Lévi-Strauss.

- 12 Michel de Certeau note ensuite que l'analyse de psychologie historique de R. Mandrou comporte des erreurs de méthode funestes. En effet, il s'agirait moins de concevoir, au nom d'un psychologisme global et finalement trop sommaire, voire « scientiste »¹⁸, la remise en cause de toute une mentalité, que d'envisager un effet de mutation tel que les magistrats « entérinent ce que d'abord ils combattaient, à savoir un malaise religieux et culturel, mais en lui fournissant une rationalisation acceptable et désormais non religieuse »¹⁹. Il s'agirait donc moins d'opposer massivement l'élite au populaire (ou à l'ignorant), que d'étudier comment une inquiétude, dite dans le vocabulaire diabolique, cesse d'être acceptable, cesse d'être *pensable*. C'est d'ailleurs cette dernière notion que reprendra M. de Certeau dans son livre *L'Écriture de l'histoire* quand il envisagera une archéologie de l'histoire religieuse au XVII^e siècle²⁰. L'étude de psychologie mentale conduite par R. Mandrou élabore le tableau d'un groupe professionnel, sur une vaste surface et sur la longue durée, elle induit de l'étude d'un secteur l'extension à une globalité, et le risque est grand, comme le note de Certeau, de généraliser pour toute l'élite, voire d'étendre l'analyse à d'autres configurations (économiques, sociales). Le risque est grand aussi de bâtir des oppositions sommaires et finalement invalides entre les *élites* et le *peuple*. Aussi, selon M. de Certeau, serait-il plus pertinent de voir comment une organisation de type religieux passe à un autre type de configuration (éthique politique, par exemple), comment les mutations touchent aux structures et finalement au « croyable », travail que lui-même a déjà conduit en éditant la *Correspondance* de Jean-Joseph Surin et qu'il poursuivra dans son étude de la possession de Loudun. Il s'agirait enfin, pour ce qui concerne le groupe même des magistrats, non de saisir à partir des arrêts juridiques « l'expression collective de leurs convictions », comme l'annonce R. Mandrou, mais de problématiser cette globalité et l'utilisation du procès comme instrument de différenciation, de manière à envisager des clivages à l'intérieur non seulement de la profession, mais des individus eux-mêmes. Le XVII^e siècle offrant le tableau de ruptures, bien sûr, mais surtout de connexions différentes entre le public et le privé, entre un cadre privé (religieux) de croyances et un nouvel ordre public (politique, étatique) des pratiques sociales. Ce type d'analyse permettrait également de concevoir autrement le « retard » de la province sur Paris et les connivences ou les différences entre les corps professionnels, perceptibles dans les débats et révélateurs des conflits de pouvoir qui sont en jeu.
- 13 Michel de Certeau ne cessera de poursuivre cette voie, sensible au fait que l'historien ne doit jamais renoncer à la faille qu'introduit l'événement, à la particularité qui échappe à l'historien, grand maître des séries et des régularités : la sorcellerie – et, d'une manière voisine, le discours mystique – témoigne d'une inquiétude, d'une menace sans langage propre, au sens où elle parle, à rebours, le langage de ce qu'elle conteste. « Limite du pensable » chez de Certeau, « objet limite » plus tard chez Ginzburg, la sorcellerie appelait une histoire des différences et une histoire différente.
- 14 C'est avec l'école anglo-saxonne d'anthropologie sociale que commencèrent réellement de nouvelles enquêtes dans le domaine de la sorcellerie européenne. Le mot même d'enquête pour désigner les travaux des historiens des sciences sociales rend compte d'une attitude critique qui s'installe délibérément à rebours de celle choisie par Robert Mandrou, puisqu'il s'agit alors de dépouiller les sources judiciaires pour mettre au jour le quotidien des dénonciations et des procès en replaçant les affaires dans leur environnement social. Les recherches menées par A. Macfarlane sur l'Angleterre, H. C. E. Midelfort sur l'Allemagne du Sud, de K. Thomas et de N. Cohn²¹ ont mis en évidence le

dossier anthropologique de la sorcellerie, soulignant le passage de la plainte, de la rumeur de sorcellerie, c'est-à-dire d'une crise privée, à un récit public et institutionnel.

- 15 Il revient à A. Macfarlane et à K. Thomas d'avoir parcouru les premiers le trajet d'une violence souvent fort ancienne qui émerge de la mémoire individuelle après de longues années (parfois une génération) dans une expression non plus singulière, mais durcie dans le discours juridique et relayée par l'appareil judiciaire. Ces travaux n'envisagent donc pas l'affaire de sorcellerie comme l'effet d'une psychose ou l'obsession de « fantasmes sataniques »²², mais davantage comme le symptôme d'une insatisfaction profonde des communautés villageoises ou d'une partie d'entre elles devant d'autres formes de transactions légales (comme la mise au ban ou des formes de mise à l'amende) directement gérées jusque-là par la communauté. À la maîtrise privée des conflits se substitue une violence publique différée et, par l'effet des dénonciations multiples, beaucoup plus coûteuse (symboliquement et réellement) pour la communauté, c'est-à-dire encore difficile à comprendre et à expliquer. Le procès de sorcellerie pourrait donc être une forme lourde de gestion des problèmes et des épisodes de violence qu'une communauté déjà largement fissurée ne peut plus régler de manière sinon harmonieuse, du moins à moindres frais. Ainsi, la plupart des accusés relevés dans ces ouvrages font voir qu'ils ont très souvent été « victimes » d'un refus ou d'une exclusion par le village avant d'avoir été désignés comme sorciers. Or, ne pas donner à manger, ne pas faire l'aumône, refuser d'inviter à une noce constituent autant d'infractions à l'harmonie sociale dans une société qui repose, au XVII^e siècle encore, sur une éthique du bon voisinage et de la solidarité communautaire. Perçus par ceux qui en sont les auteurs comme une faute grave, ces refus entraînent nécessairement une réponse qui s'exprime le plus souvent sous la forme traditionnelle de la malédiction : du soupçon préalable au rejet et à la malédiction s'enclenchent les étapes de la dénonciation et du procès. C'est seulement par la lecture précise des sources judiciaires et l'attention au détail des interrogatoires, aux ragots et aux griefs anciens que peut apparaître la motivation non érudite de la sorcellerie. L'édition du procès du carroi de Marlou déjà citée confirme d'ailleurs l'intérêt des enquêtes anthropologiques et l'apport de leurs résultats en ce domaine. L'ouvrage très récent de J.-Cl. Diedler sur les formes de violence (officialisée et conjoncturelle ou spontanée) dans la région de Saint-Didier permet, là encore, d'envisager les cas selon l'éloignement du groupe d'origine, depuis le couple ou la famille, producteurs d'une violence *endogène*, aux groupes distants de quelques kilomètres exprimant une violence *écogène* qui s'exerce au sein de la communauté, jusqu'au cadre des juridictions, au-delà d'une vingtaine de kilomètres, à l'horizon des marchés et des foires. À ce niveau supérieur, les contraintes exercées par les instances étatiques ou ecclésiastiques seront dites *exogènes*. Ces trois cercles analysés en fonction des déplacements des individus et des transformations politiques ou économiques (changement des itinéraires de déplacement, ruptures communautaires avec l'émergence de familles ou de groupes sociaux riches, etc.) confortent certaines hypothèses et permettent de relativiser l'influence univoque d'une justice venue d'en haut.
- 16 Dans la lignée des travaux cités plus haut, J.-Cl. Diedler repère, en effet, comment la réputation de sorcellerie se met en place à la suite d'une accumulation de « déboires relationnels », comme cette femme peu à peu marginalisée par la communauté villageoise dont elle ne respecte plus ni les rythmes quotidiens, ni les tâches, ni même les habitudes exigées dans les moments difficiles, comme l'accouchement d'une voisine par exemple²³. Si le savoir populaire ancestral sert d'instrument à l'accusation, l'ouvrage montre aussi

comment la dénonciation *écogène* répond, à partir de 1580, à une volonté d'élimination systématique de la part de clans rivaux, les archives montrant comment les témoins à charge se portent toujours acquéreurs des biens des condamnés, et agissent à des fins économiques personnelles, calculées. Loin de plaider pour la dislocation d'une structure mentale dans le groupe éclairé des juges, le livre de J.-Cl. Diedler se révèle particulièrement intéressant à propos du juge Nicolas Rémy, célèbre chasseur de sorciers en Lorraine : si le juge nancéen édulcore souvent les sentences locales, c'est que le pouvoir central a de plus en plus un rôle de régulation pour éviter que la délation ne se répande hors de tout contrôle et ne frappe, comme elle le fait de plus en plus souvent pour des motifs économiques, « ces bons laboureurs et pères de famille » que le duc et ses partisans entendent bien préserver de toute entreprise d'élimination systématique²⁴.

- 17 Ce type d'études s'est multiplié depuis les années 1970 : les *Cahiers lausannois d'histoire médiévale*²⁵ permettent d'affiner les données de la sorcellerie en évitant, grâce au détail des procès, certaines globalisations hâtives. En Italie, l'éditeur Longo à Ravenne a ouvert une collection « Mondo popolare » qui donne, pour la culture romagnole, des précisions locales qui ne peuvent qu'enrichir le dossier complexe des relations entre culture savante et culture populaire dans le domaine de la magie et de la démonologie²⁶
- 18 1980 : deuxième édition de *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*. Le temps était venu pour les sorciers de faire l'objet de travaux autres : la presse de l'époque accueille avec enthousiasme cette réédition d'un « Mandrou toujours actuel »²⁷, mais applaudit déjà *Les Batailles nocturnes* et *Le Fromage et les vers*²⁸ d'un historien italien que la France découvre à peine, Carlo Ginzburg. L'arrivée de C. Ginzburg produisit un choc dans le monde des chercheurs de diables : l'historien italien affirmait, procès en main, que « le sabbat n'est pas une projection inventée par les Inquisiteurs ! »²⁹, mais qu'il est un phénomène culturel, une « formation de compromis », à la fois réel et projeté. Le cas des *benandanti* comme celui du meunier frioulan Domenico Scandella dit Menocchio lui permettent de reconstruire un fragment de ce qu'on appelle, pas toujours heureusement, la culture populaire : « Les confessions de Menocchio, le meunier frioulan qui est le protagoniste de ce livre, constituent par certains côtés un cas analogue à celui des *benandanti*. Ici encore, le caractère irréductible à des schémas connus de certains discours de Menocchio fait entrevoir une couche encore insondée de croyances populaires et d'obscur mythologies paysannes »³⁰. C. Ginzburg désenclavait l'archive, entendant pour la première fois un reste, quelque chose d'une ritualité populaire, avant son assimilation au sabbat par les autorités juridiques. Héritière de l'anthropologie culturelle, la discussion était à nouveau ouverte sur le rapport entre la culture des classes dominantes et celle des classes subalternes et avec cette discussion, celle des sources : la sorcellerie disait quelque chose et pas seulement le lourd travail d'acculturation produit par les dominants, ni les survivances d'une mentalité remplacée par l'éveil des élites au règne de la raison.
- 19 Si la sorcellerie fait son entrée officielle dans l'historiographie contemporaine française grâce à R. Mandrou, elle n'est plus la même après C. Ginzburg. Certes l'anthropologie s'est, depuis les années 1970, largement emparée de la sorcellerie et Ginzburg reconnaît le mérite de ces enquêtes. Personne, cependant, n'avait sans doute dépassé le fonctionnalisme anthropologique ou le psychologisme sommaire pour se saisir, à l'intérieur du feuilleté des témoignages juridiques, d'une couche profonde de mythes paysans. Carlo Ginzburg reviendra plusieurs fois sur ces questions, à la fois dans l'un des essais programmant et concernant sa méthode et dans l'introduction de sa *Storia notturna*,

une *decifrazione del sabba* (au titre français moins heureux : *Le Sabbat des sorcières*)³¹, publié à la fin des années 1980.

- 20 L'historien italien procède à ce qu'il faut bien appeler une relecture originale de la sorcellerie, qu'il conçoit comme une formation culturelle organisée autour d'une croyance dans un complot (qui touchera les lépreux d'abord, puis les juifs, et enfin les sorciers vers 1321) dont il retrouve la trace de la répression aux alentours de 1375 dans les Alpes occidentales. Cette localisation a une grande importance puisque, si les Alpes occidentales furent le berceau de la sorcellerie diabolique, elles conservèrent également de vieilles croyances chamaniques. Le sabbat n'est plus le précipité de thèmes attestés dans la propagande anti-hérétique (N. Cohn), ni seulement la création érudite des juges, mais une mesure de compromis entre la culture des clercs et la culture folklorique, le témoignage de croyances chamaniques persistantes dans l'Europe médiévale, d'origine extrêmement vaste, que les clercs ne purent ou ne voulurent comprendre et camouflèrent sous le schéma réducteur du sabbat. Carlo Ginzburg entraîne ses lecteurs dans un parcours vertigineux dans le temps, dans les steppes du nord de la mer Noire et les sources écrites ou archéologiques ; il bouleverse les méthodes d'investigation des historiens³², transforme le chercheur en détective, établissant des passerelles entre l'investigation judiciaire et l'histoire, comme il le fera dans un ouvrage lié au procès pour activité terroriste d'A. Sofri³³.
- 21 Le colloque de 1992 sur le sabbat, organisé par une équipe de l'ENS Fontenay – Saint-Cloud³⁴ a montré la vitalité des recherches interdisciplinaires sur la sorcellerie, l'enjeu des questions qu'elle pose encore aux chercheurs des sciences humaines. C. Ginzburg y a plaidé pour une histoire qui sache lire entre les lignes des comptes rendus de procès, contre les tendances du *Linguistic turn* à privilégier (contre les historiens sociaux) l'analyse du discours, l'étude des textes « en tant que monde clos, enfermés en eux-mêmes »³⁵. Sans prétendre intervenir ici dans un débat encore en cours avec les chercheurs américains³⁶ sur le *Linguistic turn*, sans même postuler une filiation légitime, on peut noter que, lors de ce colloque, des études ont montré que l'analyse textuelle, comme celle des représentations, pouvait également enrichir la recherche dans le domaine de la sorcellerie. L'analyse des textes (et pas seulement des juges) des procès³⁷ ne nie pas nécessairement toute valeur référentielle, comme le craint C. Ginzburg, mais envisage les textes comme des réservoirs d'énoncés qui permettent de poser l'existence d'une grammaire (diabolique, religieuse, etc.) contextualisée, sans nier le référent, mais sans non plus postuler trop hâtivement des causalités mentales. L'étude des textes peut ainsi permettre d'accéder à des énoncés collectifs (dans la lignée de ce que l'*Archéologie du savoir* de Michel Foucault avait mis en place), sans préjuger des causes explicatives (là où R. Mandrou avait sans doute péché par globalisation et psychologisme causal hâtifs). Les textes comme les images permettent d'accéder aux mentalités, au sens où ils parlent, font accéder aux sujets individuels, mais aussi à ce qui les traverse, sans qu'ils y disparaissent.
- 22 Tout est, après tout, question d'« échelle », ce qu'indiquait déjà Robert Mandrou dans les quelques lignes placées ici en épigraphe : globalité, histoire totale, contre le reste, l'individuel, le cas particulier ; tout est affaire de proportions et donc d'analogies. La sorcellerie est-elle du côté de la psychologie, de la sensibilité (nécessairement collective) ou du singulier, du populaire, du folklorique (du côté du reste, de la trace), des idées (de tous ou de certains ?) ? déchet d'une culture en entonnoir, rebut d'une acculturation massive ou fragment de vastes croyances ?

- 23 La *micro storia* italienne de Giovanni Levi s'est, depuis une quinzaine d'années, proposé de rendre leur place aux individus, contre le destin collectif auquel l'histoire sociale subsumait l'histoire du particulier, par une méthode qui accepte l'accidentel, reconnaît de l'« exceptionnel normal »³⁸ et suscite le changement d'échelle. Loin des grandes architectures des pères fondateurs des sciences sociales, le travail de Giovanni Levi sur un exorciste piémontais du XVII^e siècle éclaire des stratégies normales à l'intérieur de systèmes normatifs seulement interstitiels, rarement homogènes et jamais cohérents. Ce travail vise à mettre au jour les réactions psychologiques d'un village, dans « un lieu banal », une histoire *sans qualités* en somme, d'un prêtre exorciste « plutôt fruste », mais justement susceptible de nous faire voir « l'imbrication des règles et des comportements »³⁹, et d'apprécier, comme un photographe qui jouerait de la focale, la connexion du quotidien et des lois générales.
- 24 Pour mener à bien son analyse de psychologie historique, Robert Mandrou avait dû « laisser de côté survie et mutations des croyances populaires » (p. 15), il avait dénié l'existence de tout clivage (entre le verdict et la conviction) chez les magistrats qu'il avait étudiés (p. 550) et postulé l'existence d'une démarche collective — véritable « révolution spirituelle » (p. 564) : loin de fermer les pistes, ces refus ou ces scrupules ouvraient la voie à l'archéologie des sciences religieuses, à l'étude des discours (des juges comme des accusés), à celle des croyances, du pensable, de la raison d'État quand elle se confronte à la croyance privée, des archives criminelles⁴⁰. La sorcellerie, objet bizarre, illégitime, dédaigné jusque dans les années 1960, a permis des liens entre des disciplines proches, mais aussi parfois lointaines. Elle offre toujours la possibilité de ces « alliances nouvelles » que Lucien Febvre appelait de ses vœux dans son discours inaugural au Collège de France en 1933. Symbole du décloisonnement de l'histoire, elle fut au cœur de ce pari intellectuel qu'engagèrent en leur temps les *Annales* dans leur ambition de créer une science unitaire du fait social total. Les études les plus récentes montrent encore qu'elle permet des méthodes moins sûres de cette globalisation, moins confiantes, mais toujours au plus près de nouvelles configurations.
- 25 « *Oportet haereses esse* », disait Lucien Febvre, en appelant au régime vivifiant de la « discorde » dans le champ intellectuel : Robert. Mandrou permit cette longue « bagarre » de chercheurs ; la sorcellerie en fut la pomme, souhaitons qu'elle le reste.

NOTES

1. C'est également Plon qui avait fait paraître en 1961 la thèse de doctorat de Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'Âge classique*
2. *Magistrats et sorciers au XVII^e siècle*, Paris, Le Seuil, coll. « L'univers historique », 1980, introduction, p. 13. Toutes les citations concernant cet ouvrage renvoient à cette édition.
3. « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », *Annales ESC*, 1948. Cet article a été réédité dans le recueil publié par la Bibliothèque générale de l'École des hautes études en sciences sociales, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, 1957 (2^e éd., Le Livre de poche, 1983).

4. Expression employée par Fernand Braudel dans sa leçon inaugurale au Collège de France, en 1950. Citée par Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996, p. 115. Robert Mandrou fait partie des historiens qui, dans les années 1960, redéfinissent leur méthode et leurs objets, face aux sciences sociales : voir à ce propos le numéro de la *Revue de l'enseignement supérieur*, n° 44-45, 1969, préparé par ses soins.
5. *Introduction à la France moderne, 1500-1640*, Paris, Albin Michel, 1961 (2^e éd. 1974, p. 343) et, *Les Fugger, propriétaires fonciers en Souabe, 1500-1618, étude de comportements socio-économiques*, Paris, Plon, 1969.
6. H. R. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard (tr. fr.), 1972. Ce recueil est composé d'une série d'articles publiés dans des revues anglaises entre 1953 et 1967.
7. H. R. Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 235.
8. Sauf erreur, il ne me semble pas que Robert Mandrou fasse mention du travail de Trevor-Roper, que peut-être il ne connaît pas au moment où il écrit son livre. Il partagerait, je pense, avec lui la même conception concernant les « restes » de « croyances sataniques éparses » (Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 134), dont ni l'un ni l'autre n'ont décidé de faire leur objet et que d'autres historiens sauront éclairer d'un meilleur jour grâce aux enquêtes de l'anthropologie sociale.
9. Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers, 1615*, édition critique augmentée d'études, par l'équipe « Histoire critique de la sorcellerie », dir. N. Jacques-Chaquin, M. Préaud, Paris, Frénésie éditions, coll. « Diaboliques, les Introuvables », 1990.
10. Voir l'article de Jean Céard.
11. *Les Sorciers du charroi de Marlou. Un procès de sorcellerie en Berry (1582-1583)*, équipe « Histoire critique de la sorcellerie », Grenoble, Jérôme Millon, 1996.
12. Je renvoie sur ce point au chapitre volontairement comique de Gérard Noiriel, *op. cit.*, ch. 4.
13. Carlo Ginzburg, « Les origines du sabbat », dans *Le Sabbat des sorciers, xv^e-xviii^e siècle*, Actes du colloque international, ENS Fontenay – Saint-Cloud (4-7 nov. 1992), dir. Nicole Jacques-Chaquin, Maxime Préaud, Jérôme Millon, 1993, p. 17.
14. Michel de Certeau, « Une mutation culturelle et religieuse : les magistrats devant les sorciers au xvii^e siècle », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. IV, juillet 1969, p. 306-319 ; *L'Absent de l'histoire*, Paris, Repères-Mame, 1973, p. 14-39.
15. *L'Absent de l'histoire*, *op. cit.*, p. 14-15.
16. Jeanne Favret-Saada, « Sorcières et Lumières », *Critique*, avril 1971, p. 351-369. Voir son très beau travail d'enquête ethnologique, *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
17. Michel Serres, « Le tricornet et l'amour sorcier », *Critique* n° 248, 1968, p. 69.
18. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 31.
19. *Ibid.*, p. 14.
20. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, ch. 3 « L'inversion du pensable, l'histoire religieuse du xvii^e siècle ».
21. Allan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London, 1970 ; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971 ; H. C. Erik Midelfort, *Witch-Hunting in Southwestern Germany, 1562-1584*, Stanford (Cal.), 1972 ; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, London, 1975 (tr. fr. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. fantasmies et réalités*, Paris, Payot, 1982).
22. Voir le chapitre premier de l'ouvrage de R. Mandrou, p. 97. Si Mandrou met bien l'accent sur les séries de dénonciations et de la rancune comme motif de celle-ci, il manque un travail sur les conditions socio-économiques qui les favorisent et permettent d'expliquer la publicité des griefs ainsi que l'adéquation entre le substrat « folklorique » et la rationalité juridique.
23. Jean-Claude Diedler, *Démons et sorcières en Lorraine. Le bien et le mal dans les communautés rurales de 1550 à 1660*, Paris, éditions Messene, 1996., p. 45.
24. Jean-Claude Diedler, *op. cit.*, p. 158.

25. Voir, par exemple, Martine Ostorero, « Folâtrer avec les démons. Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448) », *Cahiers lausannois d'histoire médiévale*, 15, Lausanne, 1995.
26. Par exemple, Giuliana Zanelli, *Streghe e società nell'Emilia-Romagna del Cinque-Seicento*, Ravenna, Longo Editore, 1992.
27. Titre d'une manchette du journal *La Croix* daté du 1^{er} nov. 1980.
28. Carlo Ginzburg, *Les Batailles nocturnes, Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVIII^e siècles*, Verdier, 1980 (Champs Flammarion, 1984) ; *Le Fromage et les vers, L'Univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1980 (Paris, Aubier, « Histoires », 1993).
29. Voir l'entretien de Catherine Clément et Carlo Ginzburg dans le journal *Le Matin* du 12 nov. 1980.
30. C. Ginzburg, *Le Fromage et les vers*, op. cit., (1993) p. 15.
31. Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Milano, Einaudi, 1989 (tr. fr. Paris, Gallimard, 1992).
32. Voir le compte rendu de cet ouvrage par J.-M. Sallmann, lecteur-chercheur pourtant expert en croyances chamaniques, mais à moitié convaincu par Ginzburg dans *Annales HSS*, janvier-février 1995, n° 1.
33. Carlo Ginzburg, *Il Giudice e lo Storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*, Milano, Einaudi, 1991.
34. Voir *infra*, note 7.
35. Carlo Ginzburg, « Les origines du sabbat », art. cit., p. 19.
36. Voir l'ouvrage de G. Noiriel déjà cité, ainsi que le numéro de la revue *Autrement* (série « Mutations »), « Passés recomposés, champs et chantiers de l'histoire », n° 150-151, janvier 1995.
37. Je fais référence ici aux travaux du groupe de recherche de l'ENS Fontenay – Saint-cloud (dir. Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud) et à ses récentes publications : outre les Actes du colloque, Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, 1615, Frénésie ed., 1990 ; *Les Sorciers du charroi de Marlou. Un procès de sorcellerie dans le Berry*, Jérôme Millon, 1996. Je renvoie également à mon ouvrage : Sophie Houdard, *Les Sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Le Cerf, 1992.
38. Notion avancée par Edoardo Grendi.
39. Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, tr. fr. 1989.
40. Voir les travaux d'Alfred Soman qui s'inscrivent eux aussi dans le débat concernant le rapport entre les archives judiciaires et la criminalité globale. Son étude de la décriminalisation de la sorcellerie conteste l'idée de la révolution mentale suggérée par Mandrou au profit d'un nouvel ordre juridique, au sortir des guerres de Religion, corollaire de l'établissement de l'État pacificateur et de son « intérêt » aux dépens de l'adhésion confessionnelle. Alfred Soman, « La décriminalisation de la sorcellerie en France », *Annales ESC*, 4, 1985, p. 179-203.