

2m11.2841.5

Université de Montréal

Les origines païennes de la sorcellerie médiévale.
Thèses et contre-thèses de l'historiographie récente

par

Marc Jodoin

Département d'histoire

Facultés des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)

Août 2000

© Marc Jodoin, 2000



2.1482.11708

Université de Montréal

Les origines patentes de la recherche médicale
Thèse et notes-thèses de l'historiographie récente

S
7
U54
2000
N. 016

par
Marc Jobin

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)



Avril 2000
Dr Marc Jobin 2000

PAGE D'IDENTIFICATION DU JURY

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Les origines païennes de la sorcellerie médiévale.
Thèses et contre-thèses de l'historiographie récente

présenté par :

Marc Jodoin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur	:	Serge Lusignan
Directeur de recherche	:	Pierre Boglioni
Membre du jury	:	Claude Sutto

Mémoire accepté le : 16 octobre 2000

Sommaire

Le principal objectif de ce présent mémoire est de présenter, à travers l'historiographie récente, les thèses et contre-thèses des origines païennes de la sorcellerie européenne. Autrement dit, y a-t-il des origines païennes dans la sorcellerie européenne, et où retrouve-t-on ces éléments à travers les thèses et contre-thèses de l'historiographie récente ?

L'examen et la présentation de ces origines païennes seront par conséquent illustrés à travers l'inventaire et l'analyse historiographique de diverses thèses et contre-thèses modernes issues de la deuxième moitié du XIX^e siècle à la fin du XX^e siècle. Le point départ sera constitué par la thèse proposée par Margaret Murray, selon laquelle la sorcière serait l'héritière d'un culte préchrétien. Le point d'arrivée principal sera établi notamment par les travaux de Carlo Ginzburg qui reprendront, d'une certaine manière, le sentier de Murray. Notre analyse visera ainsi à dresser un tableau des différentes problématiques relatif à ce thème et de leur évolution.

Les démarches initiales pour une étude de l'historiographie des origines païennes de la sorcellerie confrontent le chercheur à une série de problématiques. Dans un premier temps, il est important de souligner l'originalité de cette étude historiographique. En effet, il y a très peu d'enquêtes ayant pour sujet les composantes païennes de la sorcellerie médiévale.

Dans un second temps, il nous sera nécessaire de répondre à quelques-unes des interrogations qui permettront de cerner les cadres terminologiques et conceptuels de notre étude. De fait, afin d'éclaircir les expressions et les formules usées dans les délimitations de cette étude, toute une série de questions d'ordre lexicologique

doit être déterminée et précisée : qu'entendons-nous, au sein de notre recherche, par paganisme, survivance, et sorcellerie ?

Pour encadrer cette controverse, nous devons spécifier deux types de sorcellerie. De la sorte, l'objet d'intérêt de notre historiographie, c'est la sorcellerie satanique et la sorcellerie populaire étudiées et présentées par les historiens. En effet, ces deux catégories de sorcellerie peuvent servir de renvoi aux croyances païennes. Il arrive fréquemment que les historiens n'effectuent pas de séparation nette entre ces deux phénomènes tout à fait différents. L'une des causes principales de cette confusion historique, c'est l'utilisation et l'interprétation des sources premières. La difficulté analytique de ces sources premières produira toute une série de points de vue dont nous nous proposerons d'en illustrer les trois courants principaux. D'abord, les rationalistes qui nient la réalité des sorcières sataniques et se concentrent particulièrement sur la manifestation de la répression, la chasse aux sorcières, et l'opresseur. Entre les deux guerres se renouvelle un courant de type «antirationaliste» inspiré par l'anthropologie, le folklore et la sociologie naissantes, celui des romantiques. Ainsi, jusqu'au début des années soixante-dix, nous distinguons deux versions modernes des paradigmes des études sur la sorcellerie ; dès lors, le courant de l'anthropologie, issue des romantiques, s'établira peu à peu dans une analyse originale du phénomène.

Somme toute, il nous sera structurellement plus profitable de dresser notre recherche historiographique suivant les différents courants présentés afin de comprendre l'argumentation de chacun, leurs antécédents, leurs buts, leurs objectifs, ainsi que les méthodes et contre-méthodes d'interprétation dans leurs analyses des origines païennes de la sorcellerie.

Table des matières

SOMMAIRE	iii
TABLE DES MATIÈRES	v
INTRODUCTION	1
1. Méthodologie	1
1.1. Le paganisme	5
1.2. La ou les survivances	6
1.3. La sorcellerie : <i>sorcery</i> vs <i>witchcraft</i>	8
2. Le problème des sources	15
3. Les trois «courants»	19
3.1. Les rationalistes	20
3.2. Les romantiques	22
3.3. Les anthropologues	24
CHAPITRE I	
MARGARET A. MURRAY : LES ORIGINES PAÏENNES DE LA SORCELLERIE	30
1. Les antécédents de Margaret Murray	31
1.1. Jakob Grimm	34
1.2. Jules Michelet	37
1.3. Walter Scott	41
1.4. Charles Godfrey Leland	42
2. La thèse de Margaret Murray	46
3. Les tenants de la thèse de Margaret Murray	62

CHAPITRE II

L'OPPOSITION À LA THÈSE DE MARGARET MURRAY

CRITIQUES ET INDIFFÉRENCES _____	75
1. L'opposition _____	75
1.1. La critique d'Elliot Rose _____	83
1.2. Un cas particulier. Montague Summers _____	87
2. L'indifférence des historiens <i>rationalistes</i> , ou les origines païennes de la sorcellerie, une problématique absente _____	90
2.1. Joseph Hansen et Henri Charles Lea _____	90
2.2. George Lincoln Burr et Rossell Hope Robbins _____	92
2.3. Norman Cohn et Jeffrey B. Russell _____	95
2.3.1. Norman Cohn _____	96
2.3.2. Jeffrey B. Russell _____	101

CHAPITRE III

LES ORIGINES PAÏENNES DE LA SORCELLERIE :

REPRISE DE LA PROBLÉMATIQUE ; LES ÉTUDES PAR CARLO GINZBURG _____	106
1. Les racines païennes du sabbat _____	114
1.1. La déesse nocturne _____	115
1.2. La procession des morts _____	119
1.3. Les combats extatiques _____	121
1.3.1. «Sorcellerie et rituels agraire» des <i>Benandanti</i> _____	123
2. Origines des mythes : les convergences culturelles _____	127
3. Les thèses analogues _____	132
3.1. Julio Caro Baroja _____	132
3.2. La sorcellerie et le chamanisme de l'Europe de l'Est _____	136
4. Critiques de la thèse de Ginzburg _____	143
CONCLUSION _____	149

BIBLIOGRAPHIE	155
1. Sources	155
2. Articles bibliographiques et critiques	155
3. Encyclopédies et dictionnaires	157
4. Monographies	158
5. Articles de périodiques, ou spécialisés	162

«L'histoire ne nous apprend que les historiens : s'ils ont du style, de l'esprit, du talent dans le métier de nous faire croire à des «causes» ou à des «lois» (...) C'est un art : rien de moins, mais rien de plus.»

Paul Valéry (1871-1945)

«... ne sachant m'expliquer sans paroles païennes, je voudrais me taire»

Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*, 1873.

Introduction

Les démarches initiales pour une étude de l'historiographie des origines païennes de la sorcellerie confrontent le chercheur à une série de problématiques. En conséquence, avant même d'aborder notre sujet, il nous est nécessaire de présenter succinctement les divers obstacles méthodologiques qui peuvent entraver une telle entreprise.

1. MÉTHODOLOGIE

Dans un premier temps, il est important de souligner l'originalité de cette étude historiographique. En effet, il y a très peu d'enquêtes ayant pour sujet les composantes païennes de la sorcellerie médiévale. De plus, il n'y a guère d'analyses et d'études spécialisées sur les origines païennes de la sorcellerie européenne de l'époque médiévale et moderne, nonobstant l'immense littérature sur la sorcellerie¹. Cette littérature s'emploie principalement à présenter le

¹ Sur la littérature de la sorcellerie (au niveau des sources ou de l'historiographie), voir *G. K. Horst, *Zauberbibliothek*, Mainz, 1821-26, 6 vols. ; Robert Yves-Plessis, *Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque*, Paris, 1900, préface par Albert De Rochas, Genève, Slatkine Reprints, 1970 ; George Lincoln Burr, «The Literature of Witchcraft», *Papers of the American Historical Association*, vol. IV, pt. 3 (1889-1890), p. 235-266, ainsi que «A Witch-Hunter in the Books-Shops», *The Bibliographers*, I (1902), p. 431-446 ; *George F. Black, «List of Works Relating to Witchcraft in the United States», *Bulletin of the New York Public Library*, 12 (1908), p. 658-675, et **List of Works in the New York Public Library Relating to Witchcraft in Europe*, New York, 1911 ; Roland Villeneuve, «Bibliographie Démoniaque», *Satan. Les Études Carmélitaines*, Desclée De Brouwer, 1948, p. 647-664 ; la bibliographie de 1 140 ouvrages de Rossell Hope Robbins dans son *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, Crown Publishers, Inc., 1959, p. 561-571 ; Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, éd. Du Seuil, 1980 (1968), Introduction. Le problème des sources, 515 titres, p. 13-70 ; H. C. Erik Midelfort, «Recent Witch Hunting Research, Or Where Do We Go from

phénomène de la chasse aux sorcières, d'analyser les causes de la répression et de son déclin, de renseigner sur le contenu des procès ou encore sur les multiples textes démonologiques. La sorcellerie du folklore, de la culture populaire et des mythologies rurales, aux importantes ramifications païennes, demeura un sujet longtemps méprisé, puis négligé, du moins jusque dans les années soixante. Somme toute, peu de sources sûres, donc peu d'enquêtes.

Ce qui génère une telle difficulté c'est de dresser la réalité historique de la sorcellerie. Jeffrey B. Russell écrit : «One of the perennial questions about European witchcraft is whether it existed merely as a concept, a body of beliefs, or whether it existed objectively»². En 1979, Richard Horsley proposait de développer la reconstruction de la réalité païenne de la sorcellerie en établissant les distinctions entre la sorcellerie dite de *théorie officielle (official concept of witchcraft)* et la sorcellerie dite des *réalités populaires (popular realities)* :

The principal difficulty is that, although professional historians of witchcraft are aware that the official concept of witchcraft was a composite theory formulated out of elements originally pagan but transformed by Christian theological and ecclesiastical interests, they

Here ?», *The Papers of the Bibliographical Society of America*, New York, 62 (1968), p. 373-420, du même auteur, *«Witchcraft, Magic and the Occult», dans *Reformation Europe : A Guide to Research*, S. Ozment éd., Saint-Louis, 1982, p. 183-209 ; Donald Nugent, «Witchcraft Studies, 1959-1971 : A Bibliographical Survey», *Journal of Popular Culture*, 5 (hiver 1971), p. 711-725 ; E. William Monter, «The Historiography of European Witchcraft : Progress and Prospects», *The Journal of Interdisciplinary History*, 2, 4 (printemps 1972), p. 435-451 ; et Arnold Van Gennep, *Le folklore français. Bibliographies, questionnaires, provinces et pays* (vol. 5), Paris, Robert Laffont, 1999, chap. Magie et sorcellerie, p. 440-471. (Coll. Bouquins). Et finalement sur internet, l'excellente bibliographie *Witchcraft in Early Modern Europe and America. First version compiled by Jeffrey Merrick, Univ. Wisc. Milwaukee enlarged and amended by Richard M. Golden, Univ. of North Texas. With the editorial assistance of Christopher Koontz, UNT Stephen Stillwell, UNT, and others Published on the Web by Lee Huddleston August, 1996-July, 2000* au site Web <<http://www.hist.unt.edu/witch01.htm>>

N.B : Les références marquées d'un (*) indique des sources non consultées, mais d'un intérêt pertinent pour notre examen. Celles-ci furent suggérées par certaines lectures, ou par leur bref survol.

². Jeffrey Burton Russell, «Witchcraft, European», dans Joseph R. Strayer éd., *Dictionary of the Middle Ages*, New York, Charles Scribner's Sons, 1989, vol. 12, p. 658. Voir aussi l'article de Pierrette Paravy, «Sorcellerie», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Édition du Cerf, 1997, tome II, p. 1452. Sur les divers niveaux de scepticisme interprétatif historique de la sorcellerie européenne, voir Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1972, p. 20-22.

nevertheless fail to distinguish adequately between the official *theory* and the popular *realities*.³

Carlo Ginzburg, en 1984, remarquait pertinemment que, malgré les nombreuses études sur la sorcellerie européenne, l'historien en sait toujours beaucoup plus sur l'attitude, la mentalité et la culture des juges et le phénomène de la chasse aux sorcières, que sur la réalité, les évidences et l'univers des sorciers et des sorcières⁴. De la sorte, peu de sources secondes peuvent formellement répondre à notre interrogation principale : *y-a-t-il des origines païennes dans la sorcellerie européenne*⁵, et où retrouve-t-on ces éléments à travers les thèses et contre-thèses de l'historiographie récente ?

D'autres difficultés nous empêcheront également d'établir un portrait historiographique adéquat de la sorcellerie païenne, à savoir l'exploitation de la langue utilisée. De nombreux traités allemands, suisses, autrichiens, italiens, latins, grecs, ou issus de l'Europe de l'Est seront malheureusement écartés de notre présentation. De ces importantes études sur le sujet, notons particulièrement les deux ouvrages classiques de Joseph Hansen⁶, l'œuvre magistrale de Wilhelm Gottlieb Soldan éditée, revue, corrigée et largement augmentée à de nombreuses

³. Richard A. Horsley, «Who were the witches ? : The social roles of the accused in the European witch trials», *Journal of Interdisciplinary History*, 9 (1979), p. 690.

⁴. Carlo Ginzburg, «The Witches' Sabbat : Popular Cult or Inquisitorial Stereotype ?», dans Steven L. Kaplan, éd., *Understanding Popular Culture : Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin / New York, Monton Publishers, 1984, p. 39.

⁵. Nous parlions auparavant de «sorcellerie médiévale», mais nous avons choisi l'expression «sorcellerie européenne» parce qu'elle répond au plan temporel à une définition plus générale, malgré la précision donnée par J. B. Russell. La sorcellerie spécialement étudiée par les historiens implique un phénomène qui se réduit presque essentiellement à l'époque de la «chasse aux sorcières» (*witchcraze*, *Hexenwahn*) du XV^e au XVIII^e siècle. De fait, l'utilisation de la formule «sorcellerie européenne» implique un phénomène plus large, aux racines antiques, en passant par les diverses transformations médiévales, jusqu'à la coercition contraignante et obsessive de la Renaissance.

⁶. **Zauberwahn, Inquisition, und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Munich et Leipzig, 1900 ; Munich, 1964 ; et l'édition de sources, **Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgungen im Mittelalter*, Bonn, éd. C. Georgi, 1901 ; Hildesheim, Olms, 1963.

reprises⁷, ou encore diverses études fondamentales qui n'ont pas encore été traduites⁸.

Pareillement, le survol historiographique de sources secondaires fut inévitablement limité à un cadre spatio-temporel précis. Pour l'espace, nous avons réduit nos recherches presque essentiellement auprès des historiens et des anthropologues américains ou européens (de l'ouest). Les études issues des pays du Nord ou de l'Est européen n'étant nullement inexistantes, mais beaucoup moins fécondes⁹, difficile d'accès¹⁰, et de langue inexploitable.

⁷. **Geschichte der Hexenprozess aus den Quellen dargestellt*, Stuttgart, 1843 ; 2^e éd., H. L. J. Heppe, Stuttgart, 1880 ; 3^e éd., Max Bauer, München, 1912 ; 4^e éd., Will-Erich Peuckert, Darmstadt, 1967.

⁸. Les nombreux articles espagnols de Julio Caro Baroja ; l'étude de *Giuseppe Bonomo, *La Caccia alla Streghe : La credenza nelle streghe dal secolo XIII al XIX, con particolare riferimento all'Italia*, Palerme, Palumbo, 1959 (1971, 1986) ; le rapport du colloque **Brujología, Congreso de San Sebastian*, Madrid, éd. Seminarios y ediciones, 1975. Quelques textes russes, tels que : *E. Artsikhovskaia, *O koldovstve, porche i klikushestve*, St. Petersburg, 1905 ; N. L. Brodskii, et al. *Russkaia ustnaia slovesnost*, Leningrad, 1924 ; *A. A. Levenstim, *Sueverie i ugolovnoe pravo*, 2^e éd., St. Petersburg, 1899 ; *Vladimir Bayer, *Ugovor s Davlom*, Zagreb, 1953. Toutefois, les traités les plus intéressants sont originaires de l'Europe du nord et de l'Europe de l'est, notamment ceux qui ont trait de près ou de loin à la sorcellerie païenne, le chamanisme et le folklore de l'Europe centrale, voir surtout : *L. V. Cherepnin, «Iz istorii drevne-russkogo koldovtva XVII v.», *Etnografiia*, 2 (1929), p. 86-109 ; *Gustav Henningsen, «Trolddom og hemmelige kunster [Sorcellerie et arts secrets]», Axel Steensberg éd., *Dagligliv i Danmark 1620-1720*, Copenhague, 1969, p. 161-196, 727-731, du même auteur, *«Hekseforfølgelse efter 'hekseprocessernes tid' : Et bidrag til dansk etnohistorie», *Folk og kultur*, 1975, p. 98-151 ; aussi, *Tamás Körner, «Boszorkányszervezetek Magyarországon [L'organisation des sorcières hongroises]», *Ethnographia*, 80 (1969), p. 196-211 ; *Ferenc Schram, *Magyarországi boszorkányperek. 1529-1768*, 1970-82, Budapest, 3 vols. ; Sur les documents des procès de sorcellerie hongrois, *Andor Komáromy, *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*, Budapest, 1910, 4 vols. ; du Suédois *D. Strömbäck, *Sejd*, Lund, 1935 ; et pour la Pologne, *Bohdan Baranowski, *Procesy czarnownic w Polsce*, Łódź, 1952.

⁹. Gábor Klaniczay déclare qu'il y a encore une histoire de la sorcellerie à effectuer pour la Hongrie, la Transylvanie, la Tchécoslovaquie, l'Union Soviétique, la Roumanie et la Croatie, les archives n'ayant pas été explorées depuis la première guerre mondiale : voir Gábor Klaniczay, «Hungary : The Accusations and the Universe of Popular Magic», dans Bengt Ankarloo, et Gustav Henningsen éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 221.

¹⁰. Il s'agit généralement d'articles spécialisés publiés au sein de périodiques originaires de ces mêmes régions : «Au sujet des affaires de sorcellerie dans les autres pays de l'Europe orientale [hormis l'Autriche et la Hongrie], il n'y a que des articles de circonstance et quelques livres qui analysent en détail un petit nombre de procès», Klaniczay, Gábor. «Bûchers tardifs en Europe centrale et orientale», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 216.

Finalement, nous avons concentré nos observations sur les recherches qui furent effectuées à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, jusqu'aux dernières analyses contemporaines.

Dans un second temps, il est nécessaire de répondre à quelques-unes des interrogations qui permettront de cerner les cadres terminologiques et conceptuels de notre étude. De fait, afin d'éclaircir les expressions et les formules usés dans les délimitations de cette étude, toute une série de questions d'ordre lexicologique doit être déterminée et précisée¹¹ : qu'entendons-nous, au sein de notre recherche, par *paganisme*, *survivance*, et *sorcellerie* ?

1. 1. LE PAGANISME

Lorsque nous discouons de *paganisme*, de quel paganisme parlons-nous exactement ?

Pour y répondre, distinguons trois types de «paganismes survivants» (*surviving paganism*) présentés par l'historien Elliot Rose¹² :

- 1) le paganisme conservateur de ceux qui ne furent pas convaincus par les missionnaires, et qui leur est consciemment hostile.
- 2) les jeux du «Premier mai» et autres rites folkloriques ou populaires qui étaient encore en usage à l'époque, mais dont les objectifs païens ont été oubliés, et dont l'absence du conservatisme du premier type, put survivre comme une simple coutume traditionnelle, et non comme une véritable religion.

¹¹. Cet avant-propos sémantique nous a été inspiré par un passage de John Selden (1584-1654) dans *Table Talk*, Londres, Quaritch, 1927, p. 125 : «The reason of a thing is not to be inquired after, till you are sure the thing itself be so. We commonly are at *what's the reason of it* ? before we are sure of the thing».

¹². Elliot Rose, *A Razor for a Goat. A Discourse of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p. 97-98 : «... the conservatism of those who were unconvinced by the missionaries and consciously hostile ; the May-games and such like that were still held, though officially their pagan purpose no longer existed, and which in the absence of the first kind of conservatism would survive only as usage, not as religious usage ; and the customs, such as those of the Yule feast, that were officially Christian though for those who happened to know it they had one been pagan».

3) les traditions, par exemple la Noël, qui sont officiellement (nous préférons officieusement) chrétiennes, hormis pour ceux qui connaissent les origines païennes de celles-ci.

Nous négligerons les diverses ambiguïtés et les controverses, afin de réduire notre terme à une série de croyances, de rites et de mythes préchrétiens¹³ polythéistes et panthéistes, principalement d'origine rurale et paysanne¹⁴, vénérant les dieux antiques et les diverses forces de la nature au sein d'un cadre religieux et magique aux objectifs primordialement pratiques et pragmatiques¹⁵. Dans ce sens, les trois types de paganisme indiqués par E. Rose adhèrent à notre définition selon leur ordre décroissant d'importance dans la thématique d'une sorcellerie aux origines païennes.

1. 2. LA OU LES SURVIVANCES

Par ailleurs, lorsque nous parlons de survivance (s), nous entendons la *persistance*, ou encore la *permanence*, de croyances, mythes et rites païens dans le temps et dans l'espace. Cette permanence est évidemment sujette aux mutations et aux transformations culturelles, économiques et sociales de l'époque et du lieu donnés. Nous devons donc débattre d'une persistance plus souvent *mutagène*, *variée* et en *blocs*, qu'en un tout unique, stable et immuable.

De ce fait, y a-t-il une véritable survivance païenne au sein la sorcellerie européenne ? La question reste encore en suspens chez maints chercheurs, les

¹³. Indépendamment de la culture ; celtique, germanique, nordique, gréco-romaine, la magie de l'Islande, des Lapons ou des peuples de l'Arctique.

¹⁴. Le terme paganisme provient justement du latin *paganus*, qui désigne notamment l'habitant rural d'un hameau (*pagus*). À partir du 1^{er} siècle le terme prit un sens péjoratif, «celui qui reste chez lui», puis, avec les auteurs chrétiens, «celui qui n'est pas un soldat du Christ», dans M. C. Howatson, dir., *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 712 (coll. Bouquins).

¹⁵. Voir l'article de Pierre Riché, «Paganisme», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sous la direction d'André Vauchez, Paris, éd. Du Cerf, 1997, vol. 2, p. 1132-1133 ; M. R. P. Mc Guire, «Pagan», *New Catholic Encyclopedia*, New York, Mc Graw Hill Book Company, 1966, vol. X, p. 862. Aussi, *Jacques Zeiller, *Paganus : Étude de terminologie historique*, Paris, Boccard, 1917.

convictions antinomiques évoquant plus souvent les positions diverses des historiens, qu'un consensus unanime. Elliot Rose soutient l'hypothèse de la *stabilité* et la *continuité* de la sorcellerie païenne à travers le temps :

Her devices [de la sorcière] may have changed from time to time – they certainly vary widely from place to place – but their changes are without thought and without meaning. *She herself has not changed essentially. Witchcraft in this sense shows no development ; it is not an institution that has grown with the growth of the culture that contains it, but a permanent fact with variable manifestations.*¹⁶

Dans un autre sens, l'historien anglais H. R. Trevor-Roper affirme que l'association de la sorcellerie à un système religieux préchrétien continu et permanent, «... is to confuse the scattered fragments of paganism *with the grotesque system into which they are only long afterwards arranged*»¹⁷.

Malgré les oppositions et les divergences doctrinales des historiens sur les origines païennes de la sorcellerie, notre propos sera en outre de tenter d'illustrer un certain accord thématique, soit la thèse de survivances d'anciennes réminiscences païennes au sein des croyances et des pratiques de la sorcellerie européenne au Moyen Âge.

Or, les deux positions historiques que nous venons de présenter illustrent parfaitement l'ambiguïté et la confusion qui règnent depuis longtemps chez les historiens, les anthropologues et les sociologues, ou tous ceux qui se préoccupent de l'objet de la sorcellerie européenne : le problème complexe d'une définition de la sorcellerie.

¹⁶. Rose, *A Razor...*, p. 5. C'est nous qui soulignons.

¹⁷. Hugh R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1969, p. 40. C'est nous qui soulignons.

1. 3. LA SORCELLERIE : *SORCERY VS WITCHCRAFT*

De quelle sorcellerie parle-t-on précisément ?

La définition de la sorcellerie s'inscrit dans une véritable polémique qui fait encore couler beaucoup d'encre. En effet, cet embarras prend déjà ses origines symptomatiques dans la subtile distinction entre *magie* et *religion* (nous pourrions également ajouter le domaine de la *science*¹⁸). Cette différenciation n'est pas toujours évidente. Notamment lorsqu'il y a peu de divergence entre une liturgie ou un rituel religieux par rapport à une action ou une incantation d'ordre magique¹⁹. Le consensus sur une distinction entre la magie et la religion se réduit à la proposition qu'il y a en effet une *distinction*. La magie²⁰ quand à elle peut être sommairement «haute» ou «basse», blanche (théurgie, du grec *theurgia*) ou noire (goétie, du grec *goēteia*), naturelle (relatif à la science) ou démoniaque (relatif à la religion), en fonction de ses moyens et de ses objectifs²¹.

¹⁸. «The difference between science and magic is difficult to define in these periods». (Russell, «Witchcraft...», p. 658). Voir *Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York et Londres, Macmillan and Columbia University Press, 1923-1958, 8 vols.

¹⁹. À savoir, «before the Reformation in England, the Church possessed 'a vast reservoir of magical power, capable of being developed a variety of secular purpose' (p. 45) : for example, saint 'could prophesy the future, control the weather, provide protection against fire and flood... and bring relief to the sick (p. 26)», dans Rossell Hope Robbins, «[review] Keith Thomas. *Religion and the Decline of Magic*», *Renaissance Quarterly*, 26, 1 (1973), p. 71.

²⁰. Voir notamment R. R. Marett, «Magic-Introductory», dans James Hastings éd., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1915, vol. VIII, p. 245-252 ; *Marcel Mauss, *A General Theory of Magic*. Londres, Routledge et Kegan Paul, 1972 ; Hildred Geertz, «An Anthropology of Religion and Magic, I», *The Journal of Interdisciplinary History*, 6, 1 (été 1975), p. 71-89 ; Keith Thomas, «An Anthropology of Religion and Magic, II», *The Journal of Interdisciplinary History*, 6, 1 (été 1975), p. 91-109 ; Rosalie et Murray Wax, «The Magical World View», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1, 2 (avril 1962), p. 179-188 ; Edward Norbeck, «Comment on Murray and Rosalie Wax, the notion of magic», *Curent Anthropology*, 4 (1963), p. 495-518 ; Dorothy Hammond, «Magic : A Problem in Semantics», *American Anthopologist*, 72, 6 (décembre 1970), p. 1349-1356 ; et Russell, *Witchcraft...*, p. 1-26.

²¹. Pour une intéressante étude de la magie au Moyen Âge, voir Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1989. Remarquons que la magie dite naturelle ne fut pas nécessairement condamnée. Les mages (philosophe, humaniste, médecin ou alchimiste) insistaient sur le domaine spirituel, philosophique et scientifique d'une compréhension profonde et subtile des forces occultes de la nature. Rappelons que Marsilio Ficino (1433-1499), Agrippa Von Nettesheim (1486-1535), Paracelse (1493-1541), Giordano Bruno

Quoi qu'il en soit, nous nous entendons pour associer la sorcellerie au sein de la matière religieuse *et* magique, bien qu'en dehors du domaine de la science. Dans ses rites, ses évocations, ses gestes et ses paroles, le phénomène de la sorcellerie implique autant un support religieux (notamment par l'intercession des saints ou même les prières), que des objectifs magiques aux intentions immédiates, pratiques et concrètes (lever un enchantement, soigner une infection). La sorcellerie est également une manifestation conforme à une conception originale, cohérente et indépendante du monde, «la sorcellerie faisant partie d'un système de croyances et de références dont la rationalité fait partie d'une logique d'ensemble d'un système culturel»²².

La réelle controverse se situe autour de la définition spécifique de la sorcellerie, une notion surabondamment employée par les historiens et les anthropologues qui ne font pas toujours la distinction entre la *witchcraft* et la *sorcery*²³. Alan D. J. Macfarlane écrit à ce sujet : «The terms 'witchcraft', 'sorcery', and 'magic' are notoriously difficult to define. There is no consensus of opinion on their meaning, either among present-day historians and anthropologists or among writers living in the sixteenth and seventeenth centuries»²⁴.

Pour encadrer cette controverse, nous devons spécifier deux types de sorcellerie ;

(1548-1600), et John Dee (1527-1608) furent considérés comme de notables praticiens des arts magiques par leurs contemporains.

²². Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1982, p. 213.

²³. Notons que l'Église du Haut Moyen Âge ne fit pas toujours la distinction entre *sorcellerie*, *magie*, *paganisme*, et *superstitions*. Voir A. A. Barb, «The Survival of the Magic Arts», Arnaldo Momigliano, éd., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 100-125, et l'article de Jacques Berlioz, «Superstition (culture folklorique)», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Édition du Cerf, 1997, tome II, p. 1471-1472. Nous utilisons les termes anglais afin de bien différencier les deux types de phénomènes que le vocabulaire français ne peut effectuer.

²⁴. Alan D. J. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, New York et Evanston, Harper & Row Publishers, 1971, p. 3.

1) La sorcellerie des juges, des inquisiteurs, des théologiens, et des démonologues. Il s'agit de la sorcellerie dite de la *théorie officielle*, composée à partir d'éléments païens et folkloriques, mais transformés, développés et accrédités par les intérêts ecclésiastiques, théologiques, et laïques chrétiens en une abominable hérésie imaginaire.

Pour Richard Horsley²⁵, la sorcellerie théorique fut composée à partir des idées traditionnelles ;

- du concept de *maleficium*²⁶,

- de la notion des vols nocturnes aux assemblés (transvections),

ainsi que de la contribution intellectuelle du bas Moyen Âge ;

- de la participation à une secte ou un culte se réunissant périodiquement en sabbats démoniaques afin d'adorer le diable, et de s'engager dans des orgies sexuelles,

- du pacte avec le diable : «On pourrait la considérer d'une façon instrumentale, comme une notion «inventée» par les inquisiteurs dans le cadre de leurs efforts d'épuration religieuse»²⁷.

- d'une fusion avec la notion d'hérésie. Cette sorcellerie hérétique satanique fut particulièrement circonscrite dans l'Europe occidentale du XV^e-XVIII^e siècles²⁸.

Les termes anglais *witchcraft*, allemand *Hexerei*, et italien *stregoneria* seront principalement utilisés par les chercheurs afin d'indiquer ce type de sorcellerie.

²⁵. Horsley, «Who were the witches ?...», p. 690.

²⁶. «Terme synonyme de sortilège, désignant toute pratique magique et néfaste (dépôt d'une charge, envoûtement, ligature de l'aiguillette, philtre, etc.) visant à procurer maladie ou accident à telle personne [ou animal] déterminée.», dans Roland Villeneuve, *Dictionnaire du Diable*, Paris, Pierre Bordas & Fils, 1989, p. 235.

²⁷. Francisco Bethencourt, «Un univers saturé de magie l'Europe méridionale», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 172.

²⁸. Sommairement entre 1450 et 1700, suivant un apogée entre 1560 et 1630. Aussi quelques épisodes en Amérique du Nord à l'extrême fin du XVII^e siècle.

2) La sorcellerie des témoins et des accusés dite de la *réalité du folklore populaire*.

Pour Gustav Henningsen, nous rencontrons trois catégories d'accusés ;

- Ceux pratiquant vraisemblablement la *sorcery* : rites et croyances magiques populaires.

- Ceux pratiquant le *maleficium* ou la *sorcery* maléfique.

- Ceux qui furent accusés (sans pour autant être nécessairement coupable) de la *witchcraft*, ou de l'hérésie dite satanique²⁹.

Les aveux des deux premiers types d'accusés constituent des sources premières dans l'investigation des origines ou des pratiques païennes. Or, il y a peu de cas de *sorcery* dans les dépositions paysannes. Le portrait coutumier de la *sorcery* se retrouve dans les témoignages dépeignant les rites de contre-magie (surtout de type divinatoire), de la sorte, «les autorités responsables des poursuites judiciaires semblent avoir pris une attitude plutôt plus douce envers la divination en général et les devins ne risquaient de se retrouver au tribunal que dans certaines conditions particulières»³⁰.

Ce type de sorcellerie n'est pratiquement pas imprégné de la conception démonologique du *diabolisme*, ou la présence du diable. Selon Norman Cohn et Richard Kieckhefer³¹, les paysans ne parlent presque jamais du diable, de sabbat démoniaque ou d'un menaçant dualisme, mais plutôt et surtout de *maleficium*

²⁹. Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate : Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, Nevada, University of Nevada Press, 1980, p. 10.

³⁰. Richard Kieckhefer, «Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 24-25.

³¹. Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age. Fantômes et réalités*, trad. fra. de S. Laroche et M. Angeno, Paris, Payot, 1982, chap. 8 et 9 ; Richard Kieckhefer, *European Witch-Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976. Celui-ci distinguera la *sorcery*, la *witchcraft* et le *diabolism* dans son études des procès de sorcellerie. Sur la superposition du diabolisme dans les inculpations, Kieckhefer écrit : «Diabolism was not the original charge, but was superimposed in the courtroom on some prior accusation, usually sorcery. The introduction of diabolism can thus more plausibly be construed as resulting from a desire of the literate elite to make sense of the notion of sorcery», (Kieckhefer, *European Witch-Trials...*, p. 78-79).

(maléfices, sortilèges causant dommages ou préjudices). Ce type de sorcellerie s'inscrit quant à nous dans le domaine de la religion populaire, ou plus précisément dans la culture folklorique. Dans ce sens, pour de nombreux historiens «la religion populaire serait essentiellement faite de «superstitions» ou de «survivances», et constituerait une sorte de résidu du paganisme», sans pour autant ignorer l'aspect hétérogène du phénomène³².

Les termes anglais *sorcery*, allemand *Zauberei*, et italien *fattuccheria* traduisent cette réalité. De fait, contrairement à la *witchcraft*, la *sorcery* est un phénomène universel et persiste depuis la plus haute antiquité ou même la préhistoire. Elle n'est nullement dépendante d'une époque particulière, d'une culture quelconque ou d'une forme définie de religion³³ : «Sorcery has persisted as an effort to control natural forces, for good or evil, and has developed whenever a certain stage of culture was reached. Witchcraft was a part of religion ; sorcery part of folklore»³⁴.

Certains savants, influencés par l'anthropologie britannique, classent la *witchcraft* et la *sorcery* suivant les moyens et les objectifs usés par celles-ci. La *witchcraft* est déterminée par des buts maléfiques selon des moyens implicites ou internes, alors que la *sorcery* se définit au contraire par des moyens explicites et externes à des fins maléfiques ou bénéfiques : «Contrasting means and ends, 'witchcraft' is predominantly the pursuit of harmful ends by implicit/internal means. 'Sorcery' combines harmful ends with explicit means. 'White witchcraft' pursues beneficial ends by explicit means»³⁵.

³². Michel Lauwers, «Religion populaire», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Édition du Cerf, 1997, tome II, p. 1303.

³³. George Lyman Kittredge, *Witchcraft in Old and New England*, New York, Russell & Russell, 1958 [1929], p. 372.

³⁴. Robbins, *The Encyclopedia...*, p. 7.

³⁵. Alan D. J. Macfarlane, «Definitions of Witchcraft», dans Max Marwick, éd., *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books, 1990, p. 46. Voir aussi Horsley, «Who were the witches ?...», p. 696.

Malgré cette réduction bipartite de la sorcellerie, il est possible de morceler cette interprétation en une série décomposée des divers éléments qui *peuvent* constituer la sorcellerie européenne dans son ensemble. De la sorte, relevons l'intéressante fragmentation dressée par l'historienne Christina Lerner³⁶ :

Type A : Le *maleficium*, la sorcellerie dans sa forme la plus simple. Elle peut inclure aussi bien la *sorcery* («physical manipulation of objects and / or incantation of words») que la *witchcraft* («harming through the release of power activated by hatred»).

Type B : La sorcellerie *contractuelle*, l'essence même de la sorcellerie satanique fondée sur le pacte : «Compact witchcraft therefore blurs the secular distinction between black and white magic ; between *maleficium* and *curing*».

Type C : La sorcellerie «sabbatique» (*sabbath witchcraft*). Elle peut être décrite comme un développement de la sorcellerie contractuelle, «but in fact the addition of the sabbath, the idea that witches having made a pact with the devil combine with other witches to pay him homage, is commoner in Europe than the pact on its own».

Les types A et C pouvant être subdivisés ;

Type A¹ : La forme la plus simple de *maleficium*, «when the witch is accused of an act or acts of *maleficium*».

Type A² : Le *maleficium* ayant subi l'acculturation, «... represent the complications that occurs when *maleficium* is fed into a legal system which has a pre-existing formula for interpreting the significance of *maleficium*».

Type C¹ : N'importe quelles formes d'assemblées de sorciers ou de sorcières.

Type C² : Réunions présidées par le diable.

Type C³ : Inversion délibérée du culte chrétien, notamment les messes noires sataniques du XVII^e-XVIII^e siècles.

La *witchcraft* est succinctement composée des types B, C, A², C², et C³, et la *sorcery* par les types A, A¹, A², C¹.

³⁶. Christina Lerner, «Is all witchcraft really witchcraft ?», dans Max Marwick, éd., *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books, 1990, p. 49.

En somme, l'objet d'intérêt de notre historiographie, c'est la *sorcery* et la *witchcraft* étudiées par les historiens. En effet, ces deux catégories de sorcellerie peuvent servir de *renvoi* aux croyances païennes. Toutefois, la *sorcery* étant nettement plus fertile en données païennes, nous constatons qu'elle fut à peine analysée par les érudits, surtout, nous le verrons plus loin, ceux issus du courant *rationaliste* ou *libéral*.

Comme nous venons de le voir, il n'est pas toujours évident de dénicher clairement ces types de sorcellerie à travers les sources secondaires. Il arrive fréquemment que les historiens n'effectuent pas de séparation nette entre ces deux phénomènes tout à fait différents, ce qui rend beaucoup plus difficile notre analyse historiographique. La sorcellerie dite satanique, officielle, ou hérétique est issue de l'idéologie de l'élite intellectuelle. Pour la plupart des historiens, la *witchcraft* n'a pratiquement aucun fondement authentique dans la réalité concrète ou rituelle des croyances populaires. Pour George Lincoln Burr, les procès de sorcellerie du XV^e au XVIII^e siècle ont très peu d'antécédents médiévaux, et ne sont en fait qu'un phénomène artificiel suivant l'élaboration d'une série de croyances sophistiquées attribuée aux scolastiques du XIII^e siècle³⁷. Pour d'autres chercheurs, particulièrement pour Norman Cohn, les accusations diffamatoires qui composent la sorcellerie hérétique sont les résultats de *stéréotypes* ou d'anciens *topoi* (du grec signifiant «lieu commun») littéraires visant initialement à marginaliser des mouvements dissidents³⁸, ou à instituer, dans la mentalité collective, un bouc émissaire expiatoire : «on affuble l'autre des caractères de la déviance, afin de

³⁷. Henry Guerlac, «George Lincoln Burr», *Isis*, 35, 100 (Juillet 1944), p. 149.

³⁸. Les juifs, les lépreux, ou les anciens groupes hérétiques du Haut Moyen Âge, notamment, les gnostiques, les montanistes, les manichéens, et les messaliens, puis les bogomiles, les cathares, les albigeois, et les vaudois. Voir Cohn, *Démonolâtrie...*, chap. 1, et Russell, *Witchcraft...*, p. 88-95. Voir aussi, Walter L. Wakefield et Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1969, et Jeffrey Burton Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley, Californie, University of California Press, 1965.

l'exclure, tout en occultant sa véritable différence»³⁹. De fait, au niveau de la recherche historique, c'est usuellement en analysant la *witchcraft*, source principale, que l'on peut repérer les délicates traces de la *sorcery* païenne.

2. LE PROBLÈME DES SOURCES

L'une des causes principales de cette confusion historique, c'est l'utilisation et l'interprétation des sources premières. Malgré la très grande diversité des genres de sources pour l'étude de la mentalité populaire⁴⁰, les historiens de la sorcellerie concentrent spécialement leurs recherches sur les écrits démonologiques ou les procès de sorcellerie empreints d'un sévère et rigoureux cadre démonologique, une grille par ailleurs fondée sur un rigide appareil sémantique aux vertus unificatrices. Chacun de ces textes démonologiques se propose des règles et des enjeux, une auto conscience culturelle, une image originale du monde, ainsi qu'une conviction subjective. De fait, chaque écrit répond à des attentes et à des époques spécifiques, le diable, les démons et la sorcière n'ayant pas le même rôle, la même place d'une œuvre à l'autre⁴¹. Malgré ces divergences et la flexibilité des doctrines de la sorcellerie hérétique, l'érudition, l'argumentation, la recherche et la manipulation des évidences ne se distinguent point d'un démonologue ou d'un procès à l'autre. Les auteurs de ces écrits ou de cet univers mental ont pu trouver un langage collectif, et une culture commune. La démonologie se défendra alors comme une

³⁹. Nicole Jacques-Chaquin, «La Sorcière et le Pouvoir – Essai sur les composantes imaginaires et juridiques de la figure de la sorcière», *Les cahiers de Fontenay*, E. N. S. Fontenay / St-Cloud, septembre 1978, 2^{ème} édition janvier 1992, n°11/12, p. 14. Aussi, *Leonard Berkowitz, et J. A. Green, «The Stimulus Qualities of the Scapegoat», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 64 (1962), p. 293-301.

⁴⁰. Voir Pierre Boglioni, «La culture populaire au moyen âge : thèmes et problèmes», *La culture populaire au Moyen Âge*, Montréal, l'Aurore, 1979, p. 11-37, du même auteur, «Pour l'étude de la religion populaire au moyen âge : le problème des sources», *Foi populaire, foi savante, Actes du V^e Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie* (Ottawa), Paris, éd. du Cerf, 1976, p. 93-148.

⁴¹. Voir à ce sujet l'étude de Sophie Houdard, *Les sciences du diable, quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, Paris, éd. Du Cerf, 1992.

science, comme un mode de raisonnement vis-à-vis de l'étrange, du mystérieux et de l'occulte. La tâche du démonologue et du juge, c'est une étude du visible et de l'invisible, du corps et de l'esprit, une investigation du mal et de sa réponse, la répression.

Le sorcier des démonologues et des juges deviendra alors un personnage type configuré à un système ou à un programme conformiste et institutionnalisant. Le sorcier, dépossédé de son identité propre, mutera tout simplement en un *stéréotype* antisocial et impersonnel, c'est-à-dire en ennemi marginalisé de la société. Les suspects et les accusés s'introduisant malgré eux dans cette grille interprétative seront dès lors à l'avance coupable du crime de sorcellerie hérétique : «By transforming sorcerers into heretics, the church made it possible to proceed against them legally»⁴². La première bulle papale, autorisant les inquisiteurs à s'occuper de la sorcellerie avec une «saveur d'hérésie», sera d'ailleurs promulguée dès 1258⁴³.

Les traités propagandistes et l'imprimerie diffuseront très rapidement parmi les juges et les magistrats cette nouvelle image du sorcier satanique, son nouveau délit, ainsi qu'une peur socioculturelle obsessive du diable et de ses disciples⁴⁴. Les démonologues s'attribueront la responsabilité d'instruire le public, ciblé ou général, d'offrir des méthodes afin de découvrir et de réprimer les sorciers et les sorcières, ainsi que de convaincre les incrédules, les ignorants, les athées, et les opposants. D'un autre côté, la science et l'évolution de la médecine stimulèrent vigoureusement la condamnation de la sorcellerie en octroyant une base savante au phénomène : «... not only did the medical revolution not bring witch hunting to a halt, it might very well have provided both its intellectual form and its emotional

⁴². Russell, «Witchcraft...», p. 660.

⁴³. Pierre-François Fournier, «Étymologie de sabbat "réunion rituelle de sorcier"», in *Bibliothèque de l'École des chartes*, 139 (juillet-décembre 1981), p. 248.

⁴⁴. Sur la psychologie des juges consulter *Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVIIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968 ; éd. Du Seuil, 1980.

impetus»⁴⁵. L'intelligentsia de l'époque, loin d'être unanimement rationnelle (à nos yeux), manifestait au contraire une crédulité fantaisiste parfois plus imaginative et obsessive que l'ensemble des croyances populaires. De plus, de grands penseurs encouragèrent les persécutions en rédigeant des textes démonologiques juridiques parfois très virulents : «les plus grands esprits n'hésitaient pas à s'en mêler, tel Jean Bodin, célèbre humaniste français du XVI^e siècle, auteur d'une *Démonomanie des sorciers*»⁴⁶.

Les procès de sorcellerie laissent alors transparaître deux niveaux dichotomiques de sorcellerie qui s'emboîtent l'un dans l'autre ;

1) Les *représentations populaires*, faites de récits de malheur, de désastres inexplicables et de maux personnels interprétés par la grille populaire, folklorique et païenne. Autrement dit, la *sorcery*.

2) La *transcription-traduction* démonologique de ces témoignages et de ces aveux, c'est-à-dire la *witchcraft*.

Le travail du juge ou du magistrat-démonologue sera de chercher (et de produire) dans ces récits populaires et ces histoires conflictuelles, des signes diaboliques plus profonds où seul le diable est le véritable acteur : «La routine du maléfice rural n'est qu'une fenêtre d'où il perçoit [le démonologue] une entreprise gigantesque de destruction, où la vie de chaque sorcier est l'actualisation temporaire d'un drame collectif et impersonnel»⁴⁷. Le diable n'est pour ainsi dire presque jamais présent dans les dénonciations populaires, ni dans les premiers

⁴⁵. Leland L. Estes, «The Medical Origins of the European Witch Craze : A Hypothesis», *Journal of Social History*, 17 (1983), p. 279. Françoise Bonney, dans son article sur les opinions des théologiens à propos de la sorcellerie et des superstitions écrit : «Il semble donc que la science a agi comme un véritable excitant de la superstition et de la sorcellerie, tirant certaines croyances au jour, cherchant toujours de nouveaux procédés», dans Françoise Bonney, «Autour de Jean Gerson. Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV^e siècle», *Le Moyen Âge*, 77 (1971), p. 94.

⁴⁶. Robert Muchembled, «Magie et sorcellerie d'hier à aujourd'hui», introduction à Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 8.

⁴⁷. Houdard, *Les sciences...*, p. 120.

aveux des accusés (c'est-à-dire avant la torture). C'est le juge – religieux ou laïc – qui introduit subrepticement cette figure dans les interrogations, acculturant progressivement l'accusé dans les cadres immuables que le magistrat s'est érigés, encadrés, et bornés. La question ne sera pas si l'accusé avait pratiqué la sorcellerie, mais le *comment* et le *pourquoi* de cette pratique. De fait, la démonologie est sans cesse la *réactualisation* de formes simples d'où elle emprunte et qu'elle modifie. De la sorte, les érudits, démonologues et autres, puisent aux mêmes sources mythologiques que les croyances populaires : «On a compris déjà combien complexe est ce rapport entre croyances populaires et écrits érudits, qui puisent souvent aux mêmes sources mythologiques anciennes, mais ayant diversement évolué, et qui d'autre part s'influencent réciproquement»⁴⁸. Ainsi, du XV^e siècle, avec le *Malleus Maleficarum*⁴⁹, au XVIII^e siècle, l'histoire de la sorcellerie européenne sera marquée par une croissante occultation de la sorcellerie populaire, au profit de la toute puissance du démon hérésiarque et de la femme malfaisante : «les croyances sur la femme maléfique et le mythe satanique ont fusionné au XV^e siècle pour donner naissance à cette chimère qu'est la sorcière démoniaque»⁵⁰.

Par ailleurs, notons que sur le continent la chasse aux sorcières ne fut dirigée contre le peuple commun que progressivement à partir du XV^e siècle. Les procès précédents cette époque étaient principalement de nature politique, et touchaient particulièrement les milieux de la cour :

Au début comme à la fin du Moyen Âge, la persécution a commencé par être une arme dans la compétition pour le pouvoir politique, puis les

⁴⁸. Jacques-Chaquin, «La Sorcière et le Pouvoir...», p. 24.

⁴⁹. Selon Burr, («The Literature...», p. 54), «the terrible book which has been said, and perhaps truly, to have caused more suffering than any other written by human pen».

⁵⁰. Jean-Michel Sallmann, «Sorcière», dans George Duby, et Michelle Perrot dir., *Histoire des femmes en Occident*, vol. 3 : *XVI^e-XVIII^e siècles* (sous la dir. de Natalie Zemon et Arlette Farge), Paris, Plon, 1991, p. 464.

vainqueurs l'ont transformée en un instrument de consolidation de leur pouvoir sur l'ensemble de la société.⁵¹

En dernier lieu, il est important de noter que non seulement la psychologie des accusés était manœuvrée, mais également leur déposition orale en traduction écrite. En d'autres termes, les aveux des accusés étaient généralement traduits du vulgaire au latin, donc, interprétés et souvent altérés. De fait, il est difficile d'analyser adéquatement la substance populaire, folklorique et païenne de ces sources ambiguës du Moyen Âge⁵². Somme toute, les grands traités et la répression favoriseront la *diabolisation* et la *démonologisation* de la pensée magique du monde rural, mais voileront pareillement les rites et les mythes d'origines païennes. La difficulté analytique de ces sources produira toute une série de points de vue dont nous nous proposons d'en illustrer les trois courants principaux.

3. LES TROIS «COURANTS»

Depuis le siècle des Lumières, les chercheurs ont convenu que les persécutions ne furent qu'une terrible erreur de parcours. Les milliers d'hommes et de femmes qui furent condamnés pour sorcellerie, n'étaient en fait que les pauvres victimes d'une théologie dénaturée, d'un système judiciaire corrompu ou totalitariste, d'une hystérie collective pathologique, ou d'un pur aveuglement inconscient. C'est pourquoi, jusque dans les années Vingt, le problème de la sorcellerie (ou plutôt de la chasse aux sorcières) fut considéré comme résolu. Cet accord fut réitéré par les historiens libéraux de l'époque précédant la Première Grande Guerre, notamment chez l'allemand Joseph Hansen et l'américain Henry Charles Lea.

⁵¹. Robert I. Moore, *La persécution. Sa formation en Europe X^e-XIII^e siècle*, trad. fra. de Catherine Malamoud, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 177.

⁵². Moore, *La persécution...*, p. 176. Aussi, Peter Brown, «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages», dans Mary Douglas éd., *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, p. 17-45 ; William R. Jones, «Political uses of sorcery in medieval Europe», *The Historian*, 34 (1971-72), p. 670-687 ; et *Edward Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1978.

Ces historiens adhèrent à l'un des deux grands «courants» établis au XIX^e siècle qui constituent les deux conceptions critiques des études de la sorcellerie européenne, soit les *rationalistes*, par une approche de l'histoire intellectuelle vue de dessus, c'est-à-dire selon la voix de l'élite, des oppresseurs, de l'intelligentsia, de l'Église et des *docti*, par opposition au courant des *romantiques*, par une approche du développement social vue de dessous, c'est-à-dire selon la voix du peuple, des opprimés, et des *simplices*⁵³.

3. 1. LES RATIONALISTES

Les *rationalistes*, ou *libéraux*, nient la réalité des sorcières sataniques et se concentrent particulièrement sur la manifestation de la répression, la chasse aux sorcières, et l'opresseur. Ces historiens, aux vues libérales, rationalisantes et souvent anticléricales, recherchent les abondants liens entre la chasse aux sorcières et les divers facteurs sociaux qui la justifient, les causes de la montée ainsi que du déclin de la répression. À l'origine, ce courant trouve racine dans le :

[...] scientism, optimism, and confidence in progress and human rationality. This approach is flawed by an essentially pre-Freudian and Pre-Nazi lack of comprehension of the innate viciousness of man. Witchcraft according to the liberal view, was a gross product of the superstitions of the Catholic Dark Ages, beyond which we have infinitely progressed and with which we have little in common. Because of this assumption, and also under the influence of the legal and political emphasis that dominated historical writings in the late nineteenth and early twentieth century, writers of this persuasion have focused their attention upon the witch trials, the Inquisition, and other mechanisms of repression. Emotionally committed to liberalism and viewing the Church as an obstacle in the road of progress, they reject the possibility of there being any current of witch belief and practice and insist that not the witches, but the Inquisitors, invented witchcraft.⁵⁴

⁵³. Sur cette «catégorisation» opposant rationalistes et romantiques, voir M. J. Kephart, «Rationalists vs. Romantics among Scholars of Witchcraft», dans Max Marwick, éd., *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books, 1990, p. 326-342.

⁵⁴. Russell, *Witchcraft...*, p. 30.

Une série d'interrogations en fonction de ces problématiques allait donc être émise, telles que : «Pourquoi l'Occident chrétien a-t-il brûlé des milliers de sorciers et surtout de sorcières du XV^e au XVIII^e siècle ?», «D'où provient cette spécificité ?», «Comment se fait-il que les siècles médiévaux [...] n'aient pratiquement pas connu de poursuites de ce type ?», «A quoi correspondaient-elles au temps des brillants progrès de la pensée occidentale [...] ?»⁵⁵

Les *rationalistes* contestent en fait la matérialité existentielle de la sorcellerie par les éléments surnaturels qu'elle peut impliquer, tels que les transformations animales, les vols nocturnes, ou la présence du diable. Les sabbats sataniques n'était pas une réalité, car il s'agit de réunions tout à fait impossibles et fantaisistes du point de vue de la raison. Ils ne recherchent donc pas les fondements de réalités rituelles, traditionnelles ou mythiques qui pourraient être à l'origine des croyances populaires de la sorcellerie. Richard A. Horsley affirme d'ailleurs que c'est peut-être en réaction contre les théories excessives de Margaret Murray et de son école que les études de la sorcellerie, jusque dans les années soixante-dix, ont porté peu d'attention à la religion populaire des sociétés européennes dans son influence, son importance et sa compréhension du phénomène de la chasse aux sorcières⁵⁶. De plus, leurs vues sont principalement dépendantes d'une étude de la *witchcraft*, et non de la *sorcery*, d'où un refus légitime de la réalité historique de ce phénomène.

Ce courant est notamment représenté par les études de Charles Mackay⁵⁷, Henry Thomas Buckle⁵⁸, William Edward Harpole Lecky⁵⁹, Henry Charles Lea⁶⁰,

⁵⁵. Muchembled, «Magie et sorcellerie...», p. 8.

⁵⁶. Richard A. Horsley, «Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion», *History of Religions*, 19, 1 (1979), p. 71-72.

⁵⁷. *«The Witch Mania», *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions*, Londres, 1852, vol. II, p. 101-191.

⁵⁸. *History of Witchcraft», dans Henry Thomas Buckle, *Miscellaneous and Posthumous Works*, Londres, 1872, vol. I, p. 418-426.

⁵⁹. *Magic and Witchcraft», dans *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, Londres, 1872, vol. I, p. 1-138.

Andrew Dickson White⁶¹, Joseph Hansen⁶², J. J. Ignacio Döllinger⁶³, George Lincoln Burr⁶⁴, George Gordon Coulton⁶⁵, Rossell Hope Robbins⁶⁶, Edward Peters⁶⁷, Jeffrey Burton Russell⁶⁸, Norman Cohn⁶⁹.

3. 2. LES ROMANTIQUES

Entre les deux guerres se renouvelle un courant de type «antirationaliste» inspiré par l'anthropologie, le folklore et la sociologie naissantes, celui des *romantiques*⁷⁰. Les croyances populaires et les traditions folkloriques, de

⁶⁰. *Materials Toward A History of Witchcraft*, Philadelphia, Arthur C. Howland, University of Pennsylvania Press, 1937-39, 3 vols., réédition, New York & Londres, T. Yoseloff, 1957 ; *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New York, 1887-88, 3 vols., reprint New York, 1955. Trad. fra., *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Paris, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, 3 vols.

⁶¹. **A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York, D. Appleton, 1896.

⁶². **Zauberwahn...*, 1900, et *Quellen...*, 1901.

⁶³. **El Pontificado*, Madrid, trad. angl., *The Pope and the Council*, Rivingtons, 1869.

⁶⁴. **Translations and Reprints from the Original Sources of European History : The Witch Persecutions*, Philadelphia, 1896-97 ; **New England's Place in the History of Witchcraft*, Freeport, New York, 1911, 1979 ; **Narratives of the Witchcraft Cases, 1648-1706*, New York, 1914, [1959, 1968].

⁶⁵. **The Inquisition*, Londres, Ernest Benn, 1929 ; **Inquisition and Liberty*, Londres, William Heineman, 1938.

⁶⁶. *The Encyclopedia...*, 1959 ; «The Imposture of Witchcraft», *Folklore*, 74 (1963), p. 545-562 ; «The Heresy of Witchcraft», *South Atlantic Quarterly*, 65, 4 (1966), p. 532-543 ; Introduction au *Catalog of the Witchcraft Collection in Cornell University Library*, Milwood, New York, KTO Press, 1977, p. vii-xxviii.

⁶⁷. *The Magician, the Witch, and the Law*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1978.

⁶⁸. *Witchcraft...*, 1972 ; «Medieval Witchcraft and Medieval Heresy», dans Edward A. Tiryakian éd., *On the Margin of the Visible : Sociology, the Esoteric, and the Occult*, New York, 1974, p. 179-189 ; *A History of Witchcraft (Sorcerers, Heretics, and Pagans)*, Londres, Thames and Hudson, 1980 ; *Lucifer : The Devil in the Middle Ages*, New York, Cornell University Press, 1984.

⁶⁹. *Europe's Inner Demons. An Inquiry inspired by the Great Witch Hunt*, New York et Londres, 1975. Trad. fra. *Démonolâtrie...*, 1982.

⁷⁰. Kephart, dans son article, ne justifie malheureusement pas l'utilisation de cette expression.

préférence aux institutions de répression, devinrent leur centre d'intérêt : «... ce qui distingue les romantiques des sceptiques, c'est que les premiers, après avoir dépeint les horreurs commises par l'Église ou en son nom, prennent fait et cause pour ses victimes. Alors que les seconds se rient, dans leurs discours, de la sottise et de l'ignorance des pauvres gens»⁷¹. Ce courant s'attarde sur la problématique de la réalité et de l'univers de la sorcière, et de l'oppressé. Il recherche les évidences justifiant et établissant les croyances ou les pratiques, dans la paysannerie, qui pourraient être rattachées ou définies par la sorcellerie folklorique, ou même un culte organisé, une forme de religion, ou la permanence d'archétypes mythiques. Pour ces investigateurs, la sorcière et son monde mental sont l'expression d'un fait réel dont il faut justement chercher les traces dans les différents témoignages historiques. Or, d'un point de vue théorique, ces historiens et anthropologues ont une opinion partagée sur l'antériorité de la croyance dans la sorcellerie. En d'autres termes, la croyance en la sorcellerie est-elle à l'origine du sorcier ? Ou, le sorcier est-il à l'origine de la croyance en la sorcellerie ? La croyance est-elle la *cause* ou l'*effet* de l'existence des sorciers et sorcières du folklore ?

Cette tradition est notamment représentée par Jules Michelet⁷², Margaret Alice Murray⁷³, Cecil L'Estrange Ewen⁷⁴, George Lyman Kittredge⁷⁵, Keith

⁷¹. Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, «Le diable apprivoisé, La sorcellerie revisitée, Magie et sorcellerie au XIX^e siècle», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 264.

⁷². *La Sorcière*, Paris, 1862.

⁷³. *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1921, 1962, 1971 ; *The God of the Witches*, Londres, Faber, 1934. Trad. fra., *Le dieu des sorcières*, Paris, éd. Denoël, Coll. La tour saint Jacques, 1957 ; *The Divine King in England*, Londres, Faber, 1954.

⁷⁴. **Witch Hunting and Witch Trials : Indictments for Witchcraft from the Records of 1,373 Assizes Held for the Home Circuit, A. D. 1559-1736*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1924, réédition, New York, Dial Press, 1929, 1971 ; *Witchcraft and Demonianism. A Concise Account Derived from Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales*, Londres, Heath Cranton, 1933, 1984 ; **Witchcraft in the Star Chamber*, no place, 1938 ; *Some Witchcraft Criticisms : A Plea for the Blue Pencil*, no place, 1938, p. 1-6.

⁷⁵. **Notes on witchcraft*, Worcester, Mass., Davis Press, 1907 ; *Witchcraft in Old...*, 1929.

Thomas⁷⁶, Aldous Huxley⁷⁷, Julio Caro Baroja⁷⁸, Jean Palou⁷⁹, Chadwick Hansen⁸⁰, Emmanuel LeRoy Ladurie⁸¹, et Carlo Ginzburg⁸².

3. 3. LES ANTHROPOLOGUES

Ainsi, jusqu'au début des années soixante-dix, nous distinguons deux versions modernes des paradigmes des études sur la sorcellerie, les *rationalistes* et les *romantiques* ; dès lors, le courant de l'anthropologie, issue des *romantiques*, s'établira peu à peu dans une analyse originale du phénomène. Nous retrouvons particulièrement les études de Keith Thomas et d'Alan Macfarlane pour la sorcellerie anglaise, d'Erik Midelfort et de E. William Monter pour la sorcellerie continentale, de Paul Boyer et de Stephen Nissenbaum pour l'étude de la sorcellerie à Salem.

⁷⁶. «The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft», dans Mary Douglas éd., *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock Publication, 1970, p. 47-79 ; *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth Century England*, Londres, Weidenfield and Nicolson, 1971.

⁷⁷. *The Devils of Loudun*, Londres, Chatto & Windus, Harper, 1952. Trad. fra. par Jules Castier, *Les diables de Loudon*, Plon, 1979 ; **The Doors of Perception*, Londres, Chatto & Windus, 1954.

⁷⁸. *«Las brujas de Fuenterrabía (1611)», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 3 (1947), p. 189-204 ; **Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, 1967, 2 vols. ; *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1961, 1973. Trad. fra., *Les sorcières et leur monde*, Paris, nrf, éd. Gallimard, 1972 ; *«Arquetipos y modelos en la historia de la brujería», *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, p. 215-158.

⁷⁹. *La sorcellerie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957. (Coll. «Que sais-je ?») ; **Misère et Sorcellerie*, La Tour Saint-Jacques, 1957 ; **De la Sorcellerie, des Sorciers et de leurs Juges*, Les Mollets-Sazeray, Fondation Jean Palou, 1971.

⁸⁰. *Witchcraft at Salem*, New York, George Braziller Inc., 1969, réédition Signet, 1970. Trad. fra. *Sorcellerie à Salem*, Paris, éd. EP / Denoël, 1971.

⁸¹. *Les paysans de Languedoc*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, 2 vols in-8°.

⁸². *«Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia e filosofia*, s. II, 30 (1961), p. 269-287 ; *I Benandanti : Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turin, 1966. Trad. fra., *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVIe-XVIIe siècles*, trad. de G. Charuty, Verdier, Lagrasse, 1980 ; *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turin, 1989. Trad. fra. de M. Aymard, *Le sabbat des sorcières*, Paris, nrf, Gallimard, 1992.

William Monter décrit l'apport de ce modèle en exposant l'aspect comparatif de l'anthropologie : «It tries to incorporate the results of anthropological research outside of Europe with other social-scientific theory in order to produce a functional and structural picture of witchcraft in European societies»⁸³. D'où les abondantes tentatives d'études analogiques de la sorcellerie européenne par rapport aux activités parallèles des sorciers contemporains de l'Afrique, de l'Amérique ou de la Polynésie⁸⁴.

Ce courant fit grandement évoluer la compréhension du phénomène. M. J. Kephart avoue que c'est grâce à l'apport anthropologique récent que la vision exclusivement rationaliste est actuellement dépassée : «... the main intellectual reason why historians will not approach the satanic-witch hunting in a totally rationalist way is that they have before them the ethnographic analogy and half a century of history which confounds ethnographic-witchcraft and satanic-witch hunting»⁸⁵. Dans ce sens, l'anthropologie offre quelques avantages par rapport à une approche essentiellement historique :

Perhaps the most valuable contribution made by anthropologists has been in the plotting of the social relationships involved in accusations [...] *Anthropology has also to its credit that it has shown that while witchcraft outlook in a social relations may be unscientific it is far from being irrational.*⁸⁶

De nouveau, P. Saintyves soutient :

loin d'amoindrir les bénéfices que le folklore avait tirés des écoles celtiques, aryenne et germanique, l'école anthropologique n'a fait que les consolider et les accroître. Elle a fait plus : elle a mis à la disposition des savants la notion historico-scientifique de *survivance* et purifié, du même coup, l'atmosphère, de toute préoccupation théologique.⁸⁷

⁸³. Monter, «The Historiography...», p. 444. Voir aussi Augé, *Génie du paganisme*, p. 216.

⁸⁴. Voir en outre, Geoffrey Parrinder, *Witchcraft : European and African*, Londres, Faber & Faber, 1970, et Lucy Mair, *La sorcellerie*, Paris, Hachette, L'Univers des Connaissances, 1969.

⁸⁵. Kephart, «Rationalists vs. Romantics...», p. 341.

⁸⁶. Préface de E. E. Evans-Pritchard, dans Macfarlane, *Witchcraft in Tudor...*, p. XVI. C'est nous qui soulignons.

⁸⁷. P. Saintyves, «Les Origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances», *Revue de l'histoire des religions*, 105 (1932), p. 69-70.

D'un autre côté, malgré les atouts et les intérêts de l'anthropologie, cette approche n'est particulièrement utile que dans le domaine théorique, relativement aux questions posées, les types de problèmes reconnus, et le genre de méthode employé⁸⁸.

Après avoir emprunté la catégorisation de M. J. Kephart sur les rationalistes et les romantiques, nos multiples lectures personnelles complexifièrent ce triptyque en cataloguant les trois courants en une diversité d'«écoles de pensée». Par ces écoles de pensée, nous entendons différentes perspectives de recherche ayant un objectif, ou une visée précise d'analyse de l'objet d'étude⁸⁹. En effet, selon nous, ces trois grands courants s'entrecouperont et se correspondront dans une multitude d'écoles de pensée qui s'attarderont occasionnellement au phénomène de la sorcellerie européenne.

Nous retrouvons de la sorte, suivant un essai de classification, les écoles ésotérique⁹⁰, conservatrice ou théologique⁹¹, folklorique⁹², ethnologique et anthropologique⁹³, sociologique⁹⁴, psychologique et psychiatrique⁹⁵, économique et

⁸⁸. Voir H. C. Erik Midelfort, *Witch-Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, Stanford University Press, 1972, p. 1.

⁸⁹. Certaines bibliographies ordonneront les ouvrages sur la sorcellerie conformément aux pays ou aux régions étudiés (Angleterre, France, Salem, Pays Basque...), d'autres par les diverses thématiques relatifs à la sorcellerie (inquisition, démonologie, possession, sabbat...). Nous nous proposons ici un classement par *perspective* d'analyse.

⁹⁰. Charles Godfrey Leland, Alphonse Louis Constant (Eliphas Levi), Arthur Edward Waite, Gerald Gardner, M. Loeffler-Delachaux.

⁹¹. Montague Summers, I. Bertrand, Leon Cristiani, le père Herbert Thurston. L'école théologique s'intéresse au phénomène de la sorcellerie d'un point de vue ontologique et mécanique en cherchant à définir celle-ci au sein d'un cadre confessionnel, c'est-à-dire en rapport aux opinions des Pères de l'Église, des conciles, des bulles papales, ou d'une institution religieuse officielle. La théologie n'exclut pas la réalité potentielle de la sorcellerie, d'où son devoir subjectif d'éduquer les fidèles aux dangers orthodoxes et moraux qu'elle peut véhiculer. Voir P. Séjourné, «Sorcellerie», *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1941, tome 14, 2^{ème} partie, p. 2394-2417.

⁹². Les études de Jacob Grimm, Walter Scott, K. M. Briggs.

⁹³. James George Frazer, Claude Lévi-Strauss, E. E. Evans-Pritchard, Lucy Mair, Jeanne Favret-Saada.

juridique⁹⁶, féministe⁹⁷, de l'Histoire des mentalités⁹⁸, de l'Histoire des religions⁹⁹, ou l'école littéraire et artistique¹⁰⁰. Une approche rationaliste pourra donc être abordée selon un point de vue des problèmes économiques relatif à la sorcellerie, ou une approche romantique pourra être élaborée selon une perspective féministe afin de se faire le plaidoyer des femmes opprimées.

Ce monde varié d'études permet de mieux saisir l'ampleur et la complexité d'un phénomène entièrement établi et circonscrit par le chercheur. Ces nombreuses grilles d'analyse proposent la question de diverses façons, mais ne proposent

⁹⁴. Hugh Trevor-Roper, Lucien Febvre, Jean Palou, Nachman Ben-Yehuda, Joseph Klaitz.

⁹⁵. Les psychiatres de la deuxième moitié du XIX^e siècle considèrent la sorcellerie des grands procès comme une sorte de folie contagieuse collective. Aujourd'hui, cette vision pathologique de la sorcellerie n'a pas encore été contestée par ceux-ci. Malgré les quelques lacunes historiques de cette école, celle-ci offre parfois d'intéressantes hypothèses de réflexion. Voir les études de Nathaniel S. Lehrman ; aussi *J. L. F. Calmeil, *De la folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire, depuis la Renaissance des sciences en Europe jusqu'au XIX^e siècle, description des grandes épidémies de délire, simple ou compliqué, qui ont atteint les populations d'autrefois et régné dans les monastères. Exposé des condamnations auxquelles la folie méconnue a souvent donné lieu*, Paris, 1845, 2 vols. ; D. Senter, «Witches and Psychiatrists», *Psychiatry*, 10 (1947), p. 49-56 ; Robert D. Anderson, «The history of witchcraft : A review with some psychiatric comments», *American Journal of Psychiatry*, 126 (1970), p. 69-77 ; Nicholas P. Spanos, «Witchcraft in Histories of Psychiatry : A Critical Analysis and an Alternative Conceptualization», *Psychological Bulletin*, 85, 2 (1978), p. 417-439 ; Leland L. Estes. «The Medical Origins...», p. 271-284 ; *R. E. L. Masters, *Eros and Evil : The Sexual Psychopathology of Witchcraft*, Matrix House, 1966. Voir l'article de Marie Gautheron-Planel, «La sorcière et le psychanalyste», *Les cahiers de Fontenay*, E. N. S. Fontenay / St-Cloud, septembre 1978, 2^{ème} édition, janvier 1992, n°11/12, p. 159-186.

⁹⁶. Alfred Soman.

⁹⁷. Anne Llewellyn Barstow et Colette Piat. Aussi *Wolfgang Lederer, *The Fear of Woman*, New York, Grune and Stratton, 1968. Trad. fra., *Gynophobia ou la peur des femmes*, Paris, 1970. *Claudia Honegger, *Die Hexen der Neuzeit : Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankfurt, 1978. Sur le discours féministe Nicole Jacques-Chaquin, («La Sorcière et le Pouvoir...», p. 9), écrit : «... la paradoxale récupération par certains discours qui se veulent féministes et se contentent trop souvent de changer les signes, des caractéristiques fantasmatisques qu'un imaginaire masculin attache à la «sorcière», sans voir que le retournement qui valorise dès lors des particularités interprétées auparavant comme négative relève encore d'une démarche spéculaire».

⁹⁸. Norman Cohn, Richard Kieckhefer, Jeffrey Burton Russell.

⁹⁹. Mircea Eliade.

¹⁰⁰. Enrico Castelli. Voir notamment Linda Hult, «Baldung and the Witches of Freiburg : The Evidence of Images», *Journal of Interdisciplinary History*, 18 (1987), p 249-276.

souvent qu'une certaine facette spécifique du phénomène. C'est pourquoi de nombreux savants conseillent une étude inter- ou multidisciplinaire de l'objet, afin de tenter une reconstruction plus pertinente de la sorcellerie dans toute sa complexité : «No single approach can completely explain the phenomenon ; even together they do not seem to provide full understanding of such a diverse subject»¹⁰¹. Selon Geoffrey Parrinder, la sorcellerie européenne se doit d'être analysée et interprétée selon une nouvelle méthode originale. En effet, l'opinion courante moderne qui défend la thèse de reliques païennes au sein d'un présumé culte (mythique ou réel) progresse et innove à l'encontre des anciennes théories aujourd'hui remises en question¹⁰². Les premiers fruits de l'interdisciplinarité se feront alors ressentir dans les années soixante-dix.

L'étude comparée, suivant la relation de différentes cultures et de mentalités, et l'interdisciplinarité, selon les divers apports analytiques, sont d'ailleurs de mise pour une meilleure compréhension de la sorcellerie dans son ensemble. Comme l'atteste Carlo Ginzburg :

To analyse the mythical content of the sabbat, utterly ignored by those historians of witchcraft who despised the "mental rubbish of peasant credulity and feminine hysteria", we must use the intellectual tools provided by symbolic anthropology and the history of religions. *Above all we need a broad, comparative approach.*¹⁰³

Somme toute, il nous sera structurellement plus profitable de dresser notre recherche historiographique suivant les différents courants présentés afin de comprendre l'argumentation de chacun, leurs antécédents, leurs buts, leurs objectifs, ainsi que les méthodes et contre-méthodes d'interprétation.

¹⁰¹. Jeffrey Burton Russell, «Witchcraft», dans Mircea Eliade éd., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, p. 422.

¹⁰². Parrinder, *Witchcraft...*, p. 10.

¹⁰³. Ginzburg, «The Witches' Sabbat...», p. 46. C'est nous qui soulignons. Eliade assure quant à lui que «les matériaux sur lesquels travaille l'historien des religions sont particulièrement utiles pour situer la sorcellerie dans le contexte qui lui est propre», dans «Quelques observations sur la sorcellerie européenne», *Occultisme, Sorcellerie et Modes culturelles*, Paris, Gallimard, nrf, 1978, p. 96.

Notre propos est donc de chercher, à travers l'historiographie récente de la sorcellerie européenne, les origines païennes de celle-ci. L'examen et la présentation de ces origines païennes seront par conséquent illustrés à travers l'inventaire et l'analyse historiographiques de diverses thèses et contre-thèses modernes. Le point départ sera constitué par la thèse proposée par Margaret Murray, selon laquelle la sorcière serait l'héritière d'un culte préchrétien. Le point d'arrivée principal sera établi notamment par les travaux de Carlo Ginzburg qui reprendront, d'une certaine manière, le sentier de Murray. Notre analyse visera ainsi à dresser un tableau des différentes problématiques relatif à ce thème et de leur évolution.

Bref, notre propos se situe dans la ligne suggérée par Emmanuel Le Roy Ladurie :

... il faut restituer à la sorcellerie son caractère plein et dru, de sève idéologique authentiquement campagnarde, venue du fond des âges et du fond des âmes.¹⁰⁴

¹⁰⁴. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, vol. I, chap. V, p. 411.

Chapitre I
Margaret A. Murray :
les origines païennes de la sorcellerie

Dès les débuts du XX^e siècle, les historiens, surtout issus du courant rationaliste, avaient présumé résoudre le problème socio-économique de la sorcellerie européenne. En effet, en s'occupant exclusivement de l'univers complexe de la répression et de l'élite, ceux-ci crurent enfin découvrir, et interpréter définitivement, ce qui avait donné naissance au phénomène de la sorcellerie (*witchcraft*), ainsi que son déclin. Or, ils négligèrent les fondements païens de ce domaine en refusant d'analyser les aveux des accusés comme une source possible de véritables croyances folkloriques. Le phénomène de la *witchcraft* avait donc été pleinement examiné à travers ses problématiques sociales, économiques, juridiques et historiques. Il restait, en conséquence, à faire une étude historique du phénomène de la *sorcery* européenne.

De fait, dans les années Trente fut publiée une thèse, originale pour l'époque, qui allait changer, ou du moins bouleverser, les multiples dogmes historiques des spécialistes de la sorcellerie européenne : la démonstration par Margaret Murray d'une origine préchrétienne du supposé *culte des sorcières* en tant que survivance de rites de fertilité. Cette position, dite anthropologique selon Murray, fut néanmoins subordonnée et redevable à toute une série de chercheurs antécédents qui s'intéressèrent aux origines oubliées du sorcier et de la sorcière. Margaret Murray allait donc sélectivement quérir chez ses divers investigateurs toute une série de thématiques qu'elle allait insérer et développer au sein de sa thèse.

Afin de bien saisir ses multiples thématiques, il est donc nécessaire de présenter brièvement les sources qui influencèrent la thèse développée par Murray.

1. LES ANTÉCÉDENTS DE MARGARET MURRAY

Généralement séduits et influencés par le romantisme contemporain, dans les fantasmes et les retours aux beautés antiques¹⁰⁵, les chercheurs du XIX^e siècle ont souvent proposé une thèse des origines païennes et archaïques de la sorcellerie. Ceux-ci se soucièrent moins de la sorcellerie née de l'imagination des inquisiteurs au XV^e siècle, que de la sorcellerie paysanne dont les racines, très anciennes, manifestent l'expression d'un paganisme survivant. Reprise par Margaret Murray, la thèse des origines ancestrales de la sorcellerie européenne sera aujourd'hui, malgré les opposants et les critiques, à nouveau reconsidérée.

Ainsi, de Jakob Grimm à Otto Höfler¹⁰⁶, de nombreux savants insistèrent sur la survivance de croyances et de rites préchrétiens qu'ils ont cru reconnaître notamment au sein des pratiques, des rites et des croyances attribués à la sorcellerie européenne. Le XIX^e siècle se révélera, dans de multiples discussions, séduit par le principe d'une possible *survivance* de la superstition, du folklore ou du paganisme¹⁰⁷. Ainsi, l'allemand Wilhelm G. Soldan, dans son *Geschichte der Hexenprozess aus den Quellen dargestellt* (Stuttgart, 1843), retraça la genèse de la superstition au sein des croyances orientales archaïques, puis dans les antécédents gréco-romains. Cent ans plus tard, Giuseppe Bonomo poursuivit cette hypothèse

¹⁰⁵. «Does not all this Greek beauty and joyousness seem even to us like a dream of fairyland – a Paradise?», Charles Godfrey Leland, *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition*, Londres, T. Fischer Unwin Paternoster Square, 1892, p. 187, n°1.

¹⁰⁶. **Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfort-sur-le-Main, 1934. Il soutint la théorie d'une longue tradition germanique de cultes secrets de nature démoniaque qui persistent du Moyen Âge à l'époque moderne, (dans Russell, *Witchcraft...*, p. 35-36).

¹⁰⁷. Nicole Belmont retrace les difficultés, les oppositions, et l'évolution des différentes écoles anthropologiques, folkloriques, ethnologiques ou historiques au XIX^e siècle à propos de ce nouvel intérêt du monde savant pour ce savoir populaire, dans *Paroles païennes, mythe et folklore. Des frères Grimm à P. Saintyves*, Paris, éd. Imago, 1986.

pour l'Italie, dans *La Caccia alle Streghe : La credenza nelle streghe dal secolo XIII al XIX, con particolare riferimento all'Italia* (Palerme, 1959), en considérant toutefois l'origine de ces mêmes survivances dans la filiation de l'ancien esprit romain. D'un autre côté, quelques historiens, comme A. A. Barb et Hugh Trevor-Roper, ont débattu à propos de la stérilité et de la difficulté à chercher l'éclosion de la sorcellerie européenne dans la distinction des éléments païens de telle ou telle culture précise, en insistant plutôt sur la dimension plus manifeste d'une théorie *générale* de la survivance païenne.

Entre ceux-ci se faufille toute une panoplie de thèses et de contre-thèses, pour la plupart aux visées nationalistes, tentant de distinguer et d'établir la *survivance* de paganismes nationaux. Les historiens cherchaient les traces de mythes, de rites ou d'antiques croyances païennes qui persistèrent à travers divers récits, oraux ou écrits. La mode était alors de repérer les origines culturelles de ces témoignages païens au sein de sa propre culture. Conséquemment, ces historiens, souvent avant-gardistes, avaient en commun une obsession de chercher cette survivance à la limite de leur époque contemporaine au sein même de leur propre culture. Pour l'anthropologie débutante de l'époque, dont les sources principales sont de nature presque essentiellement orale, la confirmation de cette persistance païenne était alors évidente. En effet, les divers témoignages, puisés spécialement au sein de la classe paysanne, établissaient la persistance de croyances païennes, ou du moins, de traditions et de récits aux fondements païens, préchrétiens et nationaux.

De ces enquêtes anthropologiques sur le terrain, ou à travers l'étude historique de récits mythiques populaires, de nombreux chercheurs établiront de fréquents rapprochements entre le folklore et la sorcellerie. Cette dernière, dans le sens de *sorcery*, plutôt que *witchcraft*, fut alors étudiée plus sérieusement par les folkloristes. Dans ce sens, les érudits établirent de nombreux liens historiques entre la fée, issue du folklore, et la sorcière, issue de la sorcellerie. À savoir, ces deux thématiques ont en fait, pour de multiples savants, une source commune au sein du paganisme.

Du XVIII^e au XIX^e siècle, les théories des démonologues et des inquisiteurs établissant l'existence d'une secte organisée de sorciers ne faisait aucunement l'unanimité parmi les historiens. Devant cette supposée existence d'un culte organisé, les historiens devinrent de plus en plus incrédules. Ils se proposèrent alors d'enquêter le phénomène de la sorcellerie en présentant celle-ci non pas en tant qu'une organisation satanique visant à démanteler la chrétienté, mais plutôt comme un culte païen qui persista, pour certains savants, jusqu'à leur époque. Ainsi, à partir de 1820-30 l'opinion de l'historien sur la sorcellerie se modifia graduellement. En 1828, cette position fut spécialement illustrée par la thèse inédite de Karl Ernst Jarcke, professeur de droit criminel à l'Université de Berlin, qui soutint :

[...] la sorcellerie était avant tout une religion de la nature, qui avait jadis été celle des païens germaniques. Cette religion, ses cérémonies, et ses sacrements traditionnels, avaient survécu à l'établissement du christianisme sous la forme d'une tradition vivante dans le petit peuple. Mais elle avait pris un nouveau sens : l'Église l'avait condamné comme culte du Diable, et cette vue de la question avait fini par être adoptée par ceux-là même qui la pratiquaient encore en secret.¹⁰⁸

Cette hypothèse fut rapidement appuyée, en 1839, par la thèse analogue de l'historien Franz Josef Mone. Mone discernait pareillement dans la sorcellerie les fondements d'un culte préchrétien, donc païen. Cette religion était à l'origine d'un culte populaire clandestin et ésotérique aux racines d'une dévotion dédiée à Hécate et Dionysos. Opposé au christianisme, ce culte «se caractérisait par l'adoration d'un dieu pareil à un bouc, la célébration d'orgies nocturnes et l'utilisation de la magie et du poison»¹⁰⁹. La religion suivit alors les déplacements des peuples germains :

[...] mais les hommes et les femmes libres la regardaient avec mépris. Elle s'était opposée de tout temps à la religion officielle de la société, et elle continua à le faire quand cette religion fut devenue christianisme. La religion clandestine était la sorcellerie. Les sorciers étaient, par conséquent, membres d'une «société secrète entièrement organisée», qui

¹⁰⁸. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 134. *K. E. Jarcke, «Ein Hexenprozess», *Annalen der deutschen und ausländischen Criminal-Rechts-Pflege*, Berlin, vol. I, 1828.

¹⁰⁹. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 134-35. *F. J. Mone, «Ueber das Hexenwesen», *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, Karlsruhe, Jahrgang 8, 1839.

avait ses racines dans un passé lointain ; et le Diable qui présidait au sabbat était une version déformée de Dionysos.¹¹⁰

La thèse de Mone était donc, dans un certain sens, un intermédiaire entre les vues des inquisiteurs et celles des historiens.

1. 1. JAKOB GRIMM

Poursuivant cette piste, nous en arrivons aux études de Jakob Grimm (1785-1863), et de son frère Wilhelm Grimm (1786-1859), de grands inspireurs de Margaret Murray. Ces deux Allemands furent largement responsable du développement des études philologiques concernant le folklore, la linguistique comparative et historique, la lexicographie, ainsi que l'édition érudite d'anciens textes tels que *Poésie des maîtres chanteurs* (1811), *Contes d'enfants et du foyer* (1812), *Légendes allemandes* (1818), ainsi que *Légende héroïques allemandes* (1829). On leur doit aussi une *Histoire de la langue allemande* (1848), et un *Dictionnaire allemand* (1852-1858)¹¹¹.

Dans son œuvre magistrale *Deutsche Mythologie*, publié en 1835, Jakob Ludwig Karl Grimm présente les anciennes croyances et superstitions germaniques en les distinguant par rapport à celles du christianisme et de l'Antiquité classique. Par ailleurs, dans cet ouvrage, Grimm fut l'un des premiers à proposer l'hypothèse d'une sorcellerie médiévale comme relique survivante d'une religion préchrétienne aux origines teutoniques. Pour ce folkloriste, toutes les formes de superstitions, de rites et de croyances folkloriques qu'il a pu recueillir, ne peuvent être que les traces et les témoignages d'un paganisme survivant :

A pagan religion never dropt out of the clouds, it was carried on through countless ages by the tradition of nations, but in the end it must rest on a

¹¹⁰. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 135.

¹¹¹. Sur un biographie des frères Grimm, voir *Murray Peppard, *Paths Through the Forest. A Biography of the Brothers Grimm*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.

mysterious revelation which accords with the marvellous language and the creation and propagation of mankind.¹¹²

En observant les similarités et les analogies entre différentes mythologies européennes, dans leur structure et leur langage, l'auteur établit l'hypothèse de la permanence d'un paganisme très ancien qui perdura principalement en Europe du Nord. Cette persistance païenne sera notamment évoquée dans l'archaïsme du mythe de la chasse ou horde sauvage (*wütende Heer*) qui rappelle la résurgence de déesses et de dieux païens : «This is the widely spread legend of the *furious host*, the *furious hunt*, which is of high antiquity, and interweaves itself, now with gods, and now with heroes. Look where you will, it betrays its connexion with heathenism»¹¹³. Avec la venue du christianisme, ces antiques croyances furent considérées comme illusoire, trompeuse, coupable et diabolique : «... upon the introduction of christianity, all heathen notions and practices were declared to be deceit and sinful delusion : the old gods fell back and changed into devils, and all that pertained to their worship into devilish jugglery»¹¹⁴. Toutefois, c'est en partie grâce à la matrilinearité de ces rites, pratiques et croyances que ceux-ci ont pu subsister à travers le temps et l'espace. Selon Grimm, ces diverses manifestations païennes furent en outre conduites par le canal de la sorcellerie, dont le système serait, selon Grimm, de type matriarcal : «Woman's imagination is warmer and more susceptible, and at all times an inner sacred power of divination was revered in her. Women were priestesses, prophetesses, their names and fame are embalmed alike in Old-German and Norse traditions...»¹¹⁵.

¹¹². *Deutsche Mythologie*, traduction anglaise sous *Teutonic Mythology*, trad. de J. S. Stallybrass, New York, Dover Publication Inc., 1966, vol. III, p. liv.

¹¹³. Grimm, *Teutonic Mythology*, p. 918, voir aussi p. 946.

¹¹⁴. Grimm, *Teutonic Mythology*, p. 1031-1032.

¹¹⁵. Grimm, *Teutonic Mythology*, p. 1039. Robert Muchembled a également souligné l'importance de la paysanne dans la transmission et la préservation de la culture populaire, dans *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750*, Baton Rouge, 1985, p. 66-71.

La femme est donc l'héritière, puis la légataire et la continuatrice de la sorcellerie populaire. D'ailleurs, selon Jakob Grimm, et la majorité des historiens romantiques, c'est la chrétienté médiévale qui détecta initialement dans les pratiques magiques de la sorcière un paganisme survivant, mais condamnable :

Christianity found a heathen belief in magic-wielding women existing among Celts and Germans as well as Greeks and Romans, but has largely modified it ; views held by heretics or imputed to them got mixt up with it, and out of everything put together witchcraft has to be explained. Down to the latest period we perceive in the whole witch-business a *clear connexion with the sacrifices and spirit-world of the ancient Germans*. This of itself proves the gross unfairness and grotesque absurdity of witch-burning in later times.¹¹⁶

Autrement dit, l'Église reconnaissait dans les pratiques des sorciers et sorcières une nature éminemment païenne qu'elle se devait au début de distinguer des autres manifestations religieuses (magie et superstitions), puis de condamner, et enfin de diaboliser et d'hérétiser. D'autre part, pour Grimm, certains endroits, en raison de leur origine païenne, tels les prétendus terrains de rassemblements de sorcières, comme le *Brocken*, dans la Saxe allemande¹¹⁷, ou le *Blåkulla* (colline bleue) suédois¹¹⁸, étaient de haut lieu dévoués à l'ancien culte. Pour ce folkloriste

¹¹⁶. Grimm, *Teutonic Mythology*, p. 1045.

¹¹⁷. Sur le sommet du massif Hartz, on célébrait la Nuit de Walpurgis à la veille du 1^{er} mai. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) immortalisa cette festivité dans *Faust*, Nuit de Walpurgis, v. 3855-4222 ;

«SORCIÈRES EN CHŒUR

Au Brocken montent les sorcières

Par le chaume jauni, par le pré verdoyant ;

L'Assemblée est là-haut, sur les cimes altières

Où trône Seigneur Urian.

Nous allons ! rien ne nous arrête,

Et le bouc pue et la sorcière pète.»

Goethe, *Faust I et II*, trad. fra. de Jean Malaplate, Paris, GF-Flammarion, 1984, p. 184. Voir aussi Scott, *Démonologie...*, p. 148-151.

¹¹⁸. Le nom apparaît dès le XV^e siècle, mais la connexion explicite avec le sabbat ne se manifesterait qu'au XVI^e siècle dans l'*Historia de gentibus septentrionalibus* (1555) d'Olaus Magnus (1490-1557) qui prétend qu'«à certaines époques de l'année, les sorciers nordiques se rassemblent à Blåkulla pour essayer leurs artifices et sorcelleries», dans Bengt Ankarloo, «Magies scandinaves et sorciers du Nord», Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 199.

allemand, l'association fée-sorcière, les danses sabbatiques, les sorts de conjurations, et les noms propres des animaux-démons familiers¹¹⁹ sont tous des concepts aux origines païennes diabolisées par l'Église¹²⁰. C'est pourquoi, certaines hérésies, qui eurent de l'influence sur la formation de la *witchcraft*, contiennent pareillement des reliques de paganisme. En fait, Grimm était conscient de la fantaisie développée par les démonologues, inquisiteurs, juges et magistrats dans les procès de sorcellerie. Certaines confessions, qui étaient empreintes d'un imaginaire invérifiable, sont en conséquence sans valeur historique. Grimm savait reconnaître et filtrer dans les témoignages de ces procès l'expression du relent de la religion païenne. À travers ces nombreux écrits, il identifia particulièrement les fragments païens de récits de tempêtes générées par les sorciers, les destructions de récoltes par magie, les vols nocturnes de sorcières, ou le voyage de l'âme zoomorphe abandonnant momentanément son hôte humain conformément au chamanisme primitif.

1.2 JULES MICHELET

À la suite de Grimm, nous découvrons l'historien, écrivain et prosateur français Jules Michelet (1798-1874) qui, dans une étude sociohistorique de la sorcellerie, vit dans la sorcière l'expression de la misère et de la rébellion¹²¹. Romantique, nationaliste, démocrate et critique de l'Église catholique romaine, Michelet est surtout connu pour son *Histoire de France* (1833-1844, 1855-1867),

¹¹⁹. «Historically, low-ranking demons in constant attention to witches for the purpose of carrying out spells and bewitchments. Familiars usually assumed animal forms — cats, toads, owls, mice and dogs were the most common — though virtually any animal or insect could be suspected [...] Familiars — also called imps — were said to be given to witches by the devil or bought or inherited from other witches. A witch could have several of them», Rosemary Ellen Guiley, «Familiar», dans *The Encyclopedia of Witches and Witchcraft*, New York, Facts On File, Inc., 1989, p. 121.

¹²⁰. Grimm, *Teutonic Mythology*, p. 1061-1065.

¹²¹. «D'où date la Sorcière ? Je dis sans hésiter : “Des temps du désespoir.”», Jules Michelet, *La sorcière*, Paris, éd. Julliard, Coll. Littérature, 1964, p. 27.

en dix-sept volumes, et son *Histoire de la Révolution française* (1847-1853), en sept volumes, tous les deux ouvrages étant appuyés sur une documentation rigoureuse¹²². Son essai, *La Sorcière*, publié en 1862, évoque la persévérance de croyances folkloriques grâce à la matrilinearité de son ascendance. En effet, pour Michelet, la naissance des religions et des sciences débute avec la femme. Celle-ci évolue aux cours des temps, pour progresser de la Reine-mage de l'ancienne Perse, à la sorcière opprimée et détestée du Moyen Âge. La femme, c'est la prêtresse de la nature, la médecin du village, la sage-femme, celle qui est autant responsable de la vie que de la mort. De fait, le paganisme de la sorcellerie européenne s'exprime dans et par son héritière féminine. Les survivances de dieux antiques, des divinités mineures hantant les campagnes, les bois, les monts et les fontaines persévèrent conséquemment dans les récits, les contes et les rêveries de «bonnes femmes», ainsi que dans les rites et pratiques des sorcières médiévales : «La femme les garde et les cache au ménage et au lit même. Ils ont là le meilleur du monde (mieux que le temple), le foyer»¹²³.

La sorcière, c'est donc la vieille dévote à *Dianom* [sic]¹²⁴. C'est la *Bonne Dame*, ou la *Belle Dame* (*Bella donna*), que l'on retrouve présidant et veillant sur l'univers des fées, le folklore de croyances peu ou pas oubliées. Ainsi, les *Contes de fées*, «dégagés des ornements ridicules dont les derniers rédacteurs les ont affublés, sont le cœur du peuple même»¹²⁵.

Or, pour Michelet, l'origine fondamentale de la sorcière médiévale s'inscrit au sein d'une causalité sociale économique, «l'état moral de l'âme», où la femme

¹²². Sur une biographie de Jules Michelet, voir *Roland Barthes, *Michelet par lui-même : images et textes présentes par roland barthes*, Paris, Éd. du Seuil, 1954 (coll. Écrivains de toujours), et du même auteur, *Michelet*, Paris, Éd. du Seuil, 1988 (coll. Points).

¹²³. Michelet, *La sorcière*, p. 39.

¹²⁴. C'est la Diane-Lune-Hécate gréco-romaine. La triple déesse sera souvent invoquée par les partisans du paganisme. Le terme devrait plutôt s'écrire *dianam*.

¹²⁵. Michelet, *La sorcière*, p. 58.

désespéra et se donna au Diable pour devenir sorcière «par l'excès de misère»¹²⁶. De cette interprétation sociopsychologique se définit alors une sorcière dérivée du désespoir et de la frustration, ainsi que de la révolte des serfs contre l'ordre social écrasant, souvent seigneurial. De la sorte, pour l'historien français, cette contestation se manifestera, comme un véritable défi à l'ordre social, au sein de sabbats ritualisés. On y adorait alors un Satan en tant que «grand serf Révolté» et dieu de la nature.

Plusieurs décennies plus tard, Jean Palou, puis Emmanuel Le Roy Ladurie, reprendront cette théorie sociale de la sorcellerie de type contestataire et de l'inversion sociale des sabbats. Selon Palou ; «La Sorcellerie est fille de la Misère. Elle est l'espoir des Révoltés. Elle est le fruit maudit par les Églises et le Pouvoir, de la Révolte»¹²⁷. Suivant son «imploration constante, dans le Monde occidental, aux survivances des dieux du Paganisme»¹²⁸, la sorcellerie indocile exprime par le fait même le résultat de troubles sociaux, puis la protestation à la religion dominante. Conformément à Jean Palou, la sorcellerie perpétuerait d'anciennes traditions orales druidiques¹²⁹ qui évoluèrent dans une contre-façon de la liturgie catholique par l'entremise de la démonologie, pour enchaîner finalement en une authentique révolte sociale structurée, exprimée par le sabbat : «Ainsi, en face de la religion dominante célébrée en pleine lumière, se maintient à travers les âges un culte nocturne aux divinités vaincues. Il y avait là une révolte religieuse». L'auteur poursuit en supposant : «Nous pensons qu'il y avait là non seulement – surtout à mesure que les temps s'écoulèrent – une tradition païenne continuée, mais aussi

¹²⁶. Michelet, *La sorcière*, p. 342.

¹²⁷. Jean Palou, *La sorcellerie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957. (Coll. «Que sais-je ?»), p. 5.

¹²⁸. Palou, *La sorcellerie*, p. 5.

¹²⁹. Jean Favier admet également que les origines de la sorcellerie prennent place au sein du paganisme druidique, mais il associe encore cette première à une pratique religieuse *manichéiste* dans une «inversion marginale du christianisme» ; voir son article «sorcellerie», *Dictionnaire de la France médiévale*, par Jean Favier, Fayard, 1993, p. 888.

une contre-façon dérisoire de la liturgie catholique [...] Le sabbat est parodie du Catholicisme et invocation aux dieux morts. Il est également caricature des usages sociaux...»¹³⁰

Le Roy Ladurie¹³¹ identifia, quant à lui, le phénomène de la sorcellerie de type contestataire comme l'expression de la révolte paysanne. Les paysans, «dans le sabbat, tentative d'évasion diabolique», répondront aux multiples déceptions des idéologies d'origine urbaine, à l'horreur des guerres, à la misère et à la mort, et même à l'échec sexuel : «Alors elle [la sorcellerie] n'apparaît plus seulement comme l'expression d'un vide spirituel, mais comme une vive réaction de la conscience paysanne [...] du coup, elle s'évade, en proie aux vieux délires ; elle s'abandonne à tous les démons ; à défaut d'une libération véritable, elle tente l'aventure d'une révolte satanique»¹³². Cette «révolte satanique» se traduira dans le sabbat imaginaire et fantastique inscrit dans le mode du mythique, mais surtout de la catharsis pratico-symbolique de la fête. Par ailleurs, les sabbats, contemporains des «soulèvements populaires véritables», expriment une inversion consciente des valeurs qui trouvent leurs sources, ou des similarités, dans les différentes fêtes populaires médiévales (dont la *fête des fous*) :

Dans les deux phénomènes, insurrection et sorcellerie, on retrouve en effet, de temps à autre, le schéma de l'inversion, prolongement du rêve : ce retournement fictif du monde réel, si fréquent dans la réflexion, est liée à certains types de révoltes, chimériques ou affectives, et souvent désespérées ; car inverser le monde, le retourner sens dessus dessous, ce n'est pas le révolutionner, ni même le transformer vraiment ; c'est néanmoins, de façon élémentaire, le contester, le nier, proclamer un désaccord avec lui.¹³³

¹³⁰. Palou, *La sorcellerie*, p. 9-10.

¹³¹. Le Roy Ladurie, *Les paysans...*, p. 405-414. Pour Alexander Murray, la sorcellerie serait aussi originaire de tensions sociales, dans «Medieval origins of the witch hunts», *The Cambridge Quarterly*, 7, 1 (1976), p. 73 : «Messrs. McFarlane, Thomas and others have taught us, for later periods, to read the beliefs about witches partly in terms of social tensions».

¹³². Le Roy Ladurie, *Les paysans...*, p. 411-412.

¹³³. Le Roy Ladurie, *Les paysans...*, p. 412.

En somme, le sabbat du XVI^e au XVII^e siècle représente une «volonté d'inversion», qui partage avec les autres formes de révoltes «certaines parentés profondes, au niveau des structures mentales et du psychisme inconscient»¹³⁴.

1. 3. WALTER SCOTT

Du côté anglais, nous retrouvons Walter Scott (1771-1832), poète et romancier britannique qui écrivit une histoire de la sorcellerie et de la démonologie en 1830¹³⁵. De ses nombreux poèmes, nous pouvons relever les *Chansons de la frontière écossaise* (1802 et 1803), *La Dame du Lac* (1810), ainsi que les récits de *Rob Roy* (1817), d'*Ivanhoé* (1819), et de *Quentin Durward* (1823) à l'origine du roman historique¹³⁶.

Niant la réalité de la sorcellerie satanique développée par l'élite, et par le fait même, son crime hérétique, Scott écrit :

[...] il nous reste l'entière liberté d'adopter l'opinion que ce système plus récent de la sorcellerie [par rapport à la sorcellerie de l'Ancien Testament] est une partie, et non des moindres, de cette masse d'erreurs qui apparurent parmi les membres de l'Église chrétienne, quand leur religion, graduellement corrompue par les stratagèmes humains et la barbarie des nations parmi lesquelles elle fut répandue, émit une lueur, certes, mais affaiblie des restes de cette même ignorance païenne que le Fondateur divin était venu dissiper.¹³⁷

Il y a donc, selon Scott, une survivance païenne au sein de la sorcellerie médiévale. Cependant, ces croyances sont habituellement l'expression de

¹³⁴. Le Roy Ladurie, *Les paysans...*, p. 412.

¹³⁵. Walter Scott, *Letters on Demonology and Witchcraft : addressed to J.G. Lockhart*, Londres, J. Murray, 1830 : New York 1831, 1855.

¹³⁶. Voir notamment la biographie de *Robin Mayhead, *Walter Scott*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1968, et *Jane Millgate, *Walter Scott : the making of the novelist*, Toronto, Buffalo, University of Toronto Press, 1984.

¹³⁷. Dans Sir Walter Scott, *Démonologie et Sorcellerie*, trad. fra., de P. Lebret, Paris, Payot, 1973, p. 53-54.

l'ignorance et de l'aspect contagieux de la superstition¹³⁸. Les origines de ce paganisme sont diverses : romaine, celte ou germanique. Or, pour Scott, les croyances païennes pourraient tout autant procéder d'une ascendance commune : «... une disposition identique de l'esprit humain envers les superstitions a fait que des conceptions semblables ont été adoptées dans différentes régions...»¹³⁹ Notons finalement que cette intéressante conjecture de type archétypal, à propos de la diffusion universelle de la sorcellerie, se retrouvera à nouveau chez l'historien italien Carlo Ginzburg dans les années Quatre-vingts.

1. 4. CHARLES GODFREY LELAND

Remarquons en dernier lieu la soi-disante recherche du folkloriste américain Charles Godfrey Leland (1824-1903)¹⁴⁰, un formidable *faux* rédigé afin de prouver et de démontrer la persistance d'antiques survivances païennes en cette fin de XIX^e siècle dans son *Aradia, or the Gospel of the Witches*¹⁴¹. Nous n'entrerons pas dans une analyse critique de cette falsification, mais remarquons que cet ouvrage s'inscrit parfaitement dans la tradition romantique qui influença la montée du néopaganisme *wicca* dans la deuxième moitié du XX^e siècle¹⁴². La recherche de Leland, de type anthropologique, annonce de manière éloquente l'examen de

¹³⁸. «Quand la sensation commune du danger ou l'enthousiasme agissent sur les sens de nombreuses personnes en même temps, leurs esprits entretiennent entre eux une correspondance naturelle, de même que lorsque des instruments à cordes sont au même diapason, il suffit de ne jouer que d'un seul pour que les autres vibrent à l'unisson», (Scott, *Démonologie...*, p. 16-17).

¹³⁹. Scott, *Démonologie...*, p. 77.

¹⁴⁰. Voir la biographie de *Elizabeth Robins Pennell, *Charles Godfrey Leland*, Constable Londres, 1906.

¹⁴¹. D. Nutt, Londres, 1899. Réédité sous *Aradia, or, The gospel of the witches / Charles G. Leland ; a new translation by Mario Pazzaglini and Dina Pazzaglini ; with additional material by Chas S. Clifton, Robert Mathiesen, Robert E. Chartowich ; foreword by Stewart Farrar*. Blaine, Wash., Phoenix Pub., 1998. Aussi, *Aradia, il vangelo delle streghe ; a cura di Lorenza Menegoni*. Firenze, L. S. Olschki, 1999.

¹⁴². Voir notamment Thomas C. Lethbridge, *Witches : Investigating an Ancient Religion*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 6-9.

Margaret A. Murray, dans sa méthodologie, mais surtout dans ses leures et la présentation de sa thèse typiquement romantique¹⁴³. J. B. Russell, écrira d'ailleurs, «to say the best for it, *Aradia* is unreliable»¹⁴⁴.

Afin d'établir la thèse de Leland, nous avons consulté exclusivement son ouvrage *Etruscan Roman remains in popular tradition*¹⁴⁵, le traité d'*Aradia* n'ayant pas été déniché dans les bibliothèques montréalaises¹⁴⁶.

C'est donc en Italie du Nord, au milieu d'un reculé district montagneux entre Ravenne et Forlì, connu sous le nom de *La Romagna Toscana*, que l'on retrouve l'ancien peuple des *Romagnoli*. Comme le soutient Leland :

These Romagnoli are manifestly a very ancient race, and appear to have preserved traditions and observances little changed from an incredibly early time.

[...]

For in fact the religion, such as it is, which forms the *real* faith of the *strege* [sic] and their patrons, goes back to a time of which there is no record.¹⁴⁷

Selon les dires traditionalistes (*vangelo*) de la sorcière Maddalena, la principale source de Charles Leland (du moins pour son ouvrage *Aradia*) et de

¹⁴³. Voir la critique d'*Aradia* de Charles Leland dans Rose, *A Razor...*, p. 213-218 : «Mr. Leland's collection appears to have been the work of several literate but not learned persons, its main specimen being probably worked over more than one. The addenda shows more knowledge of paganism but do not profess as much knowledge of witchcraft as *vangelo*», (Rose, *A Razor...*, p. 217).

¹⁴⁴. Russell, *A History of Witchcraft...*, p. 152. Charles Godfrey Leland rédigea également de nombreux traités sur le folklore des Algonquins, des Étrusque et des Bohémiens, tels que *The Algonquin legends of New England or myths and folk lore of the Micmac, Passamaquoddy, and Penobscot tribes* (1884), *The mythology, legends, and folk-lore of the Algonkins* (1886 ?), *The Gypsies* (1882), *Gypsy Sorcery and Fortune-Telling* (1891), et *Etruscan Roman remains in popular tradition* (1892).

¹⁴⁵. Charles Godfrey Leland, *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition*, Londres, T. Fischer Unwin Paternoster Square, 1892. Réédité sous *Etruscan Magic & Occult Remedies*, New Hyde Park, New York, University Books, 1963.

¹⁴⁶. Notons qu'il existe 5 copies, d'éditions diverses, d'*Aradia* dans la Library of Congress, et une copie à la librairie de l'Université de Toronto.

¹⁴⁷. Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 1-2, et p. 304.

quelques autres sorciers et sorcières, certains paysans de cette contrée pratiqueraient encore la sorcellerie (*stregeria* [sic]), ou la vieille religion (*vecchia religione*), sous une forme et un degré très surprenants : «Among these people, *stregeria*, or witchcraft — or, as I have heard it called, “*la vecchia religione*” (or “the old religion”) — exist to a degree which would even astonish many Italians»¹⁴⁸. Cette religion serait fondée en partie dans les croyances et les mythes relatifs aux esprits, majeurs ou mineurs, qui auraient conservé les noms et les attributs d’anciennes divinités étrusques (*Tinia*, *Faflon*, *Teramo*), ou encore de quelques divinités romaines rurales (*Silvanus*, *Pan*, les *Faunes*). Des invocations et des prières leur seraient également adressées, plusieurs récits leur seraient rattachés, diverses offrandes encore prodiguées :

It consists in remains of a mythology of spirits, the principal of whom preserve the names and attributes of the old Etruscan gods, such as *Tinia*, or Jupiter, *Faflon*, or Bacchus, and *Teramo* (in Etruscan *Turms*), or Mercury. With these there still exist, in a few memories, the most ancient Roman rural deities, such as *Silvanus*, *Palus*, *Pan*, and the *Fauns*. To all of these invocations or prayers in rude metrical form are still addresses, or are at least preserved, and there are many stories current regarding them.¹⁴⁹

Le peuple des *Romagnoli* aurait alors préservé, de manière *continue*, depuis les temps préhistoriques, puis sous les lois étrusques, latines, et chrétiennes, un chamanisme primitif, ou un grossier animisme, ainsi qu’un système primitif de sorcellerie consacré en partie à Diane (sous l’appellation étrusque de *Tana*). La religion découverte par Leland découlerait par conséquent d’un chamanisme primitif permettant à ses disciples de communiquer avec les divinités mineures, ou les esprits des morts, notamment à travers le monde des rêves. À tout le moins, il s’agissait d’une religion essentiellement païenne qui ne subit aucunement l’influence diabolisante de l’Église : «The real *stregoneria* of Italy, and especially of Tuscany, is *in se* absolutely heathen»¹⁵⁰.

¹⁴⁸. Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 2.

¹⁴⁹. Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 2.

¹⁵⁰. Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 198.

Cette religion panthéiste résiderait un peu plus dans le domaine de la sorcellerie, que dans le domaine de la foi : «This *stregeria*, or old religion, is something more than a sorcery, and something less than a faith»¹⁵¹. La femme y jouerait un rôle important de matrilinearité. Ainsi, la prêtresse ou la sorcière (*strega*) assistait à l'instruction des jeunes candidates dans l'art des enchantements, des charmes et des invocations à la déesse Diane-Hécate : «Among these priestesse of the hidden spell an elder dame as generally in hand some younger girl whom she instructs, firstly in the art of bewitching or injuring enemies, and secondly in the more important processes of annulling or unbinding the spells of others, or causing mutual love and conferring luck»¹⁵². Les sorciers et sorcières de la religion se réunissaient parfois dans des sabbats rituels. Malgré tout, la sorcellerie toscane, généralement bonne et bienfaisante, ne contiendrait aucun diabolisme, et n'aurait subi aucune influence ecclésiastique déculturante, étant donné l'isolement géographique :

It is true enough that the monks imported and *forced* into popular Italian superstition strong infusions of the devil. Yet with all this, in the main, the real Italian witch has nothing to do with Satan or a Christian hell, and remains as of yore a daughter of Diana.

L'auteur ajoute :

There is something almost reviving or refreshing in the thought that there is one place in the world — and that in papal Italy itself — where the poison of diabolism did not utterly prevail.¹⁵³

Ce culte secret¹⁵⁴, païen, chthonien et hostile au christianisme, était constitué sous la forme d'un collège de sorciers et de sorcières qui serait, depuis l'étude de Leland, en voie d'extinction. Leland insista d'ailleurs sur la précarité, l'éphémérité

¹⁵¹. Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 2

¹⁵². Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 3.

¹⁵³. Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 152.

¹⁵⁴. «And here I may observe that many of the items given in this book are so jealously guarded as secrets, that, as I was assured, unless one was in the confidence of those who possess such lore, he might seek it in vain», (Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 3).

de la survivance mnémotechnique de ces croyances ancestrales : «I sincerely believe that ten years hence not a tenth part of it will survive»¹⁵⁵.

2. LA THÈSE DE MARGARET MURRAY

Comme nous venons de le constater, la thèse de Margaret Murray allait naître à partir de l'influence active de l'école anthropologique anglaise naissante, ainsi que d'une série d'hypothèses antérieures, particulièrement des notions de *survivance* du paganisme, du rôle fondamental de la femme dans la sorcellerie, du concept folklorique de la fée et de son univers, de la conception d'une ancienne religion païenne préchrétienne de fertilité, et d'un culte secret parallèle au christianisme. Murray se dissociait catégoriquement des convictions du courant *rationaliste* (mais non pas du rationalisme). En effet, elle allait, pour l'une des premières fois dans les études de la sorcellerie européenne, porter essentiellement son attention analytique sur les confessions des sorcières (c'est-à-dire les témoignages des accusés). Selon Murray, il s'agit d'ailleurs de sources authentiques rapportant des faits historiques : «Having decided that quite reasonable people really did fear witches and that others, without torture, freely confessed to this crime, Margaret Murray took what in many ways was a logical step and argued that there really must have been witches»¹⁵⁶.

Archéologue, folkloriste, anthropologue et égyptologue de formation à l'University College de Londres, Margaret Alice Murray fut, au cours de sa carrière, promue à la Chaire d'Anthropologie sociale à l'Université de Londres, ainsi que présidente de la *Folklore Society* en 1953 (jusqu'en 1955) à l'âge de 91

¹⁵⁵. Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 27.

¹⁵⁶. Alan D. J. Macfarlane, «Murray's Theory : Exposition and Comment», dans Max Marwick éd., *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books, 1990, p. 233.

ans¹⁵⁷. Elle rédigea des articles divers dont certains furent publiés dans la revue anglaise *Folk-Lore*. Elle fut l'auteure de l'article sur la sorcellerie dans l'*Encyclopedia Britannica* entre 1929 et 1969. Le court texte, qui exposait la trame de sa théorie, lui attribuera une renommée internationale en imposant son interprétation personnelle de la thématique au sein d'une encyclopédie : «The main reason why Murray's ideas had such impact must lie in the fact that in 1929 she was commissioned to write the entry on "Witchcraft" for the *Encyclopedia Britannica*, and seized the opportunity to set out her own interpretation of the topic as if it were the universally accepted one»¹⁵⁸. C'est pourquoi, la thèse de Murray tint, pour un temps, et pour les non-spécialistes, d'une sorte de lieu commun. Margaret Murray présenta antérieurement quelques éléments de sa thèse dans une série d'articles, dont «Organisation of Witches in Great Britain» dans la revue *Folk-Lore* en 1917, «Child-Sacrifice Among European Witches» dans *Man* en 1918, puis «Witches and the Number Thirteen» dans la revue *Folk-Lore* en 1920. Elle rédigea subséquemment son populaire *The Witch-Cult in Western Europe* (Oxford, 1921), puis deux autres ouvrages beaucoup moins convaincants auprès des historiens de la sorcellerie, *The God of the Witches* (Londres, 1931), et *The Divine King in England* (Londres, 1954).

L'ouvrage *The Witch-Cult in Western Europe* allait, en quelque sorte, faire progresser l'Histoire de la sorcellerie européenne en donnant éclosion à toutes une série de critiques, mais aussi de disciples (principalement de l'école anglaise) enthousiasmés à poursuivre les recherches de Murray, ou au contraire à les récuser. La thèse non conformiste du *Witch-Cult* fut publiée au moment où deux camps antithétiques discouraient sur la nature et la réalité de la sorcière médiévale. En effet, les exposés des religieux et des séculiers s'opposaient aux historiens

¹⁵⁷. Jacqueline Simpson, «Margaret Murray: Who Believed Her and Why?», *Folk-Lore*, 105 (1994), p. 89. Sur une brève biographie de Margaret Murray, voir Mary Williams, «Ninety-Eight Years Young», *Folklore*, 72 (septembre 1961), p. 433-437, et Edwin O. James, «Obituaries. Dr. Margaret Murray», *Folklore*, 74 (1963), p. 568-569. Murray écrivit également une autobiographie, **My First Hundred Years*, William Kimber, Londres, 1963.

¹⁵⁸. Simpson, «Margaret Murray...», p. 89.

rationalistes, sceptiques quand à l'existence historique des sorcières. La version démystifiante et romantique de la sorcière présentée par Murray produisit dès lors une argumentation entre ces deux positions. Hilda Davidson se rappelle «how refreshing and exciting her first book was *at that period*. A new approach, and such a surprising one»¹⁵⁹.

Suivant une méthode dite anthropologique, établie par son mentor Flinders Petrie, Murray adopta et développa la thèse de James George Frazer¹⁶⁰, ainsi que d'Harold Bayley¹⁶¹. Elle appliqua ainsi un certain nombre des thématiques composant les théories de ceux-ci aux cas de la sorcellerie européenne¹⁶². Parmi les quelques thèmes développés par ces deux chercheurs, Margaret Murray reprendra les concepts de la victime divine ou le sacrifice du roi (la mort et la résurrection étant des notions majeures), l'importance des rites de fertilité, ainsi que la conception de l'universalité de la magie¹⁶³.

Or, la particularité propre de l'œuvre de Margaret Murray se base sur deux conjectures. Dans un premier temps, les croyances dans la sorcellerie ne peuvent être analysées que lorsqu'elles sont isolées des autres systèmes de croyances (spécialement, théologique ou démonologique). Dans un second temps, ces

¹⁵⁹. Simpson, «Margaret Murray...», p. 90.

¹⁶⁰. Voir *James George Frazer, *The Golden Bough : a study in magic and religion*, Londres, Macmillan Co., 1890, réédité en 1907 et 1915 en 12 volumes. Aussi *Aftermath : A Supplement to the Golden Bough*, Londres, Macmillan, 1936. *Le cycle du rameau d'or*, trad. fra. de Pierre Sayn, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1926-1935, 12 vols.

¹⁶¹. Notamment *Harold Bayley, *The Lost Language of Symbolism. An inquiry into the origin of certain letters, words, names, fairy tales, folklore, and mythologies*, Philadelphie, J. B. Lippincott, 1913, 2 vols.

¹⁶². Remarquons que Margaret Murray consulta principalement les procès de sorcellerie anglais et écossais datant du XVI^e au XVII^e siècle, surtout de la période Tudor anglaise, indubitablement non contemporains des problématiques médiévales.

¹⁶³. C'est Frazer qui proposa la thèse de l'universalité des cultes de fertilité. Murray, comme toute l'école post-Frazer, tendra à prendre les dispositions afin d'universaliser ses théories, d'où l'une de ses dévaluations méthodologiques.

croyances ne peuvent être écartées comme simples absurdités : «Her work was based on the two assumptions that witchcraft beliefs cannot be profitably examined in isolation from other systems of ideas and that they cannot be dismissed as nonsense»¹⁶⁴.

Toutefois, l'incontestable inspiration de cette thèse réside dans la fermeté, parfois obsessionnelle, à découvrir et à établir la persistance d'une survivance païenne au sein de la sorcellerie européenne. De la sorte, selon Murray, l'indication première de l'existence d'un culte des sorcières réside dans les descriptions médiévales de survivances païennes. Erik Midelfort relèvera l'exemple suivant : «English sources, for example, speak of May Day celebrations with a leader dressed in skins and a horned headdress. Since some prehistoric European religions featured a horned god, some students [disciples de Murray] have suggested the survival of prehistoric cults down to the Middle Ages»¹⁶⁵. Bref, l'analyse anthropologique des sources révélera à Margaret Murray la continuité cohérente et homogène d'un rituel préhistorique animiste qui perdura jusqu'au Moyen Âge.

Afin de bien saisir les différentes particularités de sa thèse, voici les principaux repères de sa démonstration qui seront ensuite étudiés séparément :

- 1) La sorcière est membre d'une organisation cultiste établie sur divers rites de fertilité.
- 2) Ce culte n'était pas en révolte contre le christianisme, mais une ancienne et indépendante *religion* monothéiste.
- 3) Cette religion païenne fut sauvagée et diffusée par une ancienne race de petite stature, plus tard associée aux fées.

¹⁶⁴. Macfarlane, «Murray's Theory...», p. 233.

¹⁶⁵. H. C. Erik Midelfort, «Were There Really Witches?», dans Robert. M. Kingdon éd., *Transition and Revolution : Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History*, Minneapolis, Minnesota, Burgess Publishing Company, 1974, p. 200.

4) Le culte honorait une divinité cornue à deux visages, assimilée par Murray au Janus romain, à l'Artémis-Diane gréco-romaine, au Cernunnos celtique, et à d'autres entités folkloriques.

5) Les inquisiteurs, «dans leur ignorance et leur bigoterie», identifèrent, ou plutôt assimilèrent, la divinité cornue avec le Satan de la Bible. Toujours selon Murray, c'est à la Réforme protestante que l'Église, plus structurée, put lancer une véritable persécution contre le culte dianique (c'est-à-dire de la déesse Diane)¹⁶⁶. La populace dut ainsi abandonner et renoncer peu à peu à la «vieille religion» (*old religion*).

6) Loin d'être abominable ou antisocial, le culte fut généralement considéré nécessaire pour le bien-être de la communauté. D'où sa très grande popularité au sein de toutes les couches de la société, du simple paysan aux individus les plus hauts placés.

7) L'organisation du culte était établie sous la forme du *coven* de 13 membres, qui se réunissait occasionnellement en *esbats* et en *sabbats* où festins, danses et sacrifices étaient pratiqués.

8) Le culte se distingue par le rite du «sacrifice du roi» (ou de son substitut), sacrifice périodique dont dépendait la prospérité socio-économique du royaume.

Le culte de la divinité cornue, qui trouverait ses racines dans l'Égypte antique, se répandit en Europe orientale, proche-orientale, centrale, puis occidentale¹⁶⁷. La religion persista du paléolithique (-35 000 à - 8 000) à l'ère romaine, ainsi que du Moyen Âge jusqu'au XVIII^e siècle. Selon les termes interchangeables employés par l'auteure, il s'agissait fondamentalement d'une

¹⁶⁶. «The feminine form of the name, Diana, is found throughout Western Europe as the name of the female deity or leader of the so-called Witches, and it is for this reason that I have called this ancient religion the Dianic cult», (Murray, *The Witch-Cult...*, p. 12).

¹⁶⁷. N'oublions pas que Margaret Murray était égyptologue de formation. Elle crut découvrir la pérennité et la permanence du culte du dieu cornu, à travers le temps et l'espace, de l'Égypte antique à l'Occident du XVII^e siècle ; voir Murray, *Le dieu...*, p. 39, où elle compare une scène religieuse reproduite sur un papyrus égyptien datant de la XXII^e dynastie au récit de l'accusée de sorcellerie Isobel Gowdie, en 1662.

religion ou d'un *culte* élaborés afin de promouvoir la production ou la fertilité agricole et animale¹⁶⁸. De fait, originaire du culte des animaux-dieux ou des animaux sacrés, «the witches, like the adorer of animal gods in earlier times, attempted to become one with their god or sacred animal by taking on his form...»¹⁶⁹. D'un autre côté, malgré les hypothèses proposées sur les origines de la vieille religion, Margaret Murray admet ne pas connaître les authentiques souches païennes de celle-ci : «Whether the religion which survived as the witch cult was the same as the religion of the Druids, or whether it belonged to a still earlier stratum, is not clear»¹⁷⁰.

Le culte se perpétua grâce à la transmission de ses rites et de ses mœurs par l'entremise apostolique de ses premiers adeptes, une antique race de «petites gens» (*little folk*)¹⁷¹. Ceux-ci enseignèrent alors aux diverses masses rurales du Moyen Âge la vieille religion dédiée au dieu cornu. Timide, de petite taille, rapide à la course, habile à se dissimuler, ce petit peuple, remonterait à la période du néolithique (-8 000). Groupe pastoral, mais sédentaire, les petites gens fréquentaient généralement les régions sauvages et incultes¹⁷². Ils résidaient alors dans des abris sous forme de ruche construits en pierres, en baguettes d'osiers ou en tourbe. De nombreuses légendes rapportent justement les récits de tertres

¹⁶⁸. Russell reconnaît dans de nombreux rites de fertilités méditerranéens (dont le *culte de Diane*) les caractéristiques du culte des sorcières de Murray, sans en démontrer néanmoins d'authentiques affiliations : «Many Mediterranean fertility rites exhibit characteristics of the later witch cult, though no demonstrable direct affiliation exists between them», (Russell, *Witchcraft...*, p. 47).

¹⁶⁹. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 231.

¹⁷⁰. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 19.

¹⁷¹. Sur cette énigmatique et douteuse race de nains, voir Murray, *Le dieu...*, p. 50-72 ; aussi Scott, *Démonologie...*, p. 84 : «En vérité, on peut conclure que ces nains n'étaient originellement rien d'autre que les minuscules peuplades des régions lapones, lettones, et finnoises qui, fuyant les envahisseurs asiatiques, vinrent dans les régions les plus reculées du Nord et tentèrent de se soustraire aux conquérants orientaux» ; Leland, *Etruscan Roman Remains...*, p. 164 ; et Pennethorne Hughes, *Witchcraft*, Baltimore, Maryland, Penguin Books, 1965, chap. 6.

¹⁷². D'où la possibilité pour Murray de justifier la carence de sources, tant archéologiques, qu'historiques. Elle remarque, (Murray, *Le dieu...*, p. 202), que «les païens, étant illettrés, n'ont laissé aucun document écrit».

fabuleux habités par les fées¹⁷³. L'ethnie des petites gens s'assimila et s'intégra subséquemment aux autres peuplades, dont les Bohémiens et les Bédouins du Moyen-Orient. Or, cette mystérieuse peuplade a laissé peu de traces au sein des sources officielles, mais elle légua de nombreux témoignages sous la forme folklorisée des fées et des elfes, dont les figures populaires de *Puck*, *Robin Goodfellow*, *Robin Hood*, et diverses autres féeries : «It is now a commonplace of anthropology that the tales of the fairies and elves preserve the tradition of a dwarf race which once inhabited Northern and Western Europe»¹⁷⁴. D'ailleurs, les thèses rattachant l'univers de la fée à l'univers de la sorcière découlent particulièrement de l'anthropologie et du folklore de la fin du XIX^e siècle. D'où le rapprochement fait par Murray des fées aux sorcières.

Ainsi, le lien direct des fées avec la sorcellerie médiévale découlerait de la thèse établi par Murray : «In conclusion I have brought together certain facts which appear to show a connection between the witches and fairies [...] the knowledge of the witches is said to be elf-lore. The ritual of the witches is like the ritual of the fairies»¹⁷⁵. Les relations entre le monde des fées (donc des petites gens) et les sorcières (les paysannes entretenant des liens avec les petites gens) furent bouleversées par la démonologisation des théologiens et des chroniqueurs chrétiens qui assimilèrent alors le dieu cornu de la vieille religion et les fées au diable. De cette association par les gens de l'Église, les disciples du culte au dieu cornu furent alors convertis en agents démoniaques œuvrant pour le diable. En somme, les petites gens devinrent les fées des contes et légendes populaires, puis les démons et

¹⁷³. Voir Claude Lecouteux, *Démons et Génies du Terroir au Moyen Âge*, Paris, éd. Imago, 1995, particulièrement les pages 21-82.

¹⁷⁴. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 14.

¹⁷⁵. Margaret Alice Murray, «Organisation of Witches in Great Britain», *Folk-Lore*, 27 (septembre 1917), p. 257. Dans Murray, *Le dieu...*, p. 122-123, elle note : «Généralement les réunions — sabbats et esbats — débutaient et s'achevaient par des danses, qui confirment la parenté entre les sorciers et les fées». Elliot Rose souligne ce rapprochement entre la fée et la sorcière développé par Murray : «Theories on these lines [les fées en tant que disciples de Diane] have a familiar ring and have been aired since the latter part of the nineteenth century at least, though the connection with witchcraft is more narrowly a point of Murrayism», (Rose, *A Razor...*, p. 18).

familiers des démonologues. Dans ce sens, par l'interprétation de l'Église, les paysans, disciples du culte, mutèrent en sorciers et sorcières diaboliques.

Le culte était ordonné de manière complexe, et la discipline très sévère. Les traîtres et renégats étant souvent condamnés à la strangulation, l'empoisonnement ou la correction physique¹⁷⁶ : «Though the discipline of each community must have varied according to the individual temperament of its successive chiefs, it seems clear that obedience could be rigorously exacted and severe punishment inflicted [...] Capital punishment was the fate of traitors, and strict precautions were taken to ensure the silence of the members and to protect the chief against spies»¹⁷⁷. Chaque regroupement comprenait 12 membres, ainsi que le représentant du dieu, le chef ou l'officier de l'assemblée¹⁷⁸ : «Les fonctions de l'officier étaient multiples : il convoquait les adeptes, préparait les réunions et veillait à ce que chacun en fût avisé ; il tenait les registres de présence et de travail ; il présentait les nouveaux membres et signalait les éventuels convertis au chef ; si celui-ci ne voulait pas danser, il conduisait la ronde. Enfin chaque fois que l'officier était un prêtre chrétien, il célébrait en grande partie les cérémonies religieuses»¹⁷⁹.

Murray désigna ces regroupements par le terme *coven* : «The word 'coven' dates from about 1500 and is a variation of the word convent. It means simply an assembly of people, but it came to be applied especially to the organization of the witches' society»¹⁸⁰. Selon l'auteure, le terme dériverait du français *couvent*, une variation de *convent*, du latin *conventus*, et de *convener*, qui signifie «convoquer, s'assembler». Le vocable se retrouvera en fait pour l'une des premières (et rare)

¹⁷⁶. Murray, *Le dieu...*, p. 82.

¹⁷⁷. Murray, «Organisation of Witches...», p. 240-241.

¹⁷⁸. L'officier ou le chef pouvait être des deux sexes, Murray, *Le dieu...*, p. 79, aussi, Murray, *The Witch-Cult...*, p. 186.

¹⁷⁹. Murray, *Le dieu...*, p. 79

¹⁸⁰. Parrinder, *Witchcraft...*, p. 39.

fois dans le procès anglais de Bessie Dunlop en 1567¹⁸¹. L'ensemble des *covens* était administré sous la régence d'un «Grand Maître de l'Europe». Un «Grand Maître», de grade inférieur, était rattaché à un district ou une province comprenant un ou plusieurs *covens*. Les réunions étaient conduites par un officier, organisateur des réunions, et collaboraient l'officier de la danse, les musiciens, les participants, ainsi que la reine du sabbat, associée par Murray à la Reine d'Elfhame (ou d'Elphin) du folklore féérique. Cette dernière est analogue à la fiancée du Diable de Jules Michelet : «La fiancée du Diable ne peut être un enfant ; il lui faut bien trente ans, la figure de Médée, la beauté des douleurs, l'œil profond, tragique et fiévreux, avec de grands flots de serpents descendant au hasard ; je parle d'un torrent noir, d'indomptables cheveux. Peut-être, par-dessus, la couronne de verveine, le lierre des tombes, les violettes de la mort»¹⁸².

Chaque village possédait théoriquement son *coven* qui se réunissait en *esbats*, rassemblement des membres affiliés de la secte, et en *sabbats*, auquel participaient maints *covens*. Les *esbats* sont des réunions hebdomadaires dont les lieux et les jours d'assemblées étaient variables d'un pays, d'une région, d'une localité à l'autre, mais toujours situés près du village¹⁸³. L'expression *esbat* découlerait, selon Murray, d'Estebène de Cambrue (1567). Pour d'autres historiens, le terme se retrouve pour la première fois chez le juriste Pierre de Lancre, lors des procès qu'il a menés despotiquement en pays de Labourd pendant le XVI^e siècle.

¹⁸¹. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 191. Sur les 13 membres du culte, voir Margaret Alice Murray, «Witches and the Number Thirteen», *Folk-Lore*, 31 (septembre, 1920), p. 204-209, et Hughes, *Witchcraft*, p. 120. Sur une critique des *covens* anglais voir Cecil L'Estrange Ewen, *Witchcraft and Demonianism. A Concise Account Derived From Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales*, Londres, Heath Cranton Limited, 1933, p. 59-60. Dès 1450, dans l'anonyme *Errores Gazariorum*, nous retrouvons le terme antisémite «synagogue» pour désigner les réunions vaudoises, le mot vint ensuite à signifier les sabbats de sorciers et sorcières, (Roland Villeneuve, *Dictionnaire du Diable*, p. 372).

¹⁸². Michelet, *La sorcière*, p. 133. Aussi Murray, «Organisation of Witches ...», p. 240 où elle associe la reine du sabbat à la déesse-mère : «In the French and early Scotch trials there is always a Reine du Sabbat or a Queen of Elfin, who occupies a prominent position. There is reason to believe, as Prof. Karl Pearson has suggested, that the woman was originally the principal personage in the ceremonial, and was a form of the mother-goddess».

¹⁸³. Murray, *Le dieu...*, p. 88-90.

Nous rencontrons alors ce terme exclusif dans la confession d'un suspect qui fut torturé, et qui parlait basque (et non pas les juges). L'ensemble des villageois, initiés ou profanes, pouvait participer aux *esbats*, au contraire des *sabbats* réservés strictement aux fidèles.

Les *sabbats*, quant à eux, se célébraient généralement quatre fois par année, suivant les cycles de reproduction des troupeaux, ou, plus généralement, le cycle des saisons (comme les carnivals)¹⁸⁴. Selon Pierre-François Fournier le terme *sabbat* découle de l'adjectif dérivé *sabateis*, indiquant un «grand bruit, tapage», et «se réfère aux réunions d'hérétiques (en l'occurrence les «ensabatés»), réputées désordonnées et tapageuses, par opposition avec celles du culte catholique»¹⁸⁵. Pour Murray, le terme proviendrait de «s'esbattre», indiquant la joyeuse gaîté des rencontres : «It is possibly a derivative of *s'esbattre*, 'to frolic' ; a very suitable description of the joyous gaiety of the meetings»¹⁸⁶.

Les dates de ces grandes réunions correspondaient à des festivités païennes, souvent associées à la fertilité, et plus tard christianisées. En hiver, nous retrouvons la date du 2 février. Il s'agissait à l'origine des Lupercales (*Lupercalia*) romaines : «Très ancienne fête romaine, à l'origine une fête de bergers, célébrée chaque année le 15 février ; elle avait lieu en l'honneur de Faunus [dieu pastoral, promoteur de la chasse et de l'agriculture], révérend sous le nom de Lupercus [...] Son but principal était d'assurer la fertilité des champs, des troupeaux et du peuple»¹⁸⁷. Celles-ci furent christianisées par la Chandeleur (le jour de la Purification de la Vierge Marie), où l'on bénissait des cierges que l'on portait ensuite en procession pour rappeler la venue du Christ.

¹⁸⁴. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 109. Sur les festivités saisonnières, autant païennes que judéo-chrétiennes, voir l'étude folklorique d'Edwin O. James, *Seasonal Feasts and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961.

¹⁸⁵. Fournier, «Étymologie...», p. 248. Dans le sens de réunion diabolique, nous retrouvons le mot pour les premières fois vers 1475-1500.

¹⁸⁶. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 97. La dérivation du terme, de l'hébreu *shabbat*, désignant le jour de repos, reste encore controversée.

¹⁸⁷. Dans M. C. Howatson, dir. *Dictionnaire de l'Antiquité*, p. 587.

Suivait, au printemps, la veille du 1^{er} mai. Originellement elle était la *Beltane* (*Beltene* en Irlande) gaélique, une commémoration du feu au dieu Belenos, où «les druides y allumaient de grands feux. On y faisait passer le bétail à travers la fumée pour le purifier»¹⁸⁸. La veille du 1^{er} mai était également marquée par la célébration de la *Walpurgis-Nacht* (ou la Nuit de Walpurgis), «une des deux fêtes principales célébrées par les Druides, puis consacrée à une certaine Walburga, sainte britannique»¹⁸⁹.

En été, suivait le 1^{er} août, ancienne festivité du *Lugnasad* celtique en l'honneur du dieu des métiers Lug, puis christianisée par la *Lammas-Day*, ou la messe du Pain¹⁹⁰.

Le cycle se termine en automne à la veille de novembre dans la nuit du 31 octobre. Encore une fois, la *Beltane* celtique y était célébrée, pour être subséquemment christianisée par la Toussaint chrétienne. Cette dernière est la commémoration «générale de tous les saints et les martyrs, qui sont trop nombreux pour avoir chacun une fête spéciale»¹⁹¹. Le 1^{er} novembre était célébré par le *Samhain* (ou *Samain*), fête d'origine préceltique de la Nouvelle Année, de la Moisson et de la Nuit des Morts : «On the eve of the feast, time appeared to belong neither to the old year nor to the new [...] There was a feeling that this lack of distinction in time was matched by a similar indistinct boundary between the world of man and that of is gods»¹⁹².

¹⁸⁸. Yann Brekilien, *La Mythologie Celtique*, Brocéliande, Éditions Du Rocher, 1993, p. 145, n°6.

¹⁸⁹. Villeneuve, *Dictionnaire du Diable*, p. 409.

¹⁹⁰. Selon Frazer c'est la fête anglaise qui provient de l'anglo-saxon *hlafmaesse* (*Loaf-mass*), et qui «... désigne le jour d'une messe ou fête d'actions de grâces pour les prémices de la moisson...», dans James G. Frazer, *Le cycle du rameau d'or. Le Dieu qui Meurt*, trad. fra. de Pierre Sayn, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1931, vol. 4, p. 97.

¹⁹¹. E. Royston Pike, *Dictionnaire des religions*, trad. fra. de Serge Hutin, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 307.

¹⁹². John X. M. P. Corcoran, «Celtic Mythology», dans *New Larousse Encyclopedia of Mythology. Introduction by Robert Graves*, Prometheus Press, 1968, p. 236.

De fait, les festivités des sorciers et sorcières ont lieu au cours de festivals christianisés, ceux-ci suppléant aux antiques célébrations païennes d'origines souvent diverses : «The later fixing of the witch rites on Christian feast days, such as November 1, February 1, May 1, and August 1, was less an effort to parody Christianity than a consequence of the fact that those Christian feasts fell upon the same days as the old pagan festivals»¹⁹³. Remarquons que les dates des sabbats progressèrent et se modifièrent à travers le temps et les régions, d'où les multiples difficultés à les rattacher à tel ou tel festival païen précis¹⁹⁴.

Le sabbat avait lieu dans un endroit fixe et isolé, dans un espace découvert, dans une lande désertique, ou sur le sommet d'une colline. Selon les sources consultées par Murray, les cérémonies débutaient vers minuit, introduites par l'hommage au maître (c'est-à-dire par un individu personnifiant le dieu cornu)¹⁹⁵, suivies par l'initiation de nouveaux adhérents, particulièrement dans la renonciation à la religion précédente, le dévouement, et un second baptême¹⁹⁶. Les réunions se poursuivaient alors par la consécration des nouveau-nés (d'où l'aspect héréditaire de la secte), la remise d'un familier¹⁹⁷ — il s'agissait d'un animal ; chien, chat, rat, taupe, lapin, crapaud ou souris, qui assistait notamment la sorcière dans les pratiques divinatoires — suivit par le sacrifice d'un animal ou très rarement d'un

¹⁹³. Russell, *Witchcraft...*, p. 50. Sur les diverses fêtes païennes, voir M. Laperruque, *Fêtes païennes et fêtes chrétiennes. La liturgie universelle*, Rouvray, Éditions du Prieuré, 1996.

¹⁹⁴. Nous retrouvons par ailleurs le 23 juin avec la veille de la saint Jean Baptiste (solstice d'été), le 21 décembre avec la saint Thomas (solstice d'hiver, *divalia* romaine), et le 3 mai avec la fête de la sainte croix.

¹⁹⁵. Spécialement par l'*osculum infame* ou *osculum obscoenum*, baiser, en signe de vassalité, sur le fondement du diable : «Then they offer him pitch black candles, or infant's navel cords ; and kiss him upon the buttocks in sign of hommage», dans Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum*, trad. angl. par E. A. Ashwin, New York, The Montague Summers Edition, Dover Publications, Inc., 1988, livre I, chap. XII, p. 35

¹⁹⁶. Après avoir reçu la *marque* (égratignure ou tatouage selon Murray), l'initié recevait un nouveau nom. Ironiquement, ce patronyme était souvent d'origine chrétienne, (Murray, *The Witch-Cult...*, p. 79). Les jeunes filles n'étaient initiées qu'à l'âge de douze ans, se qui rattache encore une fois le sabbat à un culte de fertilité.

¹⁹⁷. Sur le familier, voir Murray, *The Witch-Cult...*, p. 203-207, et *Le dieu...*, p. 93-101.

bébé¹⁹⁸. Le sabbat se poursuivait par la participation à un agréable festin (exceptionnellement composé d'un cannibalisme rituel¹⁹⁹), qui se concluait par une danse au son des tambourins, flûtes et violons. Cette dernière activité, ouvrant et fermant l'assemblée, se faisait généralement autour d'une pierre (symbole phallique ?). Le sabbat se terminait alors au chant du coq.

La vénération au dieu cornu, représenté lors des réunions par un des participants, constituait l'assise de la religion dianique. Protecteur et seigneur des sorcières, il s'agissait d'une figure mâle symbolisant et évoquant la fertilité régénératrice. C'est le dieu qui meurt et renaît de Frazer, le représentant par excellence du cycle des moissons ou des saisons. La plus ancienne représentation de cette divinité archaïque se retrouverait, selon Murray, sur l'une des parois de la grotte des Trois-Frères, dans les Pyrénées de l'Ariège française, où l'on peut observer la fresque d'un être cornu datant de 20 000 ans : «Here apparently a cult was practised in which human beings and animals were brought together in a ritual action perhaps to establish a mystic relationship with the god or spirit, or supernatural forces controlling food supply by means of a sacred dance, or to gain power over the animals simulated and to increase their fecundity»²⁰⁰. Cette première figure connue du paléolithique, se manifestera de nouveau à l'âge du bronze, puis sous diverses formes, en Mésopotamie, en Babylonie, en Assyrie, et en Égypte (sous l'apparence du dieu funéraire Anubis à tête de chacal). Habituellement représenté avec des cornes (symbole de la puissance régénératrice),

¹⁹⁸. Voir l'article de Margaret Murray, «Child-Sacrifice Among European Witches», *Man*, 18, 34 (avril 1918), p. 60 : «To this deity they made sacrifices of various kinds, the most important of such sacrifices being that of a child. The child was either a witch's child, or was unbaptized ; in other words, it did not belong to the Christian Church». Plus tard, dans *Le dieu...*, p. 142, elle écrit : «Les meurtres d'enfants tiennent une place importante dans les réquisitoires contre les sorcières. Mais les preuves authentiques de meurtres réellement perpétrés sur la personne d'un enfant sont rares».

¹⁹⁹. Murray maintient la rareté du cannibalisme, alors que les sources du XVI^e au XVIII^e siècle parleront fréquemment de l'anthropophagie qui ont cours lors des sabbats.

²⁰⁰. James, *Seasonal Feasts...*, p. 16-17.

le dieu possède généralement une barbe en pointe sous un visage allongé. En fait, la divinité définie par Murray pouvait prendre n'importe quelle forme ayant trait à un animal sacré : le taureau, le bœuf, le cerf, et le bouc, mais aussi bien le chien, le chat, le cheval, l'ours et le mouton.

D'après les sources de Margaret Murray, le dieu cornu était personnifié par un homme, quelquefois par une femme, et plus anciennement par un animal. Le délégué omnipotent portait alors un masque²⁰¹, d'où la voix caverneuse rapportée par les textes : «There are also strong indications that the face at the front was often a mask also, for whenever the Devil's voice is mentioned whether in great Britain or France, it is said to be hollow with indistinct articulation like the sound of a voice under a mask»²⁰². Le mandataire s'accouplait quelquefois avec les sorcières présentes. La froideur de son sperme aurait été en fait, selon Murray, provoquée par un phallus artificiel, tel le port d'un godemiché : «The obvious solution of the problem is that the intercourse between the Chief and the woman was by artificial means [...] The artificial phallus will account as nothing else can for the pain suffered by many of the women»²⁰³. Il en est de même pour la froideur de la peau du représentant qui serait attribuée, selon Murray, au port d'un costume : «or some other hard and cold substance, over the whole body and even the hands»²⁰⁴.

Suivant les mœurs d'un ancien cycle sacrificiel religieux, le représentant figurant à la divinité se devait d'être immolée afin de promouvoir à la productivité végétale et animale, mais aussi afin de maintenir la stabilité socio-économique de la région. En cela, Frazer fut l'un des premiers à proposer la thèse de l'homme-dieu que l'on doit sacrifier afin de maintenir la fertilité de la région :

²⁰¹. Elliot Rose, (*A Razor...*, p. 44), certifie que le port du masque ne se retrouve dans aucune source exposant le récit d'un sabbat de sorciers et sorcières : «The evidence, slight as it is, says nothing whatever of any hinder mask».

²⁰². Murray, «Organisations of Witches...», p. 236.

²⁰³. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 178, 180.

²⁰⁴. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 63.

À notre sens, la raison qui pousse à mettre à mort l'homme-dieu, est faite uniquement de la crainte que, par suite d'une déchéance physique due à la maladie ou à la vieillesse, son esprit sacré ne vienne à supporter une décrépitude parallèle, capable de mettre en péril la nature entière, et du même coup l'existence de ses adorateurs [...]²⁰⁵

Murray reprendra ce concept dans sa thèse de la victime divine. De fait, le représentant, ou la victime divine, était immolée à tous les 7 ans (en Angleterre), ou tous les 9 ans (en Normandie, France, et Scandinavie), conformément aux mois sacrificiels : février, mai, août et novembre. Le sacrifice nécessitait une exécution soit²⁰⁶ ;

a) Dans une effusion de sang (la méthode la plus utilisée). Il s'agissait d'un sacrifice sanglant ; le sang de la victime, ou la substance fertile, était répandu sur le sol en humectant la terre.

b) Par le feu, ou selon le terme de Murray, l'holocauste. Les cendres étaient alors répandues dans les champs ou jetées dans l'eau courante : «The collection and use of the ashes by the worshippers point to the fact that we have here a sacrifice of the god of fertility»²⁰⁷.

c) Par une quelconque forme d'asphyxie, généralement par pendaison. Le corps était ensuite démembré : «le cadavre était dépecé et les morceaux ensevelis dans les champs, ou bien il était brûlé et les cendres éparpillées»²⁰⁸.

d) Et, exceptionnellement par empoisonnement.

Suivant la même conception que Frazer, Murray attribuera une signification particulière au sacrifice de la victime divine :

L'immolation de la victime divine possède une signification précise : l'homme — généralement le roi — dans lequel s'est incarné l'esprit du dieu, dispense de la fertilité à tout le royaume ; quand il monte des signes de vieillesse, le peuple, craignant que l'esprit du dieu ne perde sa jeunesse

²⁰⁵. Frazer, *Le Dieu qui Meurt*, p. VII.

²⁰⁶. Murray, *The Divine King in England*, Londres, Faber & Faber Ltd., 1954, p. 38.

²⁰⁷. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 160.

²⁰⁸. Murray, *Le dieu...*, p. 189.

et sa vigueur, en même temps que le corps humain qui l'abrite, tue l'homme divin. Tant que l'époque du sacrifice n'est pas arrivée, personne n'a le droit de lever la main sur le Dieu incarné, dont la mort accidentelle ou préméditée, amènerait sur le pays des calamités indicibles ; mais, quand le temps du sacrifice est venu, nul ne peut le sauver.²⁰⁹

Selon Murray, le dieu fut régulièrement représenté par un roi, ou par son substitut, qui évoquait la divinité par son courage, sa beauté, sa force, sa jeunesse et son intelligence. Sans produire une preuve véritablement convaincante, Murray affirme que les rois saxons du VII^e et VIII^e siècle, et les Danois de Mercie du XI^e siècle restèrent fidèles à cette pratique sacrificatoire royale. De cette hypothèse, elle attribuera à une série de personnages historiques le rôle de la victime divine qui fut sacrifiée par les sectateurs du dieu cornu²¹⁰. Signalons spécialement, la mort du roi Edmond en mai 946 à Pucklechurch, l'assassinat d'Edmond Côte-de-fer en novembre 1016, le meurtre de Guillaume Rufus en août 1100, mais plus spécialement les «sacrifices» de Thomas Becket à Canterbury en 1170²¹¹, la condamnation de Jeanne d'Arc en 1431²¹², suivit par la pendaison de Gilles de Rais en 1440²¹³.

²⁰⁹. Murray, *Le dieu...*, p. 190.

²¹⁰. Sur la présentation de cette thèse, voir *Le dieu...*, chap. VII, et surtout l'ensemble de son *The Divine King...* Établissant sa théorie sur une série de prétendus meurtres sacrificiels, Murray mésestima la très grande fréquence de mort violente chez les rois du Moyen Âge. Elliot Rose, dans *A Razor...*, p. 80-81, assure que ; «When the occupational hazards of kingship and of all feudal lordship are taken into account, it is apparent that what we have to explain is not the number of kings who met violent ends but the number that did not».

²¹¹. Murray néglige la subjectivité du chroniqueur qui voulait en faire un martyr, d'où sa non-résistance à l'assassinat, (Rose, *A Razor...*, p. 76) : «She has not noticed that her whole ground for supposing him a willing victim at all rests on the word of a "biased" monastic chronicler ; biased, in this instance, to make out Thomas a martyr».

²¹². «Read in the light of this theory much of the mystery which surrounds the fate of Joan of Arc is explained. She was put to death as a witch, and the conduct of her associates during her military career, as well as the evidence at her trial, bear out the fact that she belonged to the ancient religion, not to the Christian», (Murray, *The Witch-Cult...*, p. 161). Pour Pennethorne Hughes, dans son *Witchcraft*, p. 114, Jeanne d'Arc n'aurait été qu'un symbole au sein du culte, et non pas un membre actif sacrifié : «Even Joan of Arc, if she really was a witch, as Professor Murray essays to demonstrate, must have been a symbol rather than an active practitioner».

²¹³. «La passivité de Rais, tandis que se déroulait le procès de Jeanne, est en contradiction flagrante avec sa personnalité ; une seule hypothèse peut l'expliquer ; l'un et l'autre étaient

Malgré les multiples critiques condamnant la thèse de Margaret Murray, celle-ci maintint sa position jusque dans ses derniers jours. Elle refusa d'ailleurs toutes formes de jugements contestant la validité de sa démonstration de la sorcellerie païenne : «Le reste de sa vie (et elle vécut jusqu'à cent ans), elle s'accrocha à ces idées avec une ténacité qu'aucune critique, quelque bien informée ou bien argumentée qu'elle fût, ne put jamais ébranler»²¹⁴. En fait, elle défendit les recherches pouvant établir et confirmer la survivance du culte des sorcières et de leur religion : «Sous des noms quelque peu différents, la plupart des rites et des croyances de la vieille religion survivent encore en Europe et tous ceux qui prendraient la peine de les y chercher, les découvriraient»²¹⁵.

Nombreux furent ceux qui répondirent à cet appel.

3. LES TENANTS DE LA THÈSE DE MARGARET MURRAY

De nombreux chercheurs acceptèrent et développèrent la thèse de Murray à propos des origines préchrétiennes de la sorcellerie organisée sous la forme d'un culte, néanmoins, comme nous le verrons, sans véritablement apporter de nouveaux arguments.

Dans le prologue au *Witch-Cult in Western Europe* de Murray, le médiéviste Steven Runciman témoigne que la théorie de Murray «... teaches us that witchcraft did in fact exist and it indicates to us the origins and the true nature of the cult...»²¹⁶. Sans mettre en doute la méthodologie de l'égyptologue, il ne fait que répéter les dires de celle-ci. Dans ce sens, Runciman évoque fort bien le fil

païens ; leur supplice figurait le sacrifice de la Victime divine», dans Murray, *Le dieu...*, p. 227-228.

²¹⁴. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 140.

²¹⁵. Murray, *Le dieu...*, p. 169.

²¹⁶. Murray, *The Witch-Cult...*, p. 5. Édition de 1962.

directeur commun à l'école murrayite (ou les Murrayites²¹⁷). Voici donc une brève présentation de ces principaux défenseurs.

Au début des années vingt, Lewis Spence (1874-1955), dans son *Encyclopaedia of Occultism*²¹⁸, écrira sur les origines de la sorcellerie : «May it no be that the witch-religion was the remnant of a prehistoric horse-totem cult ?»²¹⁹. Dans un premier lieu, l'auteur admet la thèse murrayite d'une religion de sorcière : «In brief, her hypothesis tends to prove the actual reality of the witch-religion as against that of hallucination which, until recently, was the explanation accepted by students of the subject»²²⁰. Dans un second temps, il développera la position de Murray, en avançant l'origine totémique de la vieille religion dédiée au cheval : «Recent researches on the part of the writer have convinced him of the soundness of these views [de la thèse de Murray], but have added the conviction that witchcraft religion was, in some manner, possessed of an equestrian connection»²²¹. Il appuiera cette affirmation en notant que le balai des sorcières suggère un équivalent symbolique du cheval, ou encore que de nombreuses sorcières, dans les sources écrites et figuratives, partent pour le sabbat sur le dos d'un cheval. Cette association avec l'animal ne sera pas développée : «... the precise nature of which is still dark to him [Spence]»²²². D'un autre côté, Spence

²¹⁷. Les deux expressions proviennent, en outre, d'Elliot Rose, dans *A Razor...*, p. 17 : «Miss Murray's views have received praise and imitation, but she hardly founded a school of Dianic studies, and I do not know how far I am justified in speaking of a "Murrayite" party. I must make plain that I do so merely for convenience, to include those whose works show them to have been strongly under her influence, not necessarily those who acknowledge her as an authority».

²¹⁸. Lewis Spence, «Witchcraft», dans *An Encyclopaedia of Occultism*, New Hyde Park, New York, University Books, 1920, p. 431-436.

²¹⁹. Spence, «Witchcraft», p. 436.

²²⁰. Spence, «Witchcraft», p. 436.

²²¹. Spence, «Witchcraft», p. 436.

²²². Spence, «Witchcraft», p. 436.

réitère les origines d'une sorcellerie aux racines antiques. Il constatera également la matrilinearité et l'importance des femmes au sein du culte des sorcières.

Selon Spence, la sorcellerie survivante retrouverait probablement son développement dans l'influence culturelle des mythes et la religion des druides de la race conquise non aryenne par la culture aryenne conquérante : «The concept of *witchcraft* was perhaps brought into being by the mythic influence of the conquered races»²²³. Les Aryens auraient alors absorbé et acculturé les rites et croyances des non-Aryens, en imposant une progressive mytho-démonologisation culturelle de ces derniers. La religion primitive des non-Aryens fut ainsi diabolisée, ce qui donna naissance à la *witchcraft*. Autrement dit, la sorcellerie primitive, serait, comme de nombreux historiens le croient, originaire d'un archaïque druidisme. En voulant répliquer aux critiques qui s'opposent aux origines druidiques, Lewis Spence écrira d'ailleurs : «but druidism continued to exist long after it was officially extinct, and British *witchcraft*, is its linear successor»²²⁴.

En 1946, l'historien Hugh Ross Williamson (1901-1978) reprendra la thèse du sacrifice du roi, exposée par Margaret Murray dans *The Divine King*. Par conséquent, dans son essai, *The Arrow and the Sword. An Essay in Detection*²²⁵, Williamson justifia et concentra sa thèse sur les sacrifices des victimes divines en la personne de Guillaume Rufus (la *flèche* qui le transperça), et de Thomas Becket (l'*épée* qui le décapita). Sur les origines païennes de la religion des sorcières, Williamson croit qu'elle découlerait de l'Égypte et de la Babylone antique. Les fondements ancestraux de la vieille religion remonteraient ainsi à un culte dédié au dieu Soleil, qui fut également à l'origine du mithracisme, religion à mystères dédiée à l'ancien dieu indo-iranien, Mithra. La sorcellerie serait dès lors, la survivance païenne, non seulement du mithracisme, à travers le culte du soleil,

²²³. Spence, «Witchcraft», p. 431.

²²⁴. Spence, «Witchcraft», p. 431.

²²⁵. Hugh Ross Williamson, *The Arrow and the Sword. An Essay in Detection*, Londres, Faber & Faber Ltd., 1947.

mais aussi du druidisme²²⁶. Williamson présuma finalement que la vieille religion subsista jusqu'à aujourd'hui dans les mouvements modernes panthéistes.

S'appuyant sur les quelques parallèles de la sorcellerie africaine, Pennethorne Hughes, dans son *Witchcraft* édité en 1952²²⁷, caractérisera lui aussi le culte de la sorcière par la matrilinearité de son organisation. Sous le couvert d'un essai anthropologico-historique, Hughes soutient que maintes femmes pratiquaient les rites et croyances d'une ancienne société matriarcale non-identifiée, qui perdurèrent en Europe médiévale. La sorcellerie découlerait d'une symbiose de cultes totémiques de fertilités indigènes datant du paléolithique, puis de pratiques magiques antiques dérivant de canaux directs ou mutagènes, soit de source égyptienne soit des pays de l'Est (l'auteur demeurant imprécis), ainsi que de diverses hérésies médiévales ultérieures : «Witchcraft, almost everywhere, had two main derivatives to which its other formative influence became attached – the fertility cults persisting from the indigenous inhabitants of any area, and the later 'magical' practices derived through direct or distorting channels from the centralizing Egyptian source». Plus loin, Hughes ajoute : «Witchcraft, as it emerges in Europe history and literature, represents the old palaeolithic fertility cult, *plus* the magical idea, *plus* various parodies of contemporary religions»²²⁸. De cette formation syncrétique procèdent quatre groupes distincts composant, selon Hughes, le personnel adhérent à la sorcellerie païenne de Margaret Murray : les adeptes survivants et fidèles de l'antique religion du dieu cornu (pour Hughes, il s'agit des fées) ; les femmes, conformément à leur supériorité et autorité au sein du culte et de leur importance dans la transmission des traditions ; les intellectuels et les esthètes

²²⁶. Nous n'avons pas pu découvrir pourquoi le principe de réminiscences druidiques est fort populaire chez les tenants britanniques du culte des sorcières. Notre hypothèse tiendrait tout simplement à une certaine fierté nationaliste dont le druidisme est en quelque sorte une forme d'expression.

²²⁷. Pennethorne Hughes, *Witchcraft*, Baltimore, Maryland, Penguin Books, 1965.

²²⁸. Hughes, *Witchcraft*, p. 34,35.

stimulés par les mystères des religions de l'Est ; ainsi que les pratiquants ou les exploiters politiques et individualistes du culte²²⁹. Selon Hughes, «All these types and persons were reacting from Christian asceticism into the earlier tradition of personal solution in the mass comradeship of the group, released in its worship»²³⁰.

À la même époque, le poète et romancier britannique Robert Graves (1895-1985) établira la thèse du culte de la déesse, édiflée à partir de la thèse de Murray sur le culte du dieu cornu. Dans *The White Goddess*²³¹, Graves tentera de démontrer la réalité historique d'un culte archaïque universel de la terre-mère, ou de la lune-mère européenne et méditerranéenne spécialement vénérée par les Celtes. Ce culte serait, pour Graves, à l'origine de la religion des sorcières démontrée par Murray. Selon l'auteur, les mythes poétiques préchrétiens (dont l'origine reste obscure) seraient l'expression orale et écrite de l'adoration et de la dévotion à cette divinité :

My thesis is that the language of poetic myth anciently current in the Mediterranean and Northern Europe was a magical language bound up with popular religious ceremonies in honour of the Moon-Goddess, or Muse, some of them dating from the Old Stone Age, and that this remains the language of true poetry [...]²³²

Bref, cet antique langage magique et religieux fut alors modifié à la venue des envahisseurs originaires de l'Asie Mineure. Le culte à la terre-mère reçut un coup fatal et décisif lors de la période hellénistique. En effet, selon Graves, les Grecs détruisirent pratiquement l'existence du culte en imposant leur philosophie de type rationnel qui s'opposait à la poésie magique dédiée à la déesse et qui menaçait leur religion de logique. Les Grecs prescrivirent et exigèrent en conséquence un langage poétique rationnel et rationalisant à la culture occidentale, et cela, jusqu'à aujourd'hui. Toutefois, Graves suppose que ce langage mythico-

²²⁹. Hughes, *Witchcraft*, p. 86.

²³⁰. Hughes, *Witchcraft*, p. 86.

²³¹. Londres, Faber And Faber Lmt., 3^{ème} édition, 1952 (1948, 1966).

²³². Graves, *The White Goddess*, p. 9-10. Thèse en partie établie sur l'analyse de deux anciens poèmes gallois datant du XIII^e siècle.

religieux dédié à la déesse se perpétua tout de même, notamment à travers la tradition des *covens* (terme utilisé par Graves) de sorcières médiévales²³³.

Notons qu'en 1936, dans *Erdmutter und Hexe : Heine Untersuchung zur Geschichte des Hexenglaubens und zur Vorgeschichte der Hexenprozesse* (Munich et Freising), l'allemand Anton Mayer (1838-1924) avait aussi proposé une thèse analogue et précurseur à celle de Robert Graves en mettant également l'accent sur la survivance du culte de la terre-mère. Davantage, les auteurs comme James George Frazer, Freud (*Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939), Erich Neumann (*Grosse Mutter ; der Archetyp des grossen Weiblichen*, 1956), et Arthur Evans (*The God of ecstasy : sex-roles and the madness of Dionysos*, 1988), ont également partagé l'opinion d'une universelle divinité préhistorique baptisée diversement la Grande Déesse ou la Déesse mère²³⁴.

Dans les années 60, Thomas Charles Lethbridge, *Witches : Investigating an Ancient Religion* (1962), proposera une autre thèse de type murrayite en tentant de découvrir les racines du culte des sorcières élaboré à partir d'une religion antérieure²³⁵. Il composera pour lors un ouvrage empreint, selon nous, d'une trop grande crédulité, et même parfois d'ésotérisme. En usant de la méthodologie anthropologique, de l'archéologie, mais surtout de la déduction, il adoptera sans broncher les invraisemblables convictions de Charles G. Leland, de Gerald B. Gardner²³⁶, et évidemment de Margaret Murray. Pour Lethbridge, les sorcières glorifient une déesse qui trouverait ses ascendances mythiques dans l'Artémis ou la

²³³. Graves, *The White Goddess*, p. 12.

²³⁴. Diane Purkiss, «Women's Rewriting of Myth», dans Carolyne Larrington, éd., *The Feminist Companion to Mythology*, Hammersmith, Londres, Pandora Press, 1992, p. 442-443.

²³⁵. Thomas C. Lethbridge, *Witches : Investigating an Ancient Religion*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 2.

²³⁶. **The Meaning of Witchcraft*, Londres, 1959, et **Witchcraft Today*, Londres, 1954, dont la brève introduction fut écrite par Margaret Murray. Comme Gardner, lui aussi influencé par Murray, Lethbridge croit que le culte des sorcières subsiste encore aujourd'hui en Angleterre dans les cultes *wicca* néo-païen.

Diane gréco-romaine. Cette divinité créatrice, identifiée à la Lune, fut l'épouse et la génitrice de la lumière, personnifiée par Lucifer, incarnation du Soleil. L'union de ces deux entités donna alors naissance à *Aradia*, personnage fictif issu de l'ouvrage de Leland, qui enseigna dès lors aux humains les arts de la magie et de la sorcellerie. Pour ce faire, *Aradia* prit divers avatars qui influèrent sur différentes sociétés (Lethbridge désignera spécialement le Christ²³⁷, le Bouddha ou Krishna).

Le culte voué à Diane, est le développement de la croyance et de l'adoration de la terre-mère, de la déesse-mère, ou de la Grande Déesse : «The worship of Diana, or Artemis, is a development of this Great Mother belief and this is at the root of the religion of witches»²³⁸. Les racines de cette religion prendraient pour lors éclosion dans un chamanisme paléolithique, ou encore dans les rites de fertilités animales préhistoriques. Le culte, de racines druidiques, persista jusqu'au Moyen Âge, mais fut sérieusement modifié selon les époques et les lieux : «The witch-religion, the Dianic Cult if you like, was compounded from several different beliefs. It was added to through the ages to such an extent that it is now difficult to sort them into their component parts»²³⁹. La démonstration de la thèse de l'auteur sera escamotée, comme tant d'autres historiens et anthropologues de l'école murrayite, en rappelant que le manque d'indices est le résultat d'un maintien secret et illicite du culte ou de la censure extraordinairement efficace des chroniqueurs chrétiens, les principaux auteurs des sources écrites. Selon les dires de Paul Huson, dans *Mastering Witchcraft* (1977), «Witch history is steeped in legend, hidden in antiquity. There are few written sources, and those that exist are generally obscure, of an oblique nature, casting light upon rather than informing directly»²⁴⁰.

²³⁷. Sur le Christ comme manifestation du dieu cornu du culte des sorcières, voir Michael Harrison, *The Roots of Witchcraft*, Londres, Frederik Muller Ltd., 1973, p. 88-92. Harrison, en parlant de la crucifixion du Christ, affirme, p. 90 : «the pattern of that sacrifice belonged, in all its detail, to the most ancient sacrificial patterns of the Cult».

²³⁸. Lethbridge, *Witches...*, p. 74.

²³⁹. Lethbridge, *Witches...*, p. 154.

²⁴⁰. *Paul Huson, *Mastering Witchcraft*, New York, Berkley Winhover Books, 1977, p. 9.

Suivant les thèses de Pennethorne Hughes et Thomas Lethbridge, Michael Harrison établira sa démonstration en affirmant que les origines de la sorcellerie trouvent racine dans la préhistoire du néolithique. La religion des sorcières se diffusa subséquemment au sein de la culture indo-européenne. Dans son ouvrage, *The Roots of Witchcraft* (1973), Harrison affirme que la vieille religion (*Old Religion*), procède d'une croyance universelle de fertilité dédiée à la déesse-mère²⁴¹, puis au dieu cornu qui détrôna ensuite celle-ci, en partie par l'apport et l'expansion de la culture celtique patriarcale. C'est pourquoi, selon Harrison, la sorcellerie découlerait, en partie, du druidisme celtique, les deux croyances étant comparables selon une série d'analogies : les deux religions ont adopté un culte basé sur la fertilité ; le druidisme et la sorcellerie vénèrent, apparemment comme divinité suprême, un dieu cornu ; les deux croyances revendiquent l'immortalité de l'âme ; le druide et la sorcière souscrivent à la doctrine de la métempsychose, ou la «transmission de l'âme» ; et finalement, les deux religions pratiquent la magie, et recherche à prédire l'avenir selon des procédés similaires²⁴².

Ainsi, selon Harrison, «it still seems impossible to reject the conclusion that Druidism was, or eventually became, identical with that ancient faith that I call Western Fertility or the Old Religion»²⁴³. D'un autre côté, c'est en croyant avoir identifié le langage traditionnel du culte «preserved, astonishingly free from serious corruption»²⁴⁴, qu'Harrison peut conclure sur la diffusion géographique de la sorcellerie. Après l'analyse d'un chant rituel d'initiation de sorcières²⁴⁵, Harrison

²⁴¹. Selon Harrison, les inquisiteurs cherchaient les télines supplémentaires des sorcières (principalement en Angleterre), employées à nourrir leurs familiers, parce qu'ils croyaient que celles-ci étaient les disciples de Diane, la déesse aux nombreuses poitrines, (Harrison, *The Roots...*, p. 69) : «... the Inquisitors looked for supernumerary nipples on suspected witches because it was held that their Goddess was Diana the Many-breasted».

²⁴². Harrison, *The Roots...*, p. 85.

²⁴³. Harrison, *The Roots...*, p. 85.

²⁴⁴. Harrison, *The Roots...*, p. 147.

²⁴⁵. Le texte, de valeur historique douteuse, provient des ouvrages néo-païens de *Peter Haining, *The Warlock's Book*, Londres, W.H. Allen, 1971, et de *Raymont Lamont Brown, *A Book of Witchcraft*, David & Charles, Newton Abbot, 1971, qui ne donnent aucune référence de la source

crut reconnaître la parenté basque du supposé langage de la vieille religion : «... one is struck by the predominantly Basque character of names at every level...»²⁴⁶. Ainsi, la culture celtique serait à l'origine de la sorcellerie du Moyen Âge, qui subit l'influence de la religion druidique, ainsi que de l'ancien culte basque dédié à la fertilité. Pour construire sa thèse, Harrison s'inspira d'historiens douteux, notamment en faisant référence à *La Vecchia Religione*, élaborée de toute pièce par Charles Leland, ou encore en citant l'adepte et fondateur de la *wicca*, Gerald Gardner²⁴⁷.

Relevons aussi l'influence notable de Murray dans l'ouvrage de *Lowe Thompson, *The History of the Devil, the Horned God of the West*²⁴⁸, le livre de *Christina Hole, *Witchcraft in England*²⁴⁹, l'étude de *William A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England : The Transition from Paganism to Christianity*²⁵⁰, l'œuvre de *Giuseppe Bonomo, *La Caccia alla strega : La credenza nelle streghe dal secolo XIII al XIX, con particolare riferimento all'Italia*²⁵¹, la recherche de *Reginald Trevor Davies, *Four Centuries of Witch Beliefs, with Special Reference to the Great Rebellion*²⁵², l'article «witchcraft» dans l'*Encyclopaedia of Religion and Religions* de E. Royston Pike²⁵³, et l'essai

originelle. Sur une étude historique des textes de magie et de leur langage, voir *E. M. Butler, *Ritual Magic*, New York, The Noonday Press, 1959 [1949].

²⁴⁶. Harrison, *The Roots...*, p. 161.

²⁴⁷. Voir Harrison, *The Roots...*, p. 44 et 63.

²⁴⁸. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. Ltd., 1929.

²⁴⁹. Londres, Batsford, 1945. Réédité sous le titre de *Witchcraft in Britain*, Londres, Granada, 1977.

²⁵⁰. Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1970.

²⁵¹. Palerme, Palumbo, 1959 (1971, 1986).

²⁵². Londres, 1947. Réédition, New York, Benjamin Blom, Inc., 1972.

²⁵³. *Dictionnaire des Religions*, Presse Universitaires de France, Paris, 1954, trad. fra. de Serge Hutin, à l'article «sorcellerie», p. 291-292.

folklorique de Claude Gaignebet, *Le Carnaval*²⁵⁴. Quelques historiens n'adopteront point la thèse de Murray, mais useront de certaines expressions fondées par celle-ci. Notamment l'ouvrage d'Eric Maple, *The Dark World of Witches*, qui relate divers récits de *covens* (terme qu'il utilise) tout en admettant l'irréalité du culte des sorcières, du moins en Angleterre : «Organized witchcraft in England appears to have been little more than a myth [...] In fact, all the available information indicates that the traditional English witch was extremely individualistic»²⁵⁵. De plus, selon Maple, le diabolisme, développé par les démonologues, ne serait qu'une autre facette, mais négative, de la vieille religion²⁵⁶.

Rappelons l'incontournable influence de la thèse de Margaret Murray (ainsi que de Charles Leland et de Robert Graves) dans la genèse du néo-paganisme, ou de la pratique *wicca* (ou encore *the Craft* et *the Old Religion*). Cette religion fut popularisée après la seconde guerre mondiale, subséquemment à l'annulation du *Witchcraft Act* en 1951 qui visait à criminaliser la sorcellerie. La *wicca*, basée sur le concept du culte préchrétien des sorcières, est une pratique religieuse moderne qui glorifie les éléments de la nature, le dieu cornu, diverses entités bienfaites païennes, mais surtout la déesse-mère. La *wicca* trouve également racine dans l'intérêt populaire «... in the occult and mythology, a disaffection from mainstream religion and the rise of feminism»²⁵⁷. Les sorciers et sorcières qui y adhèrent, selon

²⁵⁴. Claude Gaignebet, et Marie-Claude Florentin, *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1979. En somme, cette étude recherche les traces d'une unique religion ancestrale à travers les diverses corrélations et manifestations carnavalesques. Sur Murray, Gaignebet affirme, p. 159 : «Ce serait une longue route qui, du sorcier néolithique aux cornes de cerf de la grotte des Trois-Frères au diable des Pères de l'Église et des sabbats médiévaux, parviendrait enfin aux cornards du XVI^e siècle et à l'initiation cornuelle de Panurge. Une part de cette route existe dans l'œuvre de Margaret Murray sur *Le dieu des sorcières*, et il ne semble pas que les préhistoriens ou les folkloristes se soient beaucoup préoccupés de la parcourir».

²⁵⁵. Eric Maple, *The Dark World of the Witches*, New York, A. S. Barnes & Company, Inc., 1964 [1962], p. 103.

²⁵⁶. Maple, *The Dark World...*, p. 244.

²⁵⁷. Rosemary Ellen Guiley, «Witchcraft as Goddess Worship», dans Carolyn Larrington éd., *The Feminist Companion to Mythology*, Londres, Pandora Press, 1992, p. 411.

une série d'initiations, se réunissent en *coven* (terme que les adeptes utilisent), et participent aux festivités païennes collectives (4 sabbats majeurs et 4 mineurs). La religion est composée d'un *patchwork* de mythes de religions diverses. Elle dispose d'un *credo* et d'une philosophie, mais d'aucune liturgie au-delà de quelques rituels constitutifs, généralement de nature sensuelle ou sexuelle. Il y a peu de dogmes, et aucune autorité centrale. Ce qui laisse place à la diversité et à l'ingéniosité régionale des partisans du culte, d'où les nombreuses traditions (*Gardnerienne* – de Gerald Gardner ; *Alexandrienne* – d'Alexander Sanders ; *Dianique* – dédiée à la déesse Diane)²⁵⁸.

En fait, la sorcellerie développée par Murray se concrétise dans ces cultes contemporains, souvent d'origine britannique, établi notamment par les doctrines fondatrices de Gerald Brousseau Gardner (1884-1964) — grandement influencées par le phallocentrisme d'Aleister Crowley (1875-1947) — d'Alexander Sanders (1926-1988), de Sybil Leek (1923-1983), et de Doreen Valiente : «The witch-cult hypothesis offered a wide range of possibilities to those who brought about the growth of witchcraft groups in the 1950s and 1960s»²⁵⁹. De fait, l'étonnante prolifération de «*covens* de sorcières wicca» dans les années soixante jusqu'à aujourd'hui en Europe et en Amérique fut grandement stimulée (très souvent inconsciemment) par la publication du *Witch-Cult in Western Europe* de Murray en 1921²⁶⁰. Dans ce sens, les disciples de la *wicca* sont tous des défenseurs de la survivance de la vieille religion, qui perdura, selon eux, de la préhistoire jusqu'au

²⁵⁸. Guiley, «Witchcraft...», p. 412, 415.

²⁵⁹. Elizabeth Tucker, «Antecedents of contemporary witchcraft in the Middle Ages», *Journal of Popular Culture*, 14, 1 (été 1980), p. 71.

²⁶⁰. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 139. Sur la *wicca* voir notamment les ouvrages de G. B. Gardner déjà cités ; *Margot Adler, *Drawing Down the Moon*, Boston, Beacon Press, 1986 ; *V. Crowley, *Wicca : The Old Religion in the New Age*, Londres, The Aquarian Press, 1989 ; *Janet et Stewart Farrar, *A Witches Bible Compleat*, New York, Magickal Child, 1984 ; *T. M. Luhrmann, *Persuasions of the Witch's Craft : Ritual Magic in Contemporary England*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989 ; *Starhawk, *The Spiral Dance : A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, San Francisco, Harper & Row, 1979, et *Doreen Valiente, *An ABC of Witchcraft Past and Present*, Custer, Washington, Phoenix Publishing, 1986, et *The Rebirth of Witchcraft*, Londres, Robert Hale, 1989.

XX^e siècle. Toutefois, ceux-ci partagent un point de vue essentiellement occulte, ésotérique, mystique, rituel, et même parfois politique.

Notons finalement que George Lyman Kittredge et Cecil L'Estrange Ewen, sans pour autant défendre la thèse de Murray, soutiendront eux aussi la croyance universelle en une antique religion païenne méconnue qui perdura à travers les rites et croyances de la sorcellerie médiévale. De la sorte, ils ne chercheront point à dévaluer la thèse de la *survivance* d'un paganisme à travers la sorcellerie médiévale, mais au contraire à la soutenir. Kittredge, d'opinion libérale, souligne l'importance du folklore et de la *sorcery* au sein de la sorcellerie médiévale (entendons *witchcraft*). Il soutient la continuité de la *sorcery* du Haut Moyen Âge jusqu'à la formation de la sorcellerie classique du XVI^e siècle. Les inquisiteurs échafaudèrent alors le concept de la sorcellerie hérétique à partir d'éléments préexistants d'origine assurément païenne²⁶¹. En parlant de la sorcellerie à l'époque élisabéthaine (au XVI^e siècle), Kittredge écrit : «... they inherited these ideas and practices from their forefathers in an unbroken line of tradition»²⁶².

En conclusion, Murray établira et implantera au sein de ceux qui acceptèrent sa théorie les notions qu'elle avait elle-même adoptées de ses prédécesseurs : la survivance maintenue d'un paganisme préhistorique, dans la vénération cultuelle à une quelconque divinité de la fertilité, qui se manifestera au Moyen Âge par de culte des sorcières. En fait, selon Donald Nugent, «one finds exactly fifty years after Margaret Murray's *The Witch-Cult in Western Europe* that there is little learned enthusiasm about her theories»²⁶³. Bengt Ankarloo sera du même avis en soutenant que :

[en] prenant les œuvres hautement hypothétiques de l'érudition anglaise, Margaret Murray comme modèle, certains ont cherché à retracer, depuis

²⁶¹. Voir son chapitre II dans Kittredge, *Witchcraft in Old...*, p. 23-72.

²⁶². Kittredge, *Witchcraft in Old...*, p. 23.

²⁶³. Nugent, «Witchcraft Studies...», p. 715.

ses origines préhistoriques, la tradition de la sorcellerie européenne. *Ces essais ont été, dans l'ensemble, peu concluants.* Il reste à faire un important travail de recherche systématique sur les origines préchrétiennes, si elles existent, de l'idéologie de la sorcellerie si hautement développée au XVI^e siècle et aux siècles suivants.²⁶⁴

Poursuivant pratiquement les mêmes affirmations et les mêmes allégations, avec parfois plus de réserve et de rigueur, les tenants de Murray adapteront la plupart du temps la thèse murrayite à d'autres régions ou à d'autres événements historiques. Ils renouvelleront ainsi les mêmes erreurs et les mêmes préjugés commis par l'égyptologue. C'est d'ailleurs pourquoi les critiques des spécialistes de la sorcellerie furent abondantes, et souvent très sévères, pour ne pas dire parfois cinglantes.

²⁶⁴. Ankarloo, «Magies scandinaves...», p. 196. C'est nous qui soulignons. En revanche, Le Roy Ladurie écrit sur la descendance de Murray, «Tout n'est pas à rejeter pourtant dans la postérité, même et surtout géniale, de Margaret Murray», dans Emmanuel Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, Paris, éd. du Seuil, 1983, p. 17. (Coll. L'Univers Historique).

Chapitre II

L'opposition à la thèse de Margaret Murray.

Critiques et Indifférences

1. L'OPPOSITION

L'inventaire des critiques contestant la thèse de Margaret Murray pourrait à lui seul constituer la préparation d'un mémoire. En effet, malgré la renommée populaire de la folkloriste, Margaret Murray souffrait d'un mauvais renom au sein de l'intelligentsia : «Although the popular reputation of Murray's works remains remarkably strong, no serious student of the subject accepts her evidence»²⁶⁵. Nous tenterons ici d'exposer succinctement les principales oppositions en suivant une disposition évolutive.

Dès la parution de son *Witch-Cult*, Murray se vit rapidement attaquer et même ridiculiser par de nombreux historiens et anthropologues européens et américains. Spécialement par Burr (1922)²⁶⁶, Keiller (1922)²⁶⁷, Halliday (1922)²⁶⁸,

²⁶⁵. Joseph Klaitz, *Servants of Satan. The Age of the Witch Hunts*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 10. Aussi Simpson, «Margaret Murray...», p. 89 : «... as far as can now be seen the only member of the Folklore Society to adopt her theory wholeheartedly was the very untypical Gerald Gardner, founder of the Wicca movement».

²⁶⁶. Notamment les comptes rendus de Burr sur les écrits de Murray, voir en bibliographie.

²⁶⁷. *Alexander Keiller, *The Personnel of the Aberdeenshire Witchcraft Covens*, 1922, p. 4.

²⁶⁸. W. R. Halliday «[review] The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology. Margaret Alice Murray», *Folklore*, 33 (1922), p. 224-230.

Summers (1926)²⁶⁹, Ewen (1932)²⁷⁰, Parrinder (1958)²⁷¹, Robbins (1959)²⁷², Rose (1962)²⁷³, Maple (1965)²⁷⁴, Macfarlane (1970)²⁷⁵, Trevor-Roper (1970)²⁷⁶, Russell (1972)²⁷⁷, Cohn (1975)²⁷⁸, Eliade (1978)²⁷⁹, Jacques-Chaquin (1978)²⁸⁰, Horsley (1979)²⁸¹, Henningsen (1980)²⁸², Augé (1982)²⁸³, Simpson (1994)²⁸⁴. Qu'ils

²⁶⁹. Montague Summers. *The History of Witchcraft and Demonology*, Londres, Kegan Paul, 1993 [1926].

²⁷⁰. Surtout, Cecil L'Estrange Ewen, *Some Witchcraft Criticisms : A Plea for the Blue Pencil*, no place, 1938, p. 1-6.

²⁷¹. Geoffrey Parrinder. *Witchcraft : European and African*, Londres, Faber & Faber, 1970 [1958].

²⁷². Rossell Hope Robbins. *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, Crown Publishers, Inc., 1959.

²⁷³. Elliot Rose. *A Razor for a Goat. A Discourse of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.

²⁷⁴. Eric Maple, *The Dark World of Witches*, Londres, Pan Books, 1965.

²⁷⁵. Alan D. J. Macfarlane, «Murray's Theory : Exposition and Comment», dans Max Marwick éd., *Witchcraft and Sorcery*, Penguin Books, 1990, p. 233-234.

²⁷⁶. Hugh R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1969.

²⁷⁷. Jeffrey Burton Russell. *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1992 [1972].

²⁷⁸. Norman Cohn. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age. Fantasmies et réalités*, trad. fra. de S. Laroche, et M. Angeno, Paris, Payot, 1982.

²⁷⁹. Mircea Eliade, «Quelques observations sur la sorcellerie européenne», *Occultisme, Sorcellerie et Modes culturelles*, Paris, Gallimard, nrf, 1978, p. 93-124.

²⁸⁰. Nicole Jacques-Chaquin, «La Sorcière et le Pouvoir – Essai sur les composantes imaginaires et juridiques de la figure de la sorcière», *Les cahiers de Fontenay*, E. N. S. Fontenay / St-Cloud, septembre 1978, 2^{ème} édition janvier 1992, n°11/12, p. 7-37.

²⁸¹. Richard A. Horsley, «Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion», *History of Religions*, 19, 1 (1979), p. 71-95.

²⁸². Henningsen n'admet pas la thèse murrayite, mais il reconnaît, qu'au Danemark et en Espagne, le concept d'une organisation des sorcières est réel, mais nébuleux, au sein de la tradition populaire, dans *The Witches' Advocate...*, p. 11.

²⁸³. Marc Augé. *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, nrf, Bibliothèque des sciences humaines, 1982.

adhèrent à l'école rationaliste, romantique ou anthropologique, ceux-ci condamneront, à des degrés divers, vivement l'opinion de Murray. Certains d'entre eux, en voulant se dissocier de la thèse de Murray, rejetteront non seulement la méthodologie utilisée, mais aussi la valeur anthropologique ou historique de ses sources. De nouveau, certains auteurs s'attarderont à désapprouver la thèse murrayite sans toutefois produire de nouveaux arguments constructifs, ou à rechercher par eux-mêmes les origines païennes de la sorcellerie. D'autre part, quelques historiens ne rejetteront que partiellement la thèse de Murray en adhérant qu'à certains de ses arguments. Quoi qu'il en soit, nombreux furent ceux, qui, trouvant la thèse de Murray insuffisante, l'écartèrent «comme indigne d'être prise en considération»²⁸⁵.

Dans un premier temps, ce n'est pas tant la thèse de Murray que l'on contestera, malgré ses fortes invraisemblances, mais principalement l'utilisation factice et grossière de la méthodologie de l'auteure anglaise. Une inconsistance méthodologique et théorique qui soulèvera davantage la critique dans ses travaux ultérieurs, soit dans *The God of the Witches*, et particulièrement son *The Divine King in England* : «That her later books, *The God of the Witches*, and even more *The Divine King in England*, have seemed to become more extreme and fantastic, involving far too radical and dubious a re-writing of history, need not detract from the value of her earlier work»²⁸⁶.

Plusieurs historiens des années Vingt et Trente, principalement du courant *rationaliste*, contestaient l'apport anthropologique (nous l'avons dit, science très récente à l'époque) au sein du domaine historique. Ces appréciations ne facilitèrent pas la tâche de Murray. Pour d'autres, c'est l'imagination fervente de l'égyptologue qu'ils critiquèrent. Cecil L'Estrange Ewen, dans un pamphlet très virulent écrit en

²⁸⁴. Jacqueline Simpson, «Margaret Murray : Who Believed Her and Why ?», *FolkLore*, 105 (1994), p. 89-96.

²⁸⁵. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 141.

²⁸⁶. Parrinder, *Witchcraft...*, p. 106.

1938 contre la méthodologie et les préconceptions de Murray, soutient : «This censorious writer is herself accountable for two essays purporting to relate to witchcraft, and examination reveals them as being based on preconceived notions in the exploitation of which, fact or fiction is unhesitatingly drawn upon to prop up the vain imaginings»²⁸⁷. Plus loin, Ewen ajoute : «I can but smile at this slur of Miss Murray, whose own failure in work of exactitude stands out so unmistakably from her published figure»²⁸⁸. Par ailleurs, à la suite d'un examen des archives anglaises, Ewen certifie qu'il y a peu d'éléments pouvant définir ou discerner une série d'assemblées organisées en *covens*²⁸⁹.

Prolongeant les recherches archivistiques d'Ewen, Alan Macfarlane en arrive aux mêmes conclusions pour le comté d'Essex : «There are very few descriptions of the phenomena which she discusses in Essex witchcraft ; for instance, the Sabbat, coven and diabolic compact are absent, except in the exceptional trials of 1645. Nor does more detailed examination of those accused of witchcraft in Essex lend any support to the argument that there really was an underground pagan cult»²⁹⁰. Pour Macfarlane, la structuration de ce culte s'avère d'ailleurs trop complexe et sophistiquée pour la société anglaise du XVI^e siècle : «All that can be said is that the Essex evidence does not support her conclusions and, indeed, makes her picture of the witch-cult seems far too sophisticated and articulate for the society with

²⁸⁷. Ewen, *Some Witchcraft Criticisms...*, p. 1-2. M. A. Murray avait critiqué un des ouvrages d'Ewen en écrivant : «The real value of the book lies in the mass of material brought together [...] Mr. Ewen's comment on the material may well be ignored», dans Margaret Alice Murray, «[review] *Witchcraft and Demonialism*. By C. L'Estrange Ewen», *Folklore*, 45 (1934), p. 96.

²⁸⁸. Ewen, *Some Witchcraft Criticisms...*, p. 3.

²⁸⁹. Voir son *Witchcraft and Demonianism : A Concise Account Derived from Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales*, Londres, Heath, Cranton, 1933.

²⁹⁰. Macfarlane, «Murray's Theory...», p. 234. Macfarlane admet en revanche la légitimité d'une étude archivistique afin d'en rechercher les traces de croyances populaires. Erik Midelfort est du même avis en admettant que, malgré sa partialité et ses erreurs, Margaret Murray considéra ses documents avec sérieux, dans Midelfort, «Recent Witch Hunting...», p. 374 : «Whatever her prejudices and areas of ignorance, she had taken her sources seriously».

which we are concerned»²⁹¹. Ainsi, les documents judiciaires ne supportent aucunement l'existence d'un culte païen organisé.

Midelfort confirmera ce bien-fondé pour le cas allemand : «I must report with some disappointment that the evidence I have seen does not support the widespread contention that witches formed organized groups for ritual (or any other) purposes»²⁹². Richard Horsley renforcera cette constatation : «There is, moreover, no solid evidence from popular sources for any cultic acts, that is, for any actual meetings such as the sabbat or coven, to conduct fertility rites or other orgiastic celebrations»²⁹³. D'un autre côté, Jacqueline Simpson perçoit dans la conception du *coven* de Murray, l'influence des théories de conspiration qui fleurirent dès le XIX^e siècle : «Her readers may have found it natural to read such ideas back into history, and to equate a coven with a revolutionary cell»²⁹⁴.

Par conséquent, dans un second temps, l'orientation générale à l'encontre de Margaret Murray, se base sur l'indéniable carence de preuves ou de témoignages pouvant soutenir une position aussi complexe. Jeffrey Burton Russell ira même jusqu'à associer les murrayites (tenants de la thèse de Murray) aux occultistes et sorciers modernes : «Still less do I mean to dignify modern occultists by adopting the Murrayite view that witchcraft is an ancient religion that has preserved a marvelous continuity to the present day. Such a continuity is indeed marvelous to the historian, who knows there is no evidence for it»²⁹⁵. Robbins, quant à lui, écrira à ce sujet : «Such folly is now compounded by writers who claim the existence of present-day covens maintaining an unbroken tradition with Stone Age paganism,

²⁹¹. Macfarlane, «Murray's Theory...», p. 234.

²⁹². Midelfort, *Witch-Hunting...*, p. 1. Le seul cas d'un groupe organisé, selon Midelfort, est évoqué par les *benandanti* étudiés par Carlo Ginzburg.

²⁹³. Horsley, «Further Reflections...», p. 73.

²⁹⁴. Simpson, «Margaret Murray...», p. 92.

²⁹⁵. Russell, «Medieval Witchcraft...», p. 180.

and who explain thirteen as the maximum number of people who can dance in a nine-foot circle !»²⁹⁶.

En définitive, Murray fut accusée d'extrapoler gratuitement les sources, de se ruer dans des conclusions hâtives, de limiter ses recherches presque essentiellement à l'Angleterre et d'en faire des généralités, de ne point connaître les contextes socio-économiques de l'époque, ou même d'ignorer la méthode historique. Russell remarquera : «Indeed, Murray's use of sources in general is appalling. Not only did she force evidence to fit her theory, but she ignored vast bodies of materials, particularly for the Middle Ages, that were readily available to her»²⁹⁷. Norman Cohn l'accusera également d'ignorer la méthode historique, ainsi que de méconnaître l'histoire européenne ou même anglaise :

Margaret Murray n'était pas historienne de profession, mais égyptologue, archéologue et folkloriste. Sa connaissance de l'histoire européenne, et même de l'histoire anglaise, était superficielle, et sa compréhension de la méthode historique, inexistante. Dans le domaine particulier de la sorcellerie, il semble qu'elle n'ait jamais lu aucune des histoires modernes de la persécution ; et l'aurait-elle fait qu'elle ne les auraient pas assimilées.²⁹⁸

Marc Augé constatera :

Lorsque l'historien montre comment tel ou tel rite de fertilité a pu être réinterprété par la tradition chrétienne en termes de sorcellerie diabolique, il y a lieu de penser, sans contester le bien-fondé et l'exactitude de sa démarche, qu'il ne possède pas tous les éléments de la comparaison, qu'il n'en sait pas assez sur la sorcellerie païenne ni dans son contexte large (théorie de la force), ni dans son contexte étroit (interprétation du malheur et de la maladie).²⁹⁹

²⁹⁶. Robbins, *The Encyclopedia...*, p. 117.

²⁹⁷. Russell, *Witchcraft...*, p. 37, aussi p. 299, n°18. Notamment, elle suppose que «la mort de Thomas Becket est inexplicable sur bien des points si l'on admet pas qu'il est la victime, offerte à la place du roi, d'un sacrifice divin», dans Murray, *Le dieu...*, p. 202. Sur une critique de l'exégèse de ses sources voir Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 141-146, et Simpson, «Margaret Murray...», p. 91. Sur une contre-analyse du procès de six sorcières à Zugarramurdi datant de 1609 exploité par Murray, voir Henningsen, *The Witches' Advocate...*, chap. 5.

²⁹⁸. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 140.

²⁹⁹. Augé, *Génie du paganisme*, p. 255.

En 1963, Edwin O. James, en exposant une brève biographie honorifique de Murray, morte à l'âge de 101 ans, remarquera la théorie du roi divin de Murray : «The attempt to attribute the death of certain English monarchs to the survival of the killing of the divine king in a Frazerian context can hardly be regarded as among her more convincing anthropological contributions»³⁰⁰.

D'un autre côté, quelques historiens relèveront les nombreuses contradictions au sein de la thèse développée par Murray, notamment dans son allégation d'un culte établi selon des rites et croyances fondés sur la fertilité. En effet, les sources rapportent les récits et les témoignages d'assemblées nocturnes constituées de rituels dans le but de détruire les récoltes, de générer des intempéries climatiques et d'affliger le bétail (épizooties) et les humains d'affections bénignes (dont l'impuissance du mari – nouement de l'aiguillette – et la stérilité de la femme) ou mortelles (surtout chez les enfants), bref, de perpétrer au contraire la calamité et l'infertilité :

[...] that the Murray thesis about European witchcraft as a degraded fertility cult is probably the exact reverse of the truth, since the oldest folkloric sources (those which precede the adoption of orthodox, Inquisitorial demonology) invariably describe witches as enemies of the harvest and as women who cause storms.³⁰¹

En conséquence, si les objectifs du culte des sorcières sont de promouvoir la fécondité, pourquoi les fidèles sont-ils experts en poisons et en avortements ? Et leurs relations sexuelles avec le dieu incarné, infertile ?³⁰² D'autres signaleront l'aspect diurne et social des festivités païennes, tandis que les sabbats et les esbats sont essentiellement des assemblées nocturnes et antisociales. Les sabbats des sorcières seraient-ils donc une exception historique ? Murray suppose également la pratique *monothéiste* d'un culte qu'elle définit de *païen*. Marc Augé écrira à ce

³⁰⁰. James, «Obituaries...», p. 569.

³⁰¹. Monter, «The Historiography...», p. 443.

³⁰². Henningsen, *The Witches' Advocate...*, p. 11.

propos : «Le paganisme était certainement plus divers en Europe que ne tendent à le faire croire les hypothèses de M. A. Murray, et rien ne permet d'étayer sa reconstruction d'une religion païenne homogène...»³⁰³ Autrement dit, si le culte des sorcières était de nature païenne, donc nécessairement *polythéiste*, et *pluraliste*, pourquoi les témoignages se réfèrent-ils uniquement à une seule divinité ? De nouveau, pourquoi les patronymes diaboliques (des familiers et démons), que nous retrouvons dans les confessions, sont-ils essentiellement d'ordre biblique, ecclésiastique ou fantaisiste, et non pas de nature païenne ?

Subséquemment, les historiens (surtout rationalistes) s'opposeront non seulement à l'interprétation murrayite des documents, mais aussi à la validité des sources elles-mêmes. Pour G. L. Burr, les confessions sont invalides et contestables car elles furent produites sous la torture physique et la manipulation psychologique : «If her results, like her method, are not those of the old demonologists, it is due to a difference in the questioner»³⁰⁴. Rose écrira : «... this material is to be used with circumspection, though Miss Murray herself has treated some such works as objective evidence for their most obviously bigoted and emotional statement»³⁰⁵. Le folklore, dans sa variété des formes de pensées locales et régionales, ainsi que toutes les pratiques religieuses et magiques individuelles ou communautaires, seront traduites et déformées par la lumière d'une grille assimilatrice : «En règle générale, plus les interrogatoires [des procès] avancent, plus les témoignages et aveux sont pris dans un moule que leur imposent les questions posées par le juge, et plus l'image de la sorcière qui s'en dégage est conforme au stéréotype officiel»³⁰⁶. Cette grille usera de toute une série

³⁰³. Augé, *Génie du paganisme*, p. 248.

³⁰⁴. George Lincoln Burr, «[review] *The Witch-Cult in Western Europe: a Study in Anthropology*. By Margaret Alice Murray», *The American Historical Review*, 27, 4 (juillet 1922), p. 782.

³⁰⁵. Rose, *A Razor...*, p. 62.

³⁰⁶. Jacques-Chaquin, «La Sorcière et le Pouvoir...», p. 15.

d'interrogations directrices, et s'emploiera à appliquer des représailles autant psychologiques que physiques visant l'inéluctable démonologisation de l'inculpé. De la sorte, le fait d'être accusé n'impliquait pas nécessairement la culpabilité. Par conséquent, Nicole Jacques-Chaquin remarque que c'est une erreur de chercher dans les procès de sorcellerie la confirmation de l'existence des sabbats comme lieu de culte d'une religion populaire organisée :

C'est, il me semble, un même type de leurre qui conduit à chercher dans ces mêmes procès la preuve d'une existence des sabbats comme lieux de culte d'une religion populaire organisée. Tout au plus peut-on repérer, sous la réécriture des juges, les *traces* d'un autre discours, et l'écho de pratiques d'ailleurs différentes, en dépit de quelques analogies, selon les régions.³⁰⁷

1. 1. LA CRITIQUE D'ELLIOT ROSE

La plus importante critique développée à l'encontre de la thèse de Murray fut rédigée par l'historien canadien Elliot Rose dans une monographie presque entièrement composée à cet effet. En voici les allégations les plus marquantes.

a) Dans la présentation de ses sources, Murray néglige tout passage comportant des éléments blasphématoires, obscènes, antisociaux et particulièrement fantaisistes ou surnaturels qui pourraient réfuter sa théorie rationalisante³⁰⁸. En parlant entre autres des chevauchés nocturnes «aériennes», Murray soutient qu'il s'agit en fait d'une cavalcade sur le dos d'un cheval, d'une randonnée faite à pied, tout au plus d'une excursion effectuée en sautillant avec un balai, ou encore, qu'il n'y a tout simplement pas d'explication. C'est dans cette perspective réductionniste que Murray tronque certains passages sélectionnés : «Murray is far more to blame for the extreme selectivity with which she cited from her sources, producing a cumulative distortion which she unscrupulously exploited»³⁰⁹.

³⁰⁷. Dans Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons...*, Paris, Aubier, 1982, p. 40, n°28. (coll. «Palimpseste»).

³⁰⁸. Rose, *A Razor...*, p. 32-33, 56-57.

³⁰⁹. Simpson, «Margaret Murray...», p. 91.

George Lincoln Burr notera à ce propos :

Miss Murray is a rationalist. Of the supernatural she will have nothing. All that is needed is to omit the miracle or explain it away. The witches actually went to a witch-sabbath ; but on foot and to an accessible spot. There they actually worshiped the Devil ; but it was a Devil impersonated by a man. They really had familiars and used them in sorcery or divination : but these were actual cats or dogs or toads, not imps.³¹⁰

Cohn, quant à lui écrira : «Murray connaît naturellement l'existence de ces éléments fantastiques [au sein des sources] — mais elle ne s'en arrange pas moins, grâce à la façon dont elle dispose ses citations, pour donner l'impression qu'existent un certain nombre de récits de sabbats parfaitement raisonnables et réalistes»³¹¹.

b) La plupart des documents consultés par Murray proviennent de pamphlets propagandistes qui diffusèrent le portrait de la sorcellerie diabolique. D'où les dangers de leur interprétation comme source *objective* : «... but there is every reason to believe that, once started, the panic increased itself, by mutual infection of judges, preachers, pamphleteers, and the public»³¹². Rossell Hope Robbins révèle, à propos des démonologues :

The demonologists constructed the myth of witchcraft, repeating each other as if repetition could establish veracity [...] Since many writers were, in addition to being lawyers or theologians, judges in witch trials, they had unrivaled opportunity to develop the theory of witchcraft as they themselves wished. Their accounts of the confessions they secured are therefore reflections of their own minds, and not of hallucinations of tortured women — still less of any objective reality.³¹³

c) Les commémorations, ou festivités, *officielles* sur lesquelles repose le culte ne correspondent pas forcément à des rites ou des cérémonies païennes de fertilité : «The dates of the chief witch-festivals, which were also popular festivals, among

³¹⁰. Burr, «[review] *The Witch-Cult...*», p. 782.

³¹¹. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 146.

³¹². Rose, *A Razor...*, p. 33.

³¹³. Robbins, *The Encyclopedia...*, p. 125.

non-witches, are not at all closely related to the agricultural year», Rose ajoute en revanche, «but they would be quite logical occasions for rites of *human fertility*»³¹⁴.

d) L'examen historique de l'adoration cultuelle d'une divinité païenne démontre l'improbabilité de la thèse murrayite. En effet, le dieu-bouc des sabbats trouve peu d'antécédents en Angleterre celtique. La religiosité druidique, fondamentalement animiste, ne possédait pas (ou peu) de représentations anthropomorphiques. Par contre, dans la Gaule celtique et romaine, E. Rose discerne de nombreux cultes adorant des divinités hybrides, tel le *Cernunnos* celtique³¹⁵. Donc, le culte des sorcières, si culte il y a, trouverait plus probablement ses origines dans la France celto-gauloise. Or, la France médiévale fut convertie au christianisme bien avant l'Angleterre :

As it is much easier to suppose a French origin than a British origin for the witch-cult if the incidence of the panic is any indication, the existence of such cults must be taken into account. But Christianity also was earlier and easier established in Gaul, and its adoption would still have its predictable effect on the popular attitude towards the elder gods.³¹⁶

D'un autre côté, la critique la plus sévère d'Elliot Rose condamnant la thèse de Margaret Murray, s'élabora à l'encontre du concept d'une survivance *fixe et stable* de croyances et de rites païens qui ne changèrent pas au cours du temps ou de l'espace : «It would be out of all reason to expect that a pagan cult surviving in a Christian society for a thousand years or so should survive unchanged and uncorrupted»³¹⁷. C'est pourquoi il faut parler, selon Rose, de *brisures de*

³¹⁴. Rose, *A Razor...*, p. 140. Voir aussi p. 136 : «Miss Murray has suggested that the main witch-festivals were related to breeding seasons of animals. Her argument is highly unconvincing on this point ; and actually, of course, Walpurgis and Hallowe'en are not at all closely related to any natural cycle at all».

³¹⁵. «... son origine se situe plus loin encore dans la nuit des temps que l'ère des mégalithes, à l'époque mésolithique, où l'animal sacré était le cerf et où, sans doute, les sorciers officiaient encore avec des bois de cervidé sur la tête...», dans Brekilien, *La mythologie celtique*, p. 88.

³¹⁶. Rose, *A Razor...*, p. 133.

³¹⁷. Rose, *A Razor...*, p. 46. Une opinion partagée par la grande majorité des historiens.

continuité : «When people talk about “continuity” in history or anthropology, they are apt to mean “breach of continuity”. That is to say, it is only claimed where it is obviously not complete»³¹⁸.

Le paganisme, ou toute forme d'expression religieuse, sont le produit d'une communauté en évolution et aux besoins variables, d'une génération à l'autre, d'une région à l'autre. Dans ce sens, en parlant des bouleversements pouvant affecter le statut d'une divinité païenne, Rose écrit : «When a pagan system ceases to be officially sanctioned the pagan gods cease to be the same kind of gods [...] But in another way also they are bound to suffer change : the people, obstinate pagans included, are bound to get new ideas about gods from the supplanting religion»³¹⁹. Selon Jean-Claude Schmitt, il n'y a point de survivance au sein d'une culture, mais plutôt une expérience actuelle ; «Rien n'est survivance dans une culture, tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente»³²⁰. Un système de croyance est également un *melting pot* de rites, de croyances et de mythes qui sont venus s'y fixer, ou au contraire s'y dissocier selon les exigences de ces adeptes, toujours en constante évolution eux aussi. Ainsi, le sabbat des sorcières (selon les dépositions) évoque en fait l'accumulation successive de différents mythes et croyances, dont il faut chercher les multiples origines culturelles ; dans la survivance du folklore celtique et irlandais (les fées et la *Weltanschauung* celtique – conception du monde), dans les réminiscences du druidisme, dans les traces et l'influence des religions et des mythes nordiques et scandinaves³²¹. Erik Midelfort confirmera que

³¹⁸. Rose, *A Razor...*, p. 148.

³¹⁹. Rose, *A Razor...*, p. 132.

³²⁰. Jean-Claude Schmitt, «Religion populaire et culture folklorique», *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 31 (octobre/septembre 1976), p. 946.

³²¹. Notamment au sein des merveilleux récits des *sagas* et des *eddas* où le magicien, sombre personnage sinistre et impopulaire, est fréquemment associé à l'ancien paganisme. Voir particulièrement les traductions de Régis Boyer, *Sagas islandaises*, Paris, 2^{ème} éd., 1991. (Bibl. de la Pléiade 338), et *L'edda poétique*, Fayard, 1992.

les rituels païens, tels que le port du masque et de costumes animaliers (cornes, fourrures), ne démontrent pas forcément le témoignage d'une survivance culturelle précise : «These festivals were so thoroughly domesticated and robbed of original meaning that they can no longer be described as a cult»³²².

1. 2. UN CAS PARTICULIER. MONTAGUE SUMMERS.

Montague Summers est un auteur anglais (1880-1948) qui écrivit et qui édita presque exclusivement des textes sur la sorcellerie, la démonologie, les vampires, et les loups-garous, thèmes auxquels il dévoua trente ans de sa vie. Il est célèbre pour ses ouvrages tels que *The History of Witchcraft and Demonology* (Londres, 1926), *The Geography of Witchcraft* (Londres, 1927), *The Vampire : His Kith and Kin* (Londres, 1928), *The Vampire in Europe* (Londres, 1929), *The Werewolf* (Londres, 1933), *A Popular History of Witchcraft* (Londres, 1937), *Witchcraft and Black Magic* (Londres, 1946), et sa traduction du *Marteau des sorcières*, *The Malleus Maleficarum* (Londres, 1928)³²³.

Ces ouvrages, lors de leur publication, connurent un certain succès, principalement, selon Roland Villeneuve, «parce qu'on les prit, au premier degré, pour des canulars», néanmoins ils sont aujourd'hui hors de propos, «mais les références bibliographiques et les citations continuent de présenter un intérêt certain»³²⁴.

Selon Russell : «Summers' work was erratic and unreliable but not without value»³²⁵. Dans les années Trente, il condamnera sévèrement la thèse de Margaret Murray. En fait, il était en partie de concert avec Murray. Les deux chercheurs

³²². Midelfort, «Were There...», p. 200.

³²³. Sur une biographie de Summers voir *Montague Summers, *The Galantly Show : An Autobiography*, Londres, Cecil Woolf, 1980, *Timothy Smith, *Montague Summers : A Bibliography*, Wellingborough, Antiquarian Press, 1983, et *Frederick S. Frank, «The Masks of Summers», *The Scriblerian*, 23 (1990), p. 1-5.

³²⁴. Villeneuve, *Dictionnaire du Diable*, p. 370.

³²⁵. Russell, *Witchcraft...*, p. 30.

s'accordaient sur l'authenticité et la véracité des sources démonologiques comme étant de véritables témoignages dignes d'être acceptés comme tel : «Miss M. A. Murray does not for a moment countenance any such summery dismissal and uncritical rejection of evidence. Her careful reading of the writers upon Witchcraft has justly convinced her that their statements must be accepted»³²⁶. Or, c'est dans l'interprétation des sources qu'ils diffèrent. En effet, c'est dans la représentation de la sorcellerie comme religion païenne qu'il s'objecta à l'égyptologue : «Accordingly we recognize that the thesis of Miss M. A. Murray in her anthropological study *The Witch-Cult in Western Europe*, although worked out with nice ingenuity and no little documentation, is radically and wholly erroneous [...] when details are considered, historically examined, and set in their due proportions, it must be concluded that the theory of the continuity of an ancient religion is baseless»³²⁷.

Alphonsus Joseph-Mary Augustus Montague Summers est le modèle par excellence de l'école théologique orthodoxe romaine. Malgré sa très grande érudition sur la sorcellerie, Summers ne possède aucun sens critique, et sa crédulité fondamentaliste laisse peu de place à l'historicité : «Summers' own works and his many editions and translations of classical witchcraft handbooks are marred by frequent liberties in translation, innacurate references, and wild surmises ; they are almost totally lacking in historical sense, for Summers saw witchcraft as a manifestation of the eternal and unchanging warfare between God and Satan»³²⁸. Pour cet exégète, la sorcière n'est pas l'ancienne adepte d'un culte païen, mais la protagoniste malsaine, maléfique et satanique digne de la persécution la plus rigide :

[...] she really was – an evil liver ; a social pest and parasite ; the devotee of a loathly and obscene creed ; an adept at poisoning, blackmail, and other creeping crimes ; a member of a powerful secret organization

³²⁶. Summers, *The History of Witchcraft and Demonology*, Londres, Kegan Paul, 1926, p. XXI.

³²⁷. Summers, *The History...*, p. 31-32, 45.

³²⁸. Russell, *Witchcraft...*, p. 30.

inimical to Church and State ; a blasphemer in word and deed ; swaying the villagers by terror and superstition ; a charlatan and a quack sometimes ; a bawd ; an abortionist [...]³²⁹

Dans ce sens, P. Séjourné, s'opposant aux libéraux, légitimera lui aussi les condamnations et la répression de l'Inquisition :

Puisque les préjugés étaient alors universels sur tout ce qui concernait les sortilèges et que l'Église ne pouvait les détruire d'un coup en disant que le diable n'existe pas, aurait-il été bien plus efficace de les arracher un à un et tout doucement, par la raillerie et le scepticisme ? Et si les sorciers se doubleraient souvent de malfaiteurs, fallait-il leur donner l'absolution ?³³⁰

La doctrine ultraconservatrice de Summers, partagée par certains occultistes, apologistes catholiques et nombres d'écrivains à sensation, exprime un point de vue qui souscrit au surnaturel. Autrement dit, Summers accepte la réalité de la sorcellerie *satanique* et *hérétique* en considérant comme acquis la réalité du diable et de ses cohortes infernales. Russell définit ce courant conservateur comme suit :

Their unreasonable contention is that the witches really possessed all the occult powers to which they laid claim, but in the sense that they were consciously and deliberately worshipping the power of evil. Many of these writers would go so far as to allow that the devotees were actively aided by the Devil. As early as the mid-nineteenth century, Catholic apologists were on this account defending the Church against accusations of brutality in its treatment of the witches [...]³³¹

Pour George L. Burr, la crédulité de l'auteur «démonologue» n'a pas de limite, «for Mr. Summers belongs frankly to the past»³³². De ce fait, pour le théologien anglais, les textes démonologiques renferment des faits historiques réels : «There is far more truth in the records of the old theologians and witch finders than many nowadays are disposed to allow»³³³. Pour celui-ci, la sorcellerie n'est que l'expression d'un satanisme patent originaire du gnosticisme et de la

³²⁹. Summers, *The History...*, p. XXII.

³³⁰. Séjourné, «Sorcellerie», p. 2413.

³³¹. Russell, *Witchcraft...*, p. 29.

³³². Burr, «Introduction», aux *Materials...*, de Lea, p. XXXIX.

³³³. Summers, *The History...*, p. 77.

magie préchrétienne, qui assumait rapidement une nouvelle forme dans le culte du Principe du Mal.

Tout en acceptant le concept du *coven* développé (et imaginé) par Murray, Summers refuse à tout le moins l'hypothèse de celle-ci sur les origines et les fonctions du culte ;

The evidence must stand, but as Miss Murray finds herself unable to admit the logical consequence of this, she hurriedly starts away with an arbitrary, "the statements do not bear the construction put upon them", and in *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) proceeds to develop a most ingenious, but, as I know, a wholly untenable hypothesis.³³⁴

2. L'INDIFFÉRENCE DES HISTORIENS *RATIONALISTES*, OU LES ORIGINES PAÏENNES DE LA SORCELLERIE, UNE PROBLÉMATIQUE ABSENTE.

Comme nous avons pu le constater, les historiens dits *rationalistes*³³⁵ s'intéressent très peu aux origines païennes de la sorcellerie médiévale. Toutefois, les chercheurs de ce courant ont tellement dominé le domaine de l'histoire de la sorcellerie, qu'il serait déraisonnable de les omettre dans une étude historiographique sur le sujet. Voici donc une rapide présentation de ces éminents historiens, tous de grands spécialistes de l'histoire de la sorcellerie européenne.

2.1. JOSEPH HANSEN ET HENRI CHARLES LEA

La plupart des spécialistes du courant rationaliste suivront les traces et les méthodes de l'éminent archiviste de Cologne Joseph Hansen (1862-1943), «... the highest of all authorities on the earlier history and literature of the witch-

³³⁴. Summers, *The History...*, p. XX.

³³⁵. Voir notre introduction. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 156, soutient : «À mon avis, on ne doit pas admettre comme preuves d'événements réels des histoires qui contiennent des éléments d'une impossibilité manifeste», et Russell, *A History of Witchcraft...*, p. 62, témoigne, «The history of European witchcraft is essentially the history of a concept whose relationship to physical reality is tenuous».

persecution»³³⁶. Russell remarquera quand à lui : «The fact that after seventy years Hansen still stands as the most thorough scholar of medieval witchcraft is indication enough of his stature»³³⁷. Il est l'auteur d'une anthologie de textes inédits du Moyen Âge et de la Renaissance sur la sorcellerie dans son *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (Bonn, 1901), et l'un des plus importants ouvrages sur le sujet, *Zauberwahn, Inquisition, und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung* (Munich, 1900). La célébrité d'Hansen tient d'ailleurs dans son édition de textes et de procès qui n'étaient pas connus des historiens de l'époque.

Joseph Hansen réunissait principalement ses études et ses recherches sur la sorcellerie *hérétique* de l'Europe occidentale du XV^e au XVIII^e siècle, particulièrement dans le contexte de la répression, donc de l'élite, des inquisiteurs, des juges, des magistrats, et des démonologues. Les théories de Hansen s'échafauderont à partir d'une compréhension canalisée vers la mentalité et l'univers des persécuteurs. De fait, la *witchcraft* est une pure fabrication du mouvement intellectuel, et non pas le témoignage de la voix populaire. Elle est «le produit de la théologie médiévale, de la structure ecclésiastique et des procès en magie dirigés par la papauté et l'Inquisition»³³⁸.

L'archiviste sera côtoyé par l'Américain Henri Charles Lea (1825-1909). Ses abondantes notes sur la sorcellerie européenne seront publiées après sa mort dans *Materials toward a History of Witchcraft* (Philadelphie, 1934-1939). Dans son imposante *The History of the Inquisition in the Middle Ages* (New York, 1883), Lea écrivit pour le reste que la sorcellerie «est une manifestation dont on ne trouve guère de symptômes avant le XV^e siècle», principalement lorsqu'il parle des procès

³³⁶. Burr, «A Witch-Hunter...», p. 438.

³³⁷. Russell, *Witchcraft...*, p. 35.

³³⁸. Hansen cité par Eliade, «Quelques observations ...», p. 94.

de sorcellerie³³⁹. Or, selon Russell cette conception semble erronée : «The contention of Lea and Hansen that the secular courts never prosecuted for witchcraft before 1400 is absolutely erroneous unless witchcraft is defined in such a way that it did not exist before 1400»³⁴⁰. La période délaissée du Haut Moyen Âge sera donc peu ou pas considérée par les historiens du courant rationalistes³⁴¹.

Hansen et Lea sont donc les deux piliers du courant rationaliste, non seulement par leurs théories libérales sur la sorcellerie européenne, mais également par leurs découvertes et leurs publications de documents inédits sur le sujet. Russell écrira d'ailleurs : «the most serious and thorough works on medieval witchcraft were completed before 1925, by Henry Charles Lea in America and Joseph Hansen in Germany, neither, unfortunately, a professional historian with students to carry on his work»³⁴².

2. 2. GEORGE LINCOLN BURR ET ROSSELL HOPE ROBBINS

L'américain George Lincoln Burr (1857-1938), bibliothécaire à la Cornell University Library puis compilateur des écrits non édités de Lea, poursuivra dans cette direction rationalisante en suivant les pas de son mentor Andrew Dickson White³⁴³. Burr écrira très peu, se contentant de rédiger des articles et de

³³⁹. *Histoire de l'Inquisition...*, p. 605. Robbins constate, dans *The Encyclopedia...*, p. 547 : «Before 1350, witchcraft primarily meant sorcery, a survival of common superstitions – pagan only insofar as the beliefs antedated Christianity, never pagan in the sense of an organized survival of opposition to Christianity or of some pre-Christian religion».

³⁴⁰. Russell, *Witchcraft...*, p. 150.

³⁴¹. Le Haut Moyen Âge serait l'époque par excellence afin de rechercher les racines et les diverses sources de la magie (et non pas de la sorcellerie) médiévale, jusqu'à l'apport arabe au XII^e siècle. Voir Marie-Thérèse D'Alverny, «Survivance de la magie antique», dans Paul Wilpert éd., *Miscelanea Mediaevalia, I. Antike und Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediaevistentagungen 1956-1959*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1962, p. 154-178.

³⁴². Russell, *Witchcraft...*, p. 27.

³⁴³. Voir la brève biographie de Burr par Henry Guerlac, «George Lincoln Burr», *Isis*, 35, 100 (juillet 1944), p. 147-152, ainsi que *Roland H. Bainton, *George Lincoln Burr : His Life*, dans Lois Oliphant Gibbons éd., *Selections from his writings*, Ithaca, Cornell University Press, 1943.

nombreuses correspondances. Il était particulièrement captivé par la recherche et l'achat de manuscrits afin de les apporter et de les cataloguer au sein de la *Witchcraft Collection* de la Cornell University dans la ville d'Ithaca dans l'État de New York : «Whether or not the Witchcraft Collection at Cornell University is the largest in the world, it is surely the most important»³⁴⁴. Selon Henry Guerlac, Burr et Lea furent d'ailleurs de grands promoteurs d'une histoire rationaliste et libérale de la sorcellerie européenne : «Except for the pioneer effort in LECKY'S *History of Rationalism* these are the first important works on the European phases of the witchcraft delusion to appear in English»³⁴⁵. Burr n'admettait aucunement la réalité historique d'un culte de sorcières ou d'assemblées païennes en sabbats. La folie qui s'empara de la société en une chasse aux sorcières n'était en fait que le résultat pathologique et morbide de l'imagination collective générée et diffusée par l'élite et la répression. La sorcellerie européenne était, au pire, les conséquences épidémiques qu'engendrait la torture³⁴⁶, au mieux, l'expression démonologisée de vaines superstitions de sages-femmes. Conformément à ses prédécesseurs du XIX^e siècle, Burr associe strictement la sorcellerie (*witchcraft*) à une *hérésie chrétienne* : «Whatever in universal human experience, anthropology or folklore may find akin to it, the witchcraft our fathers feared and fought was never universal, in place or time. It belonged alone to *Christian* thought and modern centuries»³⁴⁷.

³⁴⁴. Rossell Hope Robbins, «Introduction», dans Martha J. Crowe éd., *Witchcraft. Catalogue of the Witchcraft Collection in Cornell University Library*, Millwood, New York, KTO Press, 1977, p. xi.

³⁴⁵. Guerlac, «George Lincoln Burr», p. 148-149.

³⁴⁶. Sur les similarités, parfois surprenantes, des confessions à travers l'Europe, Lea assure : «Si les détails du sabbat varient peu suivant les différentes régions de l'Europe, cela tient sans doute à la nature des questions posées d'ordinaire par les juges et au désir des inculpés torturés de satisfaire leurs interrogations», dans *Histoire de l'Inquisition...*, p. 615, aussi p. 622-623. Cette opinion, révoquant la valeur populaire des confessions, allait rester de mise jusqu'au milieu des années soixante à la publication de l'œuvre de C. Ginzburg sur les *Benandanti*. Voir notre chapitre 3.

³⁴⁷. George Lincoln Burr éd., *Narratives...*, p. xi, cité dans Robbins, «Introduction», p. xviii.

Rossell Hope Robbins maintiendra la tradition libérale de Burr et Lea dans son *Encyclopedia of Witchcraft and Demonology* (New York, 1959), qui traite exclusivement de la *witchcraft*, la *sorcery*, comme pour Hansen et Lea, n'étant pas de son ressort. Selon Robbins, la *witchcraft* ne fait d'ailleurs pas partie du domaine de l'anthropologie, du folklore, de la mythologie ou de la légende, ses relations avec le domaine de la magie sont limitées, et elle n'a aucune affinité avec le satanisme moderne. En un mot, la *witchcraft* demeure le terrain propre et spécifique de la théologie :

Since witchcraft is a Christian heresy, the subject is clearly delimited to western Europe, and, by extension, to the brief flicker at Salem. Witchcraft is not a department of anthropology, folklore, mythology, or legend ; its relations to magic are very limited ; to modern satanism, nil : its links to demonology subordinated to witchology : in a word, witchcraft lies in the province of theology.³⁴⁸

La *witchcraft* est par conséquent essentiellement un crime de conscience : «a colossal fraud and delusion, impossible because the "crime" of witchcraft was an impossible crime»³⁴⁹. Semblablement à ses prédécesseurs, Robbins affirme que la sorcellerie européenne n'est qu'une aberration, une fraude colossale échafaudée par les inquisiteurs en une hérésie satanique : «But because heresy was a highly sophisticated concept, a brand new folklore of heretical witchcraft, comparable to the traditional folklore of sorcery, had to be invented by the Inquisition to make witchcraft understandable»³⁵⁰.

Arthur Freeman, dans son compte rendu de l'*Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, reprocha à Robbins de ne pas aborder les possibles connections entre la sorcellerie et les mystères classiques gréco-romain, ou encore avec les réminiscences druidiques. De plus, en discutant de la thèse de Margaret Murray, Robbins «is perhaps side-stepping her hypotheses, rather than refuting or accepting

³⁴⁸. Robbins, *The Encyclopedia...*, p. 1. Aussi, «The Heresy of Witchcraft», *South Atlantic Quarterly*, 65, 4 (1966), p. 534.

³⁴⁹. Robbins, *The Encyclopedia...*, p. 1.

³⁵⁰. Rossell Hope Robbins, «The Imposture of Witchcraft», *Folklore*, 74 (1963), p. 546.

any»³⁵¹. Par ailleurs, en reprochant à Robbins son conservatisme, mais aussi à ses devanciers, Midelfort note :

Unfortunately Robbins has taken over completely the methods and prejudice of G. L. Burr. The result is a curious nineteenth-century bias. In consciously excluding magic, sorcery, satanism, anthropology, mythology, and folklore, he necessarily denies whatever help the social sciences can offer to historians.³⁵²

Bref, pour ces historiens libéraux : «Marshalling mountains of sources, the indefatigable writers of that generation, most notably the German scholar, Joseph Hansen, and Americans Andrew Dickson White, Henry Charles Lea, and George Lincoln Burr, concluded that witchcraft trials were the sad result of medieval superstitious fears and the copious use of torture to elicit confessions»³⁵³. Les historiens libéraux seront également assujettis par un certain mépris des superstitions (terme pris dans un sens péjoratif), qui constituent selon eux, l'affirmation par excellence de l'ignorance paysanne, surtout féminine³⁵⁴. D'où le très bref survol analytique des restes de paganisme, mais sans en chercher les racines profondes. En fait, ces historiens rechercheront principalement les *causes* de la sorcellerie, préférablement à ses *origines*.

2. 3. NORMAN COHN ET JEFFREY B. RUSSELL

Norman Cohn et Jeffrey Burton Russell, deux historiens influents, se dissocièrent légèrement de ce courant par une approche plus sociologique du phénomène. Ils laisseront ainsi place à une interprétation originale des sources de la sorcellerie européenne. N'ayant pas les mêmes opinions sur la genèse païenne de la

³⁵¹. Arthur Freeman, «[review] *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. By Rossell Hope Robbins», *Journal of American Folklore*, 73 (1960), p. 173.

³⁵². Midelfort, «Recent Witch Hunting...», p. 382-383.

³⁵³. Klaitz, *Servants of Satan...*, p. 8.

³⁵⁴. Dans ce sens, Hugh Trevor-Roper, George L. Burr et Etienne Delaruelle adoptaient le même genre de jugements.

sorcellerie européenne, les deux experts s'accorderont néanmoins par l'application d'une démonstration de type évolutif à leur thèse. En un mot, la *witchcraft* fut constituée par l'enchaînement et l'héritage cumulatifs de dispositions et de principes divers qui, dans un contexte particulier, éclatèrent à la fin du XV^e siècle dans la chasse aux sorciers et sorcières.

2. 3. 1. NORMAN COHN

Selon Norman Rufus Colin Cohn, auteur du *Europe's inner demons : an enquiry inspired by the great witch-hunt* (New York et Londres, 1975), les inculpations qui ont été formulées contre les accusés de sorcellerie ont déjà été attribuées aux minorités impopulaires et marginales dès la haute antiquité. Le concept officiel de la sorcellerie satanique ne serait que le résultat progressif de stéréotypes (du grec *topoi*) en un système composite qui se paracheva dans l'Europe du XV^e siècle : «Je soutiens que le stéréotype classique du sorcier a fait son apparition quand ces pratiques réelles et ces expériences imaginaires ont été interprétées en fonction du stéréotype traditionnel de la société clandestine et systématiquement anti-humaine»³⁵⁵. En fait, Cohn proposera une voie intermédiaire entre ceux qui supposent l'idée d'une religion parallèle, et ceux qui voient dans la sorcellerie une pure machination inquisitoriale.

C'est en sondant les *origines* de la grande chasse que l'historien en vint à cette conclusion ; la sorcellerie *hérétique* (donc la *witchcraft*) est l'aboutissement d'une série d'éléments antérieurs intercalés, soit :

a) Par une nouvelle conception du *maleficium* ; d'une interprétation populaire païenne, vers une conversion intellectuelle démonologisée : «Beaucoup de choses devaient changer avant que les procès en *maleficium* pussent devenir fréquents [...] Il fallait que la procédure accusatoire fût remplacée par la procédure inquisitoriale,

³⁵⁵. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 12.

et que l'on vît le *maleficium* lui-même sous un jour nouveau et plus sinistre»³⁵⁶. Dans le Haut Moyen Âge, le *maleficium* était un crime séculaire qui peu à peu, avec le *sortilegium*, fut associé à des types d'*idolatria* et de *superstitio* : «... au cours du moyen âge, cette forme de maléfice finit par être mise en relation avec les pouvoirs sataniques»³⁵⁷. De la sorte, le théologien Johannes Nider (1380-1438), au XV^e siècle, proposa une double étymologie du *maleficus* : celui qui «agit mal» (*male ficiens*), à celui qui «observe mal la foi» (*male fidem servans*)³⁵⁸.

b) Par l'impact prépondérant d'une obsession grandissante du diable, des démons et de leur puissance. Les démons et le diable sont plus oppressants, présents et près des affaires humaines³⁵⁹. Par conséquent, suivant une tendance manichéenne de la société européenne, se développera l'idée d'une unicité de l'esprit du Mal, disputant à l'unicité du bien, la souveraineté du monde. Le diable du XV^e siècle, ennemi de l'humanité et destructeur de l'Église, deviendra alors pratiquement l'égal antagoniste de Dieu.

c) Par l'apport ésotérique de la magie rituelle, et mythique du pacte démoniaque (dont le célèbre *Miracle de Théophile*, dont les racines ultimes remontent au VI^e siècle) : «On peut aussi observer comment, en l'espace de quelques générations, la magie rituelle et la lutte contre cette magie contribuèrent à former le stéréotype fantastique du sorcier. Il se trouve que c'est là la source des nouvelles acceptations du *maleficium*»³⁶⁰.

Bien que les disciples de la magie rituelle prétendaient *contrôler* les démons, les théologiens, à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle, et surtout avec

³⁵⁶. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 200. Voir le chapitre 8 de son ouvrage.

³⁵⁷. Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen Âge*, Montréal / Paris, 1975, p. 38.

³⁵⁸. Jean-Claude Bologne, *Du Flambeau au Bûcher. Magie et superstition au Moyen Âge*, Paris, Plon, 1993, p. 233. Johannes Nider, *Formicarius* (La fourmière), chap. V, v. 3.

³⁵⁹. Sur l'intérêt grandissant du diable et des démons au XVI^e siècle, dans les arts, la littérature, la théologie et la loi, voir Émile Brouette, «La civilisation Chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique», *Satan*, Études Carmélitaine, Desclée de Brouwer, 1948, p. 352-385.

³⁶⁰. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 202.

Thomas d'Aquin³⁶¹, refusèrent cette assertion, en indiquant en fait une réalité inverse. Il ne s'agira plus de gouverner les démons, mais de se faire, inconsciemment ou consciemment, leur esclave. Seul le diable commandait, réclamant corps et âme. La magie comportait dès lors un pacte tacite ou exprimé, le renoncement à la religion catholique, et un hommage au diable.

d) Par la notion de secte ou de conspiration organisées issues de l'émergence des groupes hérétiques (cathares, albigeois, vaudois) entre le XI^e et le XIII^e siècle :

But around the year 1100 a great change began to make itself felt. Up to the eleventh century there were no heretical sects in the area of Western Christendom, but from then onwards they began to spread along the trade routes from the Balkans and to proliferate in the developing urban civilizations of northern Italy, France, and the Rhine valley [...] The authorities, both ecclesiastical and secular, reacted sharply to these signs of organized dissent [...] *It was in the context of this struggle against heresy that, for the first time in Western Europe, groups of human beings were described as Satan-worshippers.*³⁶²

e) Ainsi que par la résurgence des *accusations diffamatoires* ou des *fantasmes déhumanisants* (cannibalisme, orgies nocturnes, infanticide) que les théologiens récupérèrent des Pères de l'Église³⁶³, pour les attribuer aux hérésies médiévales. En fait, selon Cohn, les accusations stéréotypées que l'on retrouve notamment chez les Cathares et autres hérésies (surtout dualiste) du XIII^e et XIV^e siècle remontent aux allégations que les Syriens portaient contre les juifs, puis les Romains à l'encontre des premiers chrétiens, puis de ceux-ci contre les hérétiques du Haut Moyen Âge : les Gnostiques (cannibalisme et profanation), les Montanistes (sacrifices humains),

³⁶¹. *Charles E. Hopkins, *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*, Philadelphie, University of Pennsylvania, n.p., 1940.

³⁶². Norman Cohn, «The Myth of Satan and his Human Servants», dans Mary Douglas éd., *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, p. 8. C'est nous qui soulignons.

³⁶³. Les stéréotypes du Haut Moyen Âge présentés par Cohn dérivent parfois de croyances populaires, dont les vols nocturnes, mais l'historien ne s'est pas hasardé à en chercher les origines païennes. Il en est de même de sa démonstration anthropologique du tableau traditionnel et séculaire du *maleficium* au sein de la paysannerie semi-païenne ; voir Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 275-287.

les Carpocrates (orgies), les Marcionites, les Pauliciens³⁶⁴. Cohn, Russell et plusieurs autres affirmeront que la réapparition des *accusations diffamatoires* se manifesta pour la toute première fois dans l'hérésie intellectuelle et dualiste d'Orléans en 1022³⁶⁵. Ainsi, les archétypes stéréotypés existaient déjà depuis longtemps, les théologiens, inquisiteurs et démonologues du Bas Moyen Âge n'eurent qu'à les développer et les imposer sur de nouvelles communautés afin de les marginaliser et de les réprimer.

Nonobstant l'influence de Cohn sur de nombreux chercheurs, la théorie évolutive de ces différents facteurs et stéréotypes, culminant et éclatant à une époque précise, ne fut pas acceptée par tous. Robert Moore parlera particulièrement d'une réorganisation sociale qui définira plus exactement qu'auparavant les juifs, les hérétiques, les lépreux et les homosexuels, les classant parmi les ennemis de la société. De plus, dans chaque cas, un mythe fut construit, catégorisant le marginal comme étant une source de contamination pour la société pouvant être réprimée. Or, ce «trait de caractère» de la société européenne débuta vers le XI^e et XII^e siècle avec la persécution des hérétiques, des juifs, et des lépreux³⁶⁶. En parlant de la catégorisation dépréciative des juifs, des hérétiques, et des lépreux, Robert Moore écrit :

Cette assimilation des Juifs, des hérétiques et des lépreux en une seule catégorie rhétorique qui les dépeint comme un danger unique, quoique polycéphale, qui menace la sécurité de l'ordre chrétien n'est pas la pure et simple continuation d'une tradition plus ancienne. Les textes et les précédents classiques et patristiques fournissent certes la base du processus de classification, des mécanismes et des châtements dont nous avons retracé l'élaboration, mais ils ne le font pas comme qui dirait

³⁶⁴. Voir Russell, *Witchcraft...*, p. 91-92, et le chapitre I de Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 17-33.

³⁶⁵. Voir surtout *Robert-Henri Bautier, «L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel du début du XI^e siècle. Documents et hypothèses», dans *Enseignement et vie intellectuelle, Actes du 95^e Congrès national des sociétés savantes, Reims, 1970*. Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610, Paris, 1975, tome I, p. 63-88.

³⁶⁶. Voir la contre-thèse de Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society : Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, 1987. Trad. fra. de Catherine Malamoud, *La persécution. Sa formation en Europe Xe-XIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

spontanément : ceux qui cherchent des solutions aux besoins actuels inclinent les textes en ce sens. L'autorité répond aux questions, mais seulement aux questions qui lui sont posées ; et, au XIII^e siècle, l'appareil de confiscations, de privations et de châtements qui en résulte est beaucoup plus élaboré et plus étendu que ne l'était son équivalent dans le monde classique.³⁶⁷

Il en sera de même pour le phénomène de la chasse aux sorcières. Dans ce sens, la persécution des sorciers et des sorcières est dépendante de son époque précise, et non pas d'une longue tradition qui éclata dans une oppression spontanée.

Nicole Jacques-Chaquin écrit :

Des recherches ont montré que les périodes de récurrence de la sorcellerie, ou, plus justement, de sa persécution, s'inscrivent dans des contextes historiques précis, mais que l'on peut néanmoins y déceler certaines permanences de caractéristiques et de fonctions permettant de les rapprocher de phénomènes analogues (il s'agit presque toujours d'un symbolique anéantissement de «monstres», permettant de fonder une civilisation)³⁶⁸

Pour Ginzburg, il n'y a aucune réalité *physique* correspondant au portrait construit par Norman Cohn. Pareillement au problème de la persistance stable et fixe d'un paganisme survivant, Ginzburg maintient que la continuité et l'homogénéité d'un stéréotype ne sont pas admissibles. Celui-ci se modifie au contraire, par l'introduction de différents éléments, tant savants que folkloriques, au cours des époques et des régions. De même, il y a une discontinuité interprétative dans la fonction référentielle d'un stéréotype. Entre autre, le *topos* du cannibalisme, se rapportant aux premiers hérétiques, était de nature *endocannibale* – au sein du groupe –, alors que le *topos* que l'on attribuera aux sorcières sera de caractère *exocannibale* – à l'extérieur du groupe. La cohérence historique du stéréotype n'étant dès lors qu'apparente :

[...] outre l'évidente discontinuité chronologique qui existe entre le début du VIII^e siècle et la fin du XI^e siècle, la série documentaire sur laquelle se fonde cette interprétation présente une discontinuité encore plus flagrante du point de vue du contenu. L'anthropophagie attribuée aux sectes

³⁶⁷ Moore, *La persécution...*, p. 105.

³⁶⁸ Jacques-Chaquin, «La Sorcière et le Pouvoir...», p. 9.

hérétiques médiévales était une sorte de rituel endocannibale, dans la mesure où il s'exerçait contre les enfants nés d'unions incestueuses consommées au cours des réunions nocturnes. L'image de la sorcière qui poursuit les enfants et les adultes de la communauté pour les dévorer ou les faire tomber malades est bien différente, bien plus directement agressive.³⁶⁹

2. 3. 2. JEFFREY BURTON RUSSELL

Enquêtant sur les différentes corrélations entre les accusations de sorcellerie et les conditions sociales, Jeffrey Burton Russell proposa autrement la thèse de l'évolution de la *witchcraft*. Il considéra l'hérésie de sorcellerie comme étant le résultat du développement progressif d'un même phénomène à travers ses mutations successives. Il se proposa d'exposer l'évolution et la conversion de la *sorcery* en *witchcraft* ;

a) La sorcellerie européenne trouverait ses racines dans l'assise de la *simple sorcery* méditerranéenne, celtique ou teutonique. Le contenu de la *sorcery* étant composé par le *maleficium* – l'affliction de maladies ou de la mort chez les humains et le bétail, la provocation de l'impuissance – la lycanthropie, les vols nocturnes (*transvections*), l'utilisation magique des onguents, les familiers, l'invocation des démons, la génération de tempêtes.

b) Suivi, dans le Haut Moyen Âge, par l'apport de la religion païenne et du folklore. Soit, les concepts de la déesse Diane, les danses sauvages, l'homme et la chasse sauvage, l'incube, le passage à travers les portes et les murs et les nombreux festivals païens : «Sorcery, pagan religion, and folklore were the first three elements in the formation of European witchcraft ; Christian heresy was the fourth, and most important»³⁷⁰. La religion savante en affrontant les diverses manifestations du paganisme et les traditions populaires, tenta de les éliminer

³⁶⁹. Carlo Ginzburg, «Présomption sur le sabbat», *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 39 (1984), p. 341-342.

³⁷⁰. Russell, «Witchcraft, European», p. 660.

lorsque ceux-ci étaient incompatibles avec le christianisme, ou les transformèrent et les absorbèrent lorsque cela était possible³⁷¹.

c) Suivant la thèse de Cohn, la sorcellerie européenne comportera subséquemment les stéréotypes issus des inculpations lancées contre les groupes hérétiques dès le XI^e siècle, soit : la répudiation formelle du christianisme, les assemblées secrètes nocturnes, la profanation de l'Eucharistie et du crucifix, l'orgie sexuelle, l'infanticide sacrificiel, ainsi que le cannibalisme. Russell ne dément point toutes les *accusations diffamatoires* proférées contre les dissidents et les hérétiques. En cela, il se détourne de l'incrédulité de Cohn en soutenant : «rebellion against the Church and society, even in the name of purity, can produce some odd side effects»³⁷².

d) Ces inculpations seront développées et diffusées ensuite au XII^e siècle par l'interprétation et l'influence de la scolastique et de la théologie dans la légitimisation et l'acceptation du phénomène de la sorcellerie diabolique. Le développement de la sorcellerie (*witchcraft*) fut donc encouragé par la scolastique. La notion même du sorcier, originaire de la culture populaire, fut reprise et réinterprétée par l'élite intellectuelle, pour imposer graduellement cette nouvelle interprétation à l'univers populaire. La scolastique, en effet, en adoptant la vision aristotélicienne du monde, favorisa l'essor de la sorcellerie diabolique : «Kieckhefer had advanced the interesting argument that this change in attitude towards witchcraft came about because men educated in the Aristotelician tradition looked for an efficient cause of the results alleged to have been produced by sorcery»³⁷³.

e) Cette interprétation fut maintenue spécialement, à partir du XIII^e siècle, par la contribution de l'Inquisition et de la démonologie dans la *fixation* et la *diffusion* du nouveau mythe de la sorcellerie satanique. Ce n'est qu'après que l'Inquisition eut

³⁷¹. Manselli, *La religion populaire...*, p. 36-37.

³⁷². Russell, «Medieval Witchcraft...», p. 184.

³⁷³. Bernard Hamilton, *The Medieval Inquisition*, Londres, Edward Arnold, 1981, p. 94.

poursuivi et combattu les hérésies cathares et vaudoises, «qu'elle chercha, consciente de sa force et mesurant ses triomphes, à élargir la sphère de son activité»³⁷⁴. C'est en développant les accusations concernant le reniement de Dieu, du Christ et de l'Église, complétées par la notion du pacte satanique, que l'institution inquisitoriale établit ses théories pour une sorcellerie hérétique. Au début du XV^e siècle, elle entama les poursuites contre les sorciers et sorcières des villages.

f) Enfin, dans le contexte socio-économique du XV^e siècle finissant — famines, mortalités infantiles, épidémies de peste³⁷⁵, multiples guérillas, crises politiques et ecclésiastiques, conditions climatiques défavorables, désertion des villages, baisse des revenus seigneuriaux — allaient retentir les premières épidémies de répression de sorciers et sorcières.

Bref, en cette deuxième moitié du XV^e siècle, l'hérésie de sorcellerie diabolique sera fermement établie. Russell croît ainsi en une indéniable continuité transitoire du phénomène de la sorcellerie, de la *sorcery* à la *witchcraft*. C'est-à-dire, des anciennes croyances et pratiques païennes, se perpétuant, mais évoluant, à travers tout le Moyen Âge, jusqu'à sa version définitive en une sorcellerie hérétique réprimée jusqu'au XVIII^e siècle : «According to our theory a continuity of phenomena existed from ancient pagan beliefs and practices through the Middle Ages to the classical witchcraft of the fifteenth through eighteenth century. But this continuity was wholly unselfconscious, being without organization, institutions, or dogmas»³⁷⁶.

C'est pourquoi la sorcellerie primitive du Haut Moyen Âge révèle plus nettement la survivance ou les stigmates de religions et de magies païennes

³⁷⁴. Pierre Dominique, *L'inquisition*, Paris, Librairie académique Perrin, 1969, p. 130.

³⁷⁵. Selon Jean-Claude Schmitt : «The evolution of this new theory of sorcery hastened in the middle of the fourteenth century, favored very likely by the trauma of the Black Death», dans «Magic and Folklore, Western», Joseph R. Strayer éd., *Dictionary of the Middle Ages*, New York, Charles Scribner's Sons, 1989, vol. 8, p. 30.

³⁷⁶. Russell, *Witchcraft...*, p. 25.

beaucoup plus anciennes. Ces traces païennes sont déterminées, selon Russell, par une religion de type chthonien, par diverses traditions folkloriques archaïques et par la magie primitive, qui émaneraient du Proche-Orient ancien, du Judaïsme antique, de la culture gréco-romaine, des premiers chrétiens, des Celtes et des Teutons. Par un procédé d'assimilation, cet ancien substrat de sorcellerie fut graduellement modifié pour enfin devenir une hérésie construite de toute pièce. La représentation de la sorcière fut également altérée en associant la figure humaine de celle-ci à diverses configurations archétypales d'entités malfaisantes, de divinités démonologisées, d'esprits et de démons, d'où les facultés supranaturelles attribuées aux sorcières : «These entities — gods, spirits, or demons — had gradually to be transformed into the witch, who was a human being [...] The history of the growth of the witch beliefs is, in this instance as in many others, the story of the gradual humanization of the demonic»³⁷⁷.

En somme, hormis la pauvreté référentielle de ces historiens à propos des origines païennes de la sorcellerie européenne, la principale critique que Richard Horsley leur confère, c'est leur traitement de la société européenne comme un tout uniforme, homogène et indivisible afin de dresser une théorie générale et quasi universelle en Europe. Comme le certifie Claude Lecouteux, il ne faudrait pas se limiter à une seule civilisation, ou faire des différentes civilisations une seule ; *testis unus, testis nullus !* Les différentes études locales et régionales démontrent d'ailleurs la variété et les divergences au niveau des concepts démonologiques – de l'idée même du sabbat, des familiers, du pacte satanique ou de la marque diabolique –, de l'utilisation de la torture et des procédures judiciaires, des croyances populaires à propos de la sorcellerie, des accusés (le nombre des hommes et des femmes inculpés de sorcellerie n'était pas du tout les mêmes d'une région à l'autre). De plus, ils n'ont pas manifesté le discernement nécessaire entre

³⁷⁷. Russell, *Witchcraft...*, p. 50.

les concepts exhibés par les documents officiels et érudits par rapport aux croyances populaires et folkloriques :

Recent studies by American scholars such as Russell, Midelfort, and Monter have treated European society as if it were a homogeneous culture. That is, they have not discerned the significant difference between the concepts exhibited in the official and learned culture and the beliefs of the ordinary people.³⁷⁸

Davantage, ils ne font aucune distinction pertinente et précise entre les différents types de sorcellerie, mêlants la plupart du temps des éléments de la religion, de la magie³⁷⁹, de la *sorcery*, de la *witchcraft*, et certains éléments de l'hérésie.

Les historiens et les anthropologues modernes se préoccuperont autant des problématiques sociales économiques de la sorcellerie européenne, néanmoins une interprétation originale des sources, largement redevable au non-conformisme de Margaret Murray, prendra un fervent essor dans les années Soixante-dix et Quatre-vingt. Les chercheurs ne s'attacheront plus forcément à la question relative à la persécution de l'élite sur les sorciers et les sorcières. Ils porteront de préférence leur attention sur les victimes et ce qu'elles ont à dire, en d'autres termes, sur ce que le peuple pensait et acceptait du phénomène de la sorcellerie.

³⁷⁸. Horsley, «Further Reflections...», p. 72.

³⁷⁹. Au Moyen Âge, nous retrouvons différentes formes de magie, pour différentes personnes : «... the common tradition of magic was by no means uniform, but varied its themes from time to time and from place to place», Kieckhefer, *Magic...*, p. 116.

Chapitre III

Les origines païennes de la sorcellerie : reprise de la problématique ; les études par Carlo Ginzburg

Au cours des années soixante, la recherche originale de l'historien italien Carlo Ginzburg sur les *benandanti* rouvrait le dossier d'une possible liaison entre la sorcellerie européenne et la survivance d'un paganisme sous forme de culte proposé par Margaret A. Murray : «Les théories bien connues de Margaret Murray sur les origines de la sorcellerie rituelle en Europe retrouvent une vie nouvelle à la lumière de ces recherches [de Ginzburg], et c'est là un de leurs résultats importants»³⁸⁰.

De Murray à Ginzburg nous percevons une semblable conception anthropologique : la sorcellerie européenne trouverait une de ses racines au sein d'un ancien culte de fertilité. Davantage, le sabbat, tel que décrit dans les procès de sorcellerie, se référerait à des assemblées qui auraient véritablement eu lieu, dans le cas de l'égyptologue, dans le domaine du *factuel* et du *matériel*, dans le cas de Ginzburg, dans le domaine du *mythique* et de l'*imaginaire*.

L'assise théorique de Ginzburg s'établit, comme chez Margaret Murray, par l'*uniformité* des aveux à travers les témoignages des procès de sorcellerie européens. En fait, selon Ginzburg le «noyau de vérité» de Margaret Murray, «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

³⁸⁰. E. William Monter, «Trois historiens actuels de la sorcellerie», *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 31 (1969), p. 206.

déjà fait de bien plus illustres prédécesseurs (mais paradoxalement négligés), à commencer par Jakob Grimm»³⁸¹. Selon Ginzburg, les historiens du courant rationaliste n'auraient pas suffisamment sondé et considéré les témoignages des accusés. Ils négligèrent ainsi les authentiques croyances populaires délivrées par les inculpés. Les chercheurs auraient délaissé l'étude des croyances liées à la culture folklorique, parce que, pour nombre d'entre eux, ils désiraient vivement démanteler la thèse de Murray :

[...] pendant longtemps les historiens de la sorcellerie, y compris les plus avertis et subtils d'entre eux, ont abordé le problème du sabbat avec un seul but : détruire les thèses avancées dans la manière qu'on sait par Margaret Murray [...] d'où le rejet, de la part de ces historiens, de toute recherche montrant que des croyances liées à la culture folklorique avaient été englobées dans le stéréotype du sabbat, comme s'il s'agissait d'une réédition des thèses de Miss Murray.³⁸²

D'un autre côté, divers historiens, tels que Norman Cohn et Allan Macfarlane, avaient été séduits par la quête de repères d'une construction stéréotype de la sorcellerie, ce qui les auraient rendus «trop aveugles enfin vis-à-vis des traces de croyances réelles, ni inventées ni mutilées par le filtre déformant des persécuteurs»³⁸³. De la sorte, ce qui encouragea encore l'investigation de Ginzburg, ce fut la présence de substrats païens dans les confessions en l'absence de torture. De cette observation, Ginzburg rechercha la «nature archétypale» de la sorcellerie populaire, distincte et détachée du schéma démonologique.

L'analogie entre la thèse de Ginzburg et la position de Murray s'arrête là. En effet, les objectifs de l'auteur italien sont de reconstruire la réalité mythico-historique d'un culte extatique-chamanique de fertilité, c'est-à-dire, selon Ginzburg, la base ancestrale de la sorcellerie européenne. Carlo Ginzburg n'adopte

³⁸¹. Carlo Ginzburg, *Le sabbat des sorcières*, trad. fra. de M. Aymard, Paris, nrf, Gallimard, 1992, p. 18.

³⁸². Carlo Ginzburg, «Les origines du sabbat», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, 1993, p. 17.

³⁸³. Houdard, *Les sciences du diable...*, p. 20.

pas la thèse d'une vieille religion clandestine, mais admet plutôt l'existence de pratiques rituelles populaires établies depuis très longtemps et se perpétuant à travers une symbiose avec la religion dominante³⁸⁴. L'investigation de ces rites devait alors exiger de l'historien une méthode de recherche aussi originale que son sujet.

L'historien italien Carlo Ginzburg (1939-) est connu pour ses œuvres, souvent innovatrices, telles que *Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Turin, 1966)³⁸⁵, *Il formaggio e i vermi : il cosmo di un mugnaio del '500* (Turin, 1976)³⁸⁶, *Indagini su Piero : il Battesimo, il Ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino* (Turin, 1982)³⁸⁷, *Miti emblemici spie : Morfologia e storia* (Turin, 1986)³⁸⁸, et *Storia notturna : una decifrazione del sabba* (Turin, 1989)³⁸⁹, ainsi que de nombreux articles. L'enquête (et la découverte) des *benandanti*, réalisée en 1966, bouleversa les idées reçues, d'où le mutisme et la mésestime de l'intelligentsia³⁹⁰. Cette recherche devait appeler, chez notre

³⁸⁴. Les *benandanti* se considéraient des champions du Christ luttant contre le mal : «the *benandanti* originally regarded themselves as champions of Christ against evil», Eric J. Hobsbawm, p. X, dans Carlo Ginzburg, *The Night Battles. Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth & Seventeenth Centuries*, trad. angl., par John et Anne Tedeschi, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992 [1983].

³⁸⁵. Traduction française par Giordana Charuty, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVIe-XVIIe siècles*, Verdier, Lagrasse, 1980.

³⁸⁶. Traduction française par *Monique Aymard, *Le fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paris, Flammarion, 1980.

³⁸⁷. Traduction française par *Monique Aymard, *Enquête sur Piero della Francesca : le Baptême, le cycle d'Arezzo, la Flagellation d'Urbino*, Paris, Flammarion, 1983.

³⁸⁸. Traduction française par *Monique Aymard, *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989.

³⁸⁹. Traduction française par Monique Aymard, *Le sabbat des sorcières*, Paris, nrf, Gallimard, 1992.

³⁹⁰. Murray, nous l'avons vu, avait connu le même dédain des historiens. Notons, quant à nous, que cette réaction des intellectuels exprime quelquefois une désarmante insécurité à l'encontre de l'originalité, davantage si le sujet de recherche est de nature marginale et non conformiste par rapport aux enseignements en vogue ou aux intérêts de l'institution universitaire.

historien, à une véritable méthodologie originale et constructive : «... le sabbat des sorcières est un objet-limite, qui force les historiens à repenser d'une façon radicale soit les contraintes, soit les richesses potentielles de leur métiers»³⁹¹.

Il en est de même dans son œuvre *Le sabbat des sorcières*, une immense entreprise visant à décrypter et à pénétrer les composantes mythiques qui composent l'image stéréotypée du sabbat diabolique. Dans le but de quérir cette hétéroclite substance de nature païenne, Ginzburg adopta un système méthodique dont nous nous proposons de citer les principes les plus importants ;

1) «Le sabbat des sorcières, en tant que stéréotype culturel, est le résultat d'une interaction historique entre des groupes sociaux différents». Autrement dit, il s'agit d'être conscient du mélange hétérogène – «interaction ou compromis» – où se mêlent l'élaboration théorique des théologiens et les croyances paysannes.

2) «La source la plus importante pour tout chercheur qui veuille reconstituer les éléments du sabbat qui ne provenait pas de la culture d'élite est représentée par les procès»³⁹². Il faut donc décoder et découvrir, dans le discours des juges et des accusés, une culture à demi effacée. Il faut quérir, à travers ces discours, les valeurs référentielles sur un plan, non pas des *faits* ou des *rites*, mais des *croyances* et des *mythes*.

3) «Les historiens travaillant sur le sabbat ne peuvent pas (contrairement à l'avis de Marc Bloch) se passer de cette deuxième forme de comparaison [anthropologique], tout en utilisant évidemment l'autre aussi [historique]»³⁹³. L'enquête pluridisciplinaire est donc de mise.

³⁹¹. Ginzburg, «Les origines...», p. 17.

³⁹². «La totalité de nos connaissances concernant le sabbat n'a qu'une unique source : les procédures menées devant la justice à l'encontre des sorciers», Alfred Soman, «Le sabbat des sorciers : preuve juridique», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, eds., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, 1993, p. 85.

³⁹³. Ginzburg, «Les origines...», p. 17-20. Sur la méthodologie de Ginzburg, voir *Le sabbat...*, p. 23-38.

En conséquence, selon Ginzburg, les études sur les racines du sabbat (et de la sorcellerie) doivent être réalisées au sein d'une perspective comparée : «Il est évident qu'une recherche sur les racines du sabbat dans la culture folklorique doit être conduite dans une perspective comparée»³⁹⁴, afin de découvrir les traces de croyances analogues dans diverses cultures. Cette analyse doit procéder, au niveau méthodologique, en usant de l'apport pluridisciplinaire de l'histoire, du folklore, de l'anthropologie et de l'histoire des religions. De plus, cette étude du sabbat doit également être accomplie, au degré analytique, en comparant diverses cultures : «Ni aux uns, ni aux autres [historiens et ethnologues] l'idée ne vient d'une comparaison pertinente entre des manifestations culturelles évidemment diverses mais dont l'identité, si elle existe, ne peut être fondée que transculturellement»³⁹⁵. Les phénomènes de l'extase, les métamorphoses animalesques, les voyages mythiques vers un au-delà, les rites et croyances liés aux processions des morts, et les réunions nocturnes ont toujours été examinés séparément. Il faut maintenant «tresser à nouveau les fils multiples qui les liaient»³⁹⁶, trouver la ou les bases communes de ces diverses manifestations mythico-religieuses.

Afin de rétablir ces liens, Ginzburg tentera d'organiser les multiples témoignages relatifs au sabbat en une série de thèmes mythiques cohérents hors d'un cadre exclusivement chronologique : «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»³⁹⁷. Ainsi, à travers les hétérogénéités géographiques et socio-culturelles

³⁹⁴. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 25.

³⁹⁵. Augé, *Génie du paganisme*, p. 213.

³⁹⁶. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 148.

³⁹⁷. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 26.

des témoignages³⁹⁸, l'historien rechercha «l'homogénéité morphologique» de ces données sélectionnées : «L'opposition, tout à fait provisoire, entre morphologie et histoire, avait pour but purement heuristique de délimiter à coup de sonde les contours d'un objet fuyant»³⁹⁹, c'est-à-dire, les divers mythes composant le stéréotype du sabbat. En utilisant ce type de classification polythétique, «nous voyons se profiler une série caractérisée par la superposition et le croisement d'un réseau de ressemblances qui réunissent à chaque fois une partie des phénomènes considérés»⁴⁰⁰. En fait, «la série a été reconstruite par la voie de la comparaison en sélectionnant un ensemble de traits comme l'extase, les batailles pour la fertilité, la médiation avec le monde des morts, la conviction qu'il existait des individus pourvus, dès la naissance, de pouvoirs spéciaux. Aucun de ces traits n'était spécifique : ce qui l'était, c'était leur combinaison (parfois seulement partielle)»⁴⁰¹. C'est donc à travers la comparaison que l'historien put essayer de traduire en termes historiques la distribution des faits, puis se serait la morphologie «qui aurait, bien qu'elle soit a-chronique, fondé, sur l'exemple de Propp⁴⁰², la diachronie»⁴⁰³.

En usant de cette méthode, il est indéniable que le chercheur développât sa recherche au sein d'un champ temporel et géographique presque indéfini, et parmi d'imprévisibles directions : «Plus le cadre de la recherche s'élargissait, jusqu'à inclure des temps, des lieux et des cultures d'une hétérogénéité patente, plus semblait s'éloigner la possibilité d'adopter une perspective historique»⁴⁰⁴. De

³⁹⁸. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 29 : «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».

³⁹⁹. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 192.

⁴⁰⁰. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 171.

⁴⁰¹. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 206-207.

⁴⁰². *Vladimir Jakovlevic Propp, *Morphologie du conte*, trad. fra., par Claude Ligny, Paris, Gallimard, 1970.

⁴⁰³. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 28.

⁴⁰⁴. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 203.

l'Alsace à la Hesse, de la Bavière à la Suisse, jusqu'en Lituanie, cette colossale recherche guida l'historien italien jusqu'aux racines d'un chamanisme primitif nordique : «... c'était la seule manière qui permettait de montrer qu'une partie importante de notre patrimoine culturel provient – à travers des intermédiaires qui, en grande partie nous échappent – des chasseurs sibériens, des chamanes de l'Asie septentrionale et centrale, des nomades des steppes»⁴⁰⁵.

Ginzburg découvrit au sein de l'armature mythique des assemblées nocturnes, c'est-à-dire les sabbats, les deux éléments structuraux du *vol nocturne*, et de la *métamorphose* : «Ce choix suppose une évaluation du vol et de la métamorphose comme les éléments les plus archaïques et les plus représentatifs d'un fonds de culture populaire aux racines eurasiatiques, qui serait sur le point de disparaître»⁴⁰⁶. C'est au sein d'un procès en 1428, selon Ginzburg, que furent exposés conjointement ces deux éléments folkloriques du sabbat⁴⁰⁷. Le procès italien engagé à Todi le 20 mars, contre Matteuccia di Francesco, «révèle de façon évidente comment l'image inédite, bien que déjà cristallisée du sabbat, s'est attachée à un vieux fond de croyances magiques»⁴⁰⁸. Après s'être reconnu coupable d'une série de conjurations curatives et de sortilèges amoureux, probablement tirée par la violence ou la pression, Matteucia avoua s'être «rendue au noyer de Benevento [lieu de rassemblement] transformée en mouche, à cheval sur un démon en forme de bouc, après s'être massée d'un onguent fait du sang de nouveau-nés»⁴⁰⁹. Dès lors, et pendant deux siècles et demi, les procès de sorcellerie seront rehaussés de confessions similaires à ceux de Matteuccia, «aussi stéréotypées sur le

⁴⁰⁵. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 269.

⁴⁰⁶. Bethencourt, «Un univers saturé de magie...», p. 176.

⁴⁰⁷. Carlo Ginzburg, «Présomption sur le sabbat», *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 39 (1984), p. 343, 349 ; *Le sabbat...*, p. 273-274 ; Kieckhefer, *European Witch Trials...*, p. 73-74. Voir *D. Mammoli, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428*, Todi, 1983.

⁴⁰⁸. Ginzburg, «Présomption...», p. 349.

⁴⁰⁹. Ginzburg, «Présomption...», p. 349.

fond, même si elles s'accompagnent souvent de détails tirés de traditions locales»⁴¹⁰.

Cet apport folklorique provient de procès où, nous l'avons vu, sont confrontés deux niveaux de culture. Rossell Hope Robbins est du même avis, à savoir que le concept du sabbat combine en un seul système les anciennes légendes de *sorcery*, et les nouvelles idéologies de l'hérésie démonologique : «The sabbat combine into one system old legends of sorcery and new ideas of heresy»⁴¹¹, il s'agit de la culture savante, dans son obsession d'une secte diabolique hostile au christianisme, augmenté du savoir folklorique archaïque du peuple. Celui-ci repose sur la croyance en des individus, hommes et femmes, se rejoignant en extase dans des assemblées nocturnes, parfois sous forme animale, parfois à cheval sur un quelconque animal (souvent de nature psychopompe). Ces rassemblements, généralement associés au monde des morts, procurent prospérité et rendement à la communauté. Cette image populaire, selon Ginzburg, est éminemment plus ancienne que l'image savante, et fut diffusée dans un espace géographique infiniment plus vaste. Selon Ginzburg, ses deux images se fixèrent dans les Alpes occidentales peu après 1350, influencées dans leur convergence par l'apport hérétique :

Il est très possible que la convergence entre ces complexes culturels si différents ait été facilitée par la présence, dans la même zone et à la même époque, de groupes hérétiques vaudois. Les doctrines originelles de ces groupes s'étaient en effet mêlées depuis longtemps, soit à des traditions folkloriques locales, soit à des croyances dualistes de type cathare provenant d'Europe centre-orientale, qui se prêtaient à être interprétés comme des cultes diaboliques. L'intervention des inquisiteurs porta tous ces éléments dispersés à la température de fusion. C'est ainsi que naquit le sabbat.⁴¹²

Dans son ouvrage *Le sabbat des sorcières*, Carlo Ginzburg tentera ainsi de reconstruire les racines folkloriques ou mythiques du sabbat diabolique : «On a

⁴¹⁰. Ginzburg, «Présomption...», p. 349.

⁴¹¹. Robbins, *The Encyclopedia...*, p. 414.

⁴¹². Ginzburg, «Présomption...», p. 348-349.

découvert que les représentations des sabbats diaboliques avaient des racines multiples dans les croyances archaïques»⁴¹³. Son point de départ fut suggéré par les divers témoignages concernant le culte extatique de la mystérieuse déesse nocturne. La dispersion géographique de ces attestations relatif à la déesse semblait, à première vue, «circonscrire un phénomène celtique». En fait, les premières hypothèses de l'auteur des traditions mythiques du sabbat étaient basées sur des origines celtiques : «la confluence de traditions celtiques liées aux elfes et aux fées dans l'image de la sorcellerie élaborée par les démonologues a été reconnue depuis longtemps...»⁴¹⁴. C'est ce que Carlo Ginzburg dénommera la «sédimentation de culture celtique». Il associera de ce fait les vols nocturnes des sorcières à un écho déformé d'un culte extatique d'origine celtique. Cependant, l'approfondissement de ses recherches l'entraînera beaucoup plus loin. Dans ce sens, l'interprétation exclusivement celtique s'effondrera devant une série de dépositions de provenance méditerranéenne, de l'Europe centrale, du Nord et de l'Est.

Bref, toujours selon la thèse de Ginzburg, le concept du sabbat, dans sa structure, est une excellente source afin d'établir les racines païennes de la sorcellerie médiévale dans le domaine du mythique. C'est donc à partir de l'aspect mythique du sabbat que l'étude de Ginzburg sera effectuée.

1. LES RACINES PAÏENNES DU SABBAT

Selon Ginzburg, conformément au plan de l'ouvrage *Le sabbat des sorcières*, les sources mythiques du sabbat, autrement dit les vols nocturnes et les

⁴¹³. Gábor Klaniczay, «Bûchers tardifs...», p. 216.

⁴¹⁴. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 123. Notons pertinemment que de nombreux historiens de la sorcellerie ont fait appel à la culture celte comme étant à l'origine de la sorcellerie médiévale, alors que l'existence historique de cette société est maintenant controversée. Voir Jean Michaud, «Les Celtes, un mythe ?», *Québec Science*, 37, 4 (décembre 1998, janvier 1999), p. 10-11, et *Simon James et Valery Rigby, *Britain and the Celtic Iron Age*, Londres, British Museum Press, 1997.

métamorphoses, seraient composées de trois thèmes que nous développerons subséquemment : le culte de la déesse nocturne ou la «maîtresse des animaux» ; la procession des morts ou l'aspect *funèbre* du sabbat mythique ; enfin, les combats extatiques pour la fertilité ou l'aspect *agraire* du sabbat.

En cherchant les composantes mythiques du sabbat diabolique, Ginzburg présuma ancrer celles-ci dans les croyances et les mythes euro-asiatiques. Il en vint alors à la conclusion que le sabbat des sorcières est profondément lié au culte des morts dédié à une certaine déesse nocturne, à la mythique des morts, ainsi qu'au chamanisme et à d'anciens cultes archaïques de la fertilité. D'ailleurs, ses études antérieures sur les procès frioulans des *benandanti* avaient présenté deux de ces thèmes mythiques, l'un sur la procession des morts, et l'autre sur les batailles pour la fertilité :

Ils laissent transparaître deux thèmes : les processions des morts et les batailles pour la fertilité [...] 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.⁴¹⁵

1. 1. LA DÉESSE NOCTURNE

Selon Ginzburg, de nombreux témoignages européens ont révélé les caractéristiques d'une religion extatique⁴¹⁶, particulièrement féminine, qui vénère une déesse nocturne aux différents patronymes : «Des témoignages provenus pendant plus d'un millénaire de tous les coins de l'Europe ont fait apparaître les traits d'une religion extatique surtout féminine, dominée par une déesse nocturne aux multiples noms»⁴¹⁷. Comme nous l'avons souligné, dans la première phase de son hypothèse, l'historien avait cru reconnaître dans cette figure «une filiation

⁴¹⁵. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 24 ; aussi, *Les batailles nocturnes...*, p. 91.

⁴¹⁶. Selon Eliade, nous devons parler de *religion* en discutant des croyances et rites préchrétiens, dans Eliade, «Quelques observations...», p. 96.

⁴¹⁷. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 125.

hybride et tardive de divinités celtiques»⁴¹⁸. Conscient de la précarité de son hypothèse et de la fragilité documentaire, Carlo Ginzburg en vain finalement à la conclusion que cette déesse serait en fait beaucoup plus ancienne.

D'après Ginzburg, la déesse des sorcières correspondrait à l'une des multiples personnifications de la déesse nocturne, notamment dans l'archétype de la «maîtresse des animaux». Pour le Moyen Âge occidental, cette déesse procède généralement de l'Artémis-Diane gréco-romaine ; déesse de la chasse, elle est également la personnification de la lune, et elle est apparentée à la déesse magicienne Hécate⁴¹⁹. En Allemagne, en Suisse et en Autriche elle arborera les diverses appellations de *Holde* ou *Holda*, *Frau Holle* ou *Frau Saelde*, dans le sud allemand, *Perchta* ou *Bertha*. En diverses contrées, nous la retrouverons sous les dénominations d'*Hérodiad*⁴²⁰, *Hérodiade*, *Orient*, *Richella*, *Holle*, *Hulle*, *Noctiluca*, *Benzoia*, ou *Bizozia*⁴²¹. En France, elle tiendra les sobriquets, clairement rattachés à la fertilité, de *Domina Abundia*, *Dame Habonde* (du latin *abundantia*, «abondance»)⁴²² ou *Satia* (du latin *satietas*, «satiété»)⁴²³ :

⁴¹⁸. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 125.

⁴¹⁹. Les articles de Pierre Grimal, «Artémis», «Diane», et «Hécate», dans son *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 11^{ème} édition, 1991 [1951], p. 52-53, 123-124, 176.

⁴²⁰. C'est Burchard de Worms (v. 965-1025), dans son *Decretum*, qui associa Diane à Hérodiad, Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 254. Nous rencontrons aussi les réminiscences de cette entité dans le *Canon Episcopi* (960), et chez Jean de Salisbury (1115-1180). Les textes latins antérieurs au XII^e siècle mentionneront quelquefois la croyance («phantasmes et sottises») associée à cette mystérieuse déesse païenne. La superstition populaire se modifiera très rapidement en croyances diaboliques, dont les disciples ne sont autre que les sorciers et sorcières, et la déesse, une incarnation du diable.

⁴²¹. En Slovénie ; *Pehtra Baba*, *Zlata Baba*, ou *Quaternica*. En Croatie, Hongrie, Moravie et Tchécoslovaquie, elle porte les noms de *Lucia*, ou *Luca*.

⁴²². C'est la «fée» Habonde dans le Roman de la Rose, v. 18395-18480 ; «... C'est ainsi que maintes gens dans leur folie s'imaginent être, la nuit, des sorcières errant avec dame Habonde ; et ils prétendent qu'à travers tout le monde les enfants qui sont les troisièmes par la naissance possèdent cette faculté, d'y aller trois fois par semaine, comme la destinée les mène», *Le Roman de la Rose*, Paris, 1992, p. 959 (Coll. Lettres gothiques).

⁴²³. Voir Grimm, *Teutonic Mythologie*, vol. I, p. 265-288.

Les témoignages sur la déesse nocturne apparaissent comme un palimpseste où se superposent des fragments à demi-effacés d'écritures différentes : Diane «divinité de païens», rappelée par les canonistes et les inquisiteurs ; Habonde, Orient, Richella et leurs synonymes ; les matrones et les fées ; les déesses mères ; Artémis ; la «maîtresse des animaux» ; les divinités eurasiatiques de la chasse et de la forêt.⁴²⁴

La déesse nocturne est souvent définie comme un être surnaturel et maternel séjournant ordinairement dans les airs, zone éthérée entre le ciel et la terre. Active presque essentiellement en hiver, cette déesse païenne est généralement associée au solstice d'hiver et à la renaissance de l'année. Incarnant la lune et la nuit, d'où son affiliation avec Hécate et les défunts, elle veille à la fertilité et aux naissances. Elle est bienfaitrice, mais parfois terrifiante lorsqu'elle conduit «l'armée furieuse», à travers les cieux déchaînés, d'où son association avec la procession des morts et la «chasse sauvage»⁴²⁵. Bref, cette divinité de nature dualiste, lègue et protège à la fois la fertilité et la fécondité de la nature, d'où son aspect chtonien, mais aussi la mort, d'où son aspect psychopompe.

Selon Richard Horsley, plusieurs évidences nous indiquent maintes connections potentielles entre les voyages nocturnes, sous la régence de la déesse, et les pouvoirs des sages-femmes, tels que la magie de type météorologique, la promotion de l'amour, la productivité, et l'obstétrique : «From this and other evidence above it is clear that there are a number of potential connections between these pagan beliefs about night journeys with Perhta / Diana / Abundia and the powers of the wise women»⁴²⁶. Il est certain que les femmes qui s'imaginaient voyager la nuit avec *Holda* ou *Diane*, rejoignaient, du moins sous une forme spirituelle, les âmes des morts. Ces rassemblements s'appliquaient, selon les témoignages, à promouvoir la fertilité, la santé, et le bien-être social : «it is clear that the women who imagined themselves to fly in Holda's or Diana's train at night

⁴²⁴. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 143. Une question reste en suspens ; est-il pertinent d'associer différentes déesses culturellement dissemblables à une *unique* déesse-mère ?

⁴²⁵. Cohn, *Démonolâtrie...*, p. 254-255.

⁴²⁶. Horsley, «Further Reflections...», p. 89.

were joining, at least in spirits, the souls of the dead in beneficent endeavors to promote fertility, health, and social welfare, rather than demonic missions of infanticide and destruction»⁴²⁷. Le «culte de Diane» était très populaire parmi les masses rustiques, et sa diffusion fut extrêmement étendue, comme la démontré Dominique Lesourd dans son étude linguistique de la pérennité et la diffusion des dérivés du terme *Diane* dans les pays roman⁴²⁸.

Selon Ginzburg, les plus anciens témoignages à propos de la déesse nocturne renverraient jusqu'aux mythes et rites des chasseurs sibériens. D'ailleurs, les présumées extases des sectatrices de la déesse nocturne rappelleraient le mysticisme des chamanes de la Sibérie ou de la Laponie :

. Les extases des sectatrices de la déesse rappellent elles aussi irrésistiblement celles des chamanes — hommes ou femmes — de la Sibérie ou de la Laponie. Nous retrouvons chez les uns et les autres les mêmes éléments : le vol de l'âme vers le monde des morts, sous la forme d'un animal, juchée sur des animaux ou sur d'autres véhicules magiques.⁴²⁹

De fait, les vols nocturnes des sorcières vers les réunions diaboliques présidées par le diable rappelleront ce thème archaïque du voyage extatique des vivants suivant la déesse vers le monde des morts. Selon Ginzburg, le *noyau* folklorique du stéréotype du sabbat se trouve ici :

La signification de l'analogie d'où nous étions partis devient d'un seul coup claire. Nous pouvons rapprocher les sorcières et les sorciers du

⁴²⁷. Les accompagnatrices de la déesse nocturnes sont parfois appelées les *Dames mystérieuses*. Ce sont des êtres surnaturels protecteurs bienfaisants. Certains les associent aux fées, d'autres les confondent avec les sorcières. Quoi qu'il en soit, ces entités font partie intégrante du mythe de la déesse nocturne, ainsi que du processus de déshumanisation de la sorcière par l'entremise d'un folklore démonologisé.

⁴²⁸. Dominique Lesourd, «Diane et les sorcières. Étude sur les survivances de Diana dans les langues romanes», *Anagrom*, 1 (1972), p. 55-74. La survivance des différentes formes du substantif *Diane*, ou de sa racine, dans le domaine roman, fournirait une preuve de la survivance du culte païen de Diane. En somme, une continuité autant linguistique que religieuse. Le lien avec la sorcellerie se fera de lui-même, puisque c'est dans les régions (du moins en France) où le terme *Diana* est passé dans les dialectes populaires que les épidémies de sorcellerie furent les plus violentes : «Chez nous [en France], les territoires où *Diana* est passée dans les dialectes populaires sont aussi ceux où les épidémies de sorcellerie ont été les plus violentes», p. 73.

⁴²⁹. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 144.

Valais aussi bien des *benandanti* que du cortège des âmes de l'Ariège, parce que le vol nocturne vers les réunions diaboliques rappelait, sous une forme désormais dénaturée et méconnaissable, un thème très ancien : le voyage extatique des vivants vers le monde des morts. Le noyau folklorique du stéréotype du sabbat se situe ici.⁴³⁰

1. 2. LA PROCESSION DES MORTS

Cette tradition, d'origine teutonique et slave, évoque la cavalcade sauvage et infernale de démons, damnés et revenants, conduites par un esprit-chef, qui hante et dévaste les campagnes et les vallées. Selon la région ou la localité, le nom et la nature mêmes du chef (et de sa horde) changeaient, parfois il s'agissait d'une divinité de la végétation, parfois de la chasse, mais toujours de nature chtonienne et mortuaire.

Entendez-vous passer dans l'obscurité, par-dessus les grands bois et les plaines désertes, la rafale de nuit ? Elle courbe la cime des chênes, elle fait craquer les cahutes dans leurs jointures, elle secoue même votre fenêtre fermée, puis elle s'en va mugir dans les gorges des monts. Emportée dans une traînée noire, c'est la *chasse sauvage*, la *chasse volante*, la *chasse nocturne*.⁴³¹

C'est la «chasse maligne», la «chasse à ribaud», la «chasse à baudet», la «chasse Gallery», et la «chasse Hellequin (ou *Hennequin*)», la *Wütischend Heer*, la *Wilde Jagd* (chasse sauvage), *Wildes Heer* (horde sauvage). Cette chasse ou horde sauvage est conduite, selon les régions, par *Hellequin*, le Grand Veneur, le Géant sans nom, *Herlechinus*, *Odin*, *Herod*, ou *Arthur*⁴³², et plus anciennement par *Perchta* ou *Holda*, autrement dit, la déesse nocturne, ou encore par le diable lui-même, en mesnie («ménage», puis, «menée») sauvage et destructrice :

En fait, la cohorte descendant des airs sur la cime des arbres, puis à même la terre, est un ramas hétéroclite de gens hideux et grotesques, entraînés par un Diable énigmatique. Sont happés au passage les vivants en état de péché

⁴³⁰. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 112.

⁴³¹. Henri Donteville, *La France mythologique*, Henri Veyrier – Tchou, 1966, p. 156.

⁴³². Carlo Ginzburg, «Deciphering the Sabbath», dans Bengt Ankarloo, et Gustav Henningsen, édés., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 126.

mortel. On trouve le lendemain, au coin de quelque carrefour, leurs cadavres défigurés.⁴³³

C'est la troupe surnaturelle des morts (ou autres entités funèbres et effroyables) dirigée par une divinité psychopompe.

Selon Ginzburg, la procession des morts serait un mythe associé et antécédent aux voyages des femmes, qui, en *rêve*, sur le dos d'un animal, à la suite de la *paganorum dea*, se rassemblaient dans les sabbats : «Des hommes et des femmes – surtout des femmes, habitant parfois des villages de montagnes perdus – revivaient sans le savoir, dans leurs évanouissements nocturnes, des mythes arrivés jusqu'à eux depuis des espaces et des époques très lointains»⁴³⁴. Les extases de ces sectatrices et de ces sectateurs redisons-le, rappellent les extases des chamanes de la Sibérie ou de la Laponie primitives. Les témoignages de la mystérieuse déesse renvoient ainsi aux mythes et aux rites de ces chasseurs illuminés : «Nous retrouvons chez les uns et chez les autres les mêmes éléments : le vol de l'âme vers le monde des morts, sous la forme d'un animal, juchée sur des animaux ou sur d'autres véhicules magiques»⁴³⁵. Derrière ces divers récits se retrouve un principe commun au sein d'une symbiose mythique : la communication ou l'union, par l'extase ou la frénésie rituelles, avec les morts : «Toutes les voies parcourues pour éclairer les dimensions folkloriques du sabbat convergent en un point : le voyage vers le monde des morts»⁴³⁶.

Ce voyage extatique vers le monde des morts trouverait donc l'une des ses bases mythiques dans la procession légendaire des morts.

⁴³³. Donteville, *La France mythologique*, p. 158.

⁴³⁴. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 140.

⁴³⁵. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 144.

⁴³⁶. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 235. Michelet remarquait que les sorcières pouvaient converser avec les morts, une faculté que les civilisations leur attribuèrent dès la plus haute antiquité, depuis la célèbre pythonisse-nécromancienne d'Endor, Cadinie et Sagana d'Horace dans les *Satires* (livre I, chap. VIII), ou l'obscur Erichtho de Lucain dans *La Pharsale* (livre VI, v. 413-830).

Les batailles extatiques pour la fertilité poursuivront cette trame structurelle, mais se seront les âmes des *vivants* qui prendront les rênes des cavalcades vers les plaines des rassemblements où seront livrés les duels mythiques.

1. 3. LES COMBATS EXTATIQUES

L'élément fondateur du mythe du sabbat, donc de son armature païenne, c'est *l'extase*. Cette *extase mystique* se voulait un moyen rituel afin d'aller combattre dans un au-delà quelconque, souvent le monde des morts, dans le but de maintenir la fertilité des récoltes. De cette hypothèse, Ginzburg recherchera les caractéristiques analogues, qu'il avait déjà identifiées chez les *benandanti*, au sein de différentes cultures. De la sorte, il découvrira que ces combats extatiques ne sont aucunement limités au domaine linguistique indo-européen. Le scénario des *benandanti* se retrouve, encore aujourd'hui, dans les cultures orales du sud et de l'est européen. Nous découvrons ainsi les *lagromants* de Dalmatie, le *mogut* de la Croatie du nord, les *burkudzäutä* ossètes du Caucase iranien, les loups-garous – *vukodlak*, *Werwolf*, et *küldött farkas* – baltiques⁴³⁷, les *táltosok*⁴³⁸ et *călușari*⁴³⁹ hongrois, les *kresniki* et *vilenici* balkaniques (Dalmatie, Croatie et Slovénie)⁴⁴⁰, les

⁴³⁷. Entre autres, le procès notoire d'un loup-garou de Thiess en Livonie. Intenté au XVII^e siècle, le procès présente les témoignages d'un vieillard qui se prétendait sauveur des récoltes en les ramenant des enfers, après avoir combattu, sous la forme d'un loup, de malveillants sorciers. Voir Ginzburg, *Les batailles...*, p. 49-53 ; *Le sabbat...*, p. 149-150 ; aussi Claude Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au moyen âge. Histoire du double*, Paris, éd. Imago, 1992, p. 138-141.

⁴³⁸. Voir Gábor Klaniczay, «Shamanistic Elements in Central European Witchcraft», dans Mihály Hoppál éd., *Shamanism in Eurasia. Part 2, IV. Myth and Language in Culture*, Göttingen, edition herodot, 1984, p. 411-417. Prédestiné chaman, le *táltos*, né denté, quitte son corps sous forme animale afin d'aller combattre dans les airs avec d'autres *táltosok*. Nous remarquons encore ici une organisation militaire des combats, dont les objectifs précis restent obscurs pour les historiens.

⁴³⁹. Les *călușari*, organisés pareillement sous une hiérarchie de style militaire, pratiquent un rituel de danse afin de promouvoir la fertilité ; voir Eliade, «Quelques observations...», p. 109-115.

⁴⁴⁰. Notamment l'article de *M. Bošković-Stulli, «Kresnik-krsnik : Ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung», *Fabula*, 3 (1959-1960), p. 275-298.

zduhač de Serbie, et les *donas de fuera* de la Sicile⁴⁴¹ : «L'unique élément commun à tous les composants de la série, c'est la capacité de tomber périodiquement en extase [...] Durant l'extase, tous les personnages considérés combattent pour la fertilité des champs»⁴⁴².

Qui plus est, les initiés de ces cultes extatiques sont presque tous prédestinés à l'extase par une quelconque marque physique (souvent prodiguée à la naissance). La plus commune de ces marques, prédestinant l'individu, était de naître «coiffés», en d'autres termes, recouverts de la membrane amniotique : «A cet objet — la coiffe — se rattachent, attestés par une série de témoignages synchroniques essentiellement frioulans, diverses croyances : elle protège les soldats des blessures, elle éloigne les ennemis, elle aide même les avocats à gagner leurs causes»⁴⁴³.

L'extase de ces combattants chamanes se manifestera, au niveau mythique, par la sortie de l'âme sous la forme d'un petit ou d'un gros animal (mouche, rat, chien, loup, âne, cheval, bœuf...), ou par la calvacade de l'âme chevauchant sur le dos d'un animal, généralement de nature psychopompe. De plus, ces combats coïncident avec des échéances du calendrier suivant des périodes précises de l'année très souvent liées à des festivals de fertilité. Finalement, les disciples de ces combats extatiques luttent ordinairement contre des sorciers et sorcières, ou leurs

⁴⁴¹. Voir l'étude de Gustav Henningsen, «The Ladies from outside : an Archaic pattern of the Witches' sabbat», dans Bengt Ankarloo et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 191-215. Après avoir étudié les procès siciliens du XVI^e au XVII^e siècle, Henningsen découvrira un culte de fées/sorcières, les *donne di fuori* (femmes de l'extérieur). Ces êtres bienfaisants et promoteurs de la fertilité, seront spécialement vénérés par des femmes.

⁴⁴². Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 165.

⁴⁴³. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 34. La «coiffe» est souvent le «siège de l'âme» dans de nombreuses traditions. Voir Nicole Belmont, *Les Signes de la naissance. Études des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Librairie Plon, 1971, p. 55-56. Sur les différentes «marques» des sorciers, aux différentes origines folkloriques, dont la coiffe en est un exemple, voir l'article de François Delpéch, «La «marque» des sorcières : logique (s) de la stigmatisation diabolique», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, 1993, p. 327-368.

doubles⁴⁴⁴, ou des entités funèbres malfaisantes convoitant les récoltes de l'année, source principale du conflit : «Les ennemis de la fertilité des champs, contre lesquels sont livrées les batailles, sont, pour les *kresniki* et les *táltos*, les *kresniki* et les *táltos* d'une autre communauté, ou même d'autres peuples ; pour les *benandanti*, les *kresniki* et les loups-garous (ces derniers précisent que leurs adversaires sont transformés en papillon), les sorcières et les sorciers ; pour les *burkudzäutä*, les morts»⁴⁴⁵.

En définitive, au plan morphologique, les rites archaïques de combat extatiques se retrouvent autant en Roumanie (en fait, dans tous les pays de l'Est), en Autriche, en Allemagne, en France, en Italie, et en Espagne. Mais en quoi consistent exactement ces combats extatiques ? La présentation succincte de la mythologie et de la sorcellerie agraire des *benandanti* en exposera les principaux traits.

1.3.1. «SORCELLERIE ET RITUELS AGRAIRES» DES *BENANDANTI*

Les nombreuses recherches autour de ces différentes pratiques chamaniques européennes trouvent leurs préliminaires dans la célèbre enquête sur les *benandanti* («ceux qui partent pour le bien») réalisée par Carlo Ginzburg. Établissant ses observations sur une série de procès italiens entre 1575 et 1650, Ginzburg découvrira ce culte⁴⁴⁶ au nord-est de l'Italie, dans la province vénitienne du Frioul. Le culte des *benandanti* est associé au mythe de la chasse sauvage, et spécialement

⁴⁴⁴. «The sorcerers who are enemies of the fertility of the fields reflect the ancient notion of the unappeased dead», (Ginzburg, «Deciphering...», p. 125).

⁴⁴⁵. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 166.

⁴⁴⁶. Selon Horsley, («Further Reflections...», p. 90, n° 74), on ne peut parler des *benandanti* comme un *culte*, car ils participèrent à leurs réunions seulement pendant leur sommeil : «It is unclear why Eliade calls the *benandanti* a *cult* when he is well aware that they attended "meetings" only "in their sleep"».

aux combats extatiques comme expression d'un rituel agraire antérieur au christianisme.

Suivant les aveux de Battista Moduco, «je suis benandante parce que je pars avec les autres combattre quatre fois par ans, c'est-à-dire aux Quatre Temps, la nuit, de façon invisible, en esprit ; seul le corps demeure. Nous, nous partons en faveur du Christ ; les sorciers en faveur du diable [les *malandanti*, «ceux qui font le mal»]. Nous combattons les uns contre les autres, nous avec des branches de fenouil, eux avec les tiges de sorgho». Et il ajoute : «Si nous sommes vainqueurs, c'est une année d'abondance, si nous sommes vaincus, c'est une année de disette»⁴⁴⁷. D'après ces témoignages, Ginzburg soutiendra que de ces combats extatiques émergent un rituel de fertilité, «qui suit point par point, le rythme des principaux travaux de l'année agricole»⁴⁴⁸. Les *benandanti* partent, toujours un jeudi, dans des rencontres nocturnes, situées dans différents lieux, où ils s'assemblent «pour des joutes et des réjouissances», «pour faire la noce, danses, manger, boire», mais spécialement pour combattre⁴⁴⁹.

Les *benandanti* sont nés coiffés, ce qui devient, à leurs yeux, la condition essentielle pour «partir» : «Je portais toujours cette coiffe autour du cou, mais l'ayant perdue, je n'y suis plus allé (aux assemblées nocturnes)»⁴⁵⁰. Ils ne reçoivent donc pas leur pouvoir par apprentissage ou par le contact avec un être surnaturel. Ils sont élus protecteur de la communauté justement parcequ'ils sont nés coiffés : «Ici s'éclaire, vraisemblablement, la signification de la condition matérielle qui lie tous les *benandanti* : être né coiffé»⁴⁵¹. Leur activité chamanique débute après avoir reçu une vision initiatique qu'ils éprouvent dès l'âge adulte. À cette occasion, un

⁴⁴⁷. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 23.

⁴⁴⁸. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 23-24.

⁴⁴⁹. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 19-20.

⁴⁵⁰. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 94.

⁴⁵¹. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 93.

autre *benandante*, ou un «Ange de Dieu», leur apparaissent pour les appeler à l'assemblée. Selon les dépositions, il s'agit d'un véritable culte organisé militairement autour d'un capitaine qui dirige les combats. Par ailleurs, leurs réunions doivent rester secrètes, au risque de recevoir la bastonnade «de toute la compagnie», d'où la difficulté des inquisiteurs à leur soutirer des aveux : «Mais l'inquisiteur exige d'autres détails, et surtout les noms des autres *benandanti*. Moduco [un *benandante*] refuse : «je recevrais une bastonnade de toute la compagnie» ; de même, il refuse de révéler le nom des sorciers»⁴⁵².

Ils sortent la nuit des Quatre temps⁴⁵³, généralement quatre fois par année, ce qui nous indique clairement l'aspect *agraire* du rite attaché aux saisons. Leur excursion nocturne est précédée par une sorte de transe qui laisse le corps comme mort. L'âme quitte alors son hôte, soit sous la forme d'un animal (souris ou papillon), ou bien en voyageant sur le dos d'un animal (chien, cochon, ou lièvre). Rassemblés, en esprit, dans un espace-temps anonyme⁴⁵⁴, ils luttent alors contre les sorciers et sorcières *malandanti*⁴⁵⁵ qui veulent s'en prendre aux récoltes et aux vignes. En d'autres occasions, lors de leur voyage spirituel, ils peuvent apercevoir la procession des morts, et ainsi apporter des nouvelles des proches défunts ou des disparus. C'est pourquoi, dans les villages où ils habitent, les *benandanti* ont une très bonne réputation. Ils sont gardés en haute estime et sont considérés comme des chefs spirituels de la communauté : «In the village where they live they are held in high esteem and are considered to be a kind of a spiritual leader of their community»⁴⁵⁶.

⁴⁵². Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 24.

⁴⁵³. Sur les Quatre temps, Ginzburg, (*Les batailles nocturnes...*, p. 45), écrit : «Période festive provenant d'un ancien calendrier agraire et tardivement entrée dans le calendrier chrétien, qui symbolise la crise saisonnière, le dangereux passage de l'ancienne à la nouvelle saison, avec ses promesses de semailles, de récoltes, de moissons ou de vendanges».

⁴⁵⁴. Certains aveux parlent des plaines de Vérone, de Cradisca, et de Josaphat.

⁴⁵⁵. Les *benandanti* ont également le pouvoir de reconnaître, à l'œil, les malfaisants sorciers et sorcières, ainsi que de guérir des envoûtements, (Klaniczay, «Shamanistic Elements...», p. 408).

⁴⁵⁶. Voir Klaniczay, «Shamanistic Elements...», p. 408.

D'un autre côté, l'étude des procès des *benandanti* démontre nettement la transition et la conversion d'un savoir folklorique en une expérience essentiellement démonologique. En écoutant les déclarations des *benandanti*, les inquisiteurs imposeront progressivement «les confessions du benandante avec le modèle dont il dispose ; le sabbat [entendons diabolique]»⁴⁵⁷. Les accusations d'hommage au diable, le reniement de la foi, la profanation de la croix et des sacrements qui étaient absents dans les premiers aveux, se verront peu à peu introduits dans les confessions ultérieures. L'assimilation démonologique infligée par les inquisiteurs fut provoquée, en outre, par l'interprétation folklorique des *benandanti* de certains aspects chrétiens⁴⁵⁸. Encore, «les croyances des benandanti n'ont pas droit de cité parmi les schémas théologiques, doctrinaux, démonologiques de la culture dominante : elles constituent une excroissance irrationnelle et doivent donc ou rentrer dans ces schémas ou disparaître»⁴⁵⁹. Avec les *benandanti*, Ginzburg est l'un des premiers chercheurs qui démontra méthodiquement l'intégration et la transformation de rites de fertilité préchrétiens au sein de la progressive diabolisation, par l'élite, de la sorcellerie :

Dans le mélange dont les benandanti étaient porteurs, deux noyaux fondamentaux coexistaient : un rite agraire constituant, sans doute, l'élément le plus ancien et un culte chrétien, auxquels s'ajoutent un certain nombre d'éléments assimilables à la sorcellerie.⁴⁶⁰

Cette persistance de survivance païenne dans le Frioul est due, vraisemblablement, à la position marginale de la région, ainsi que l'influence de mythes et d'anciennes traditions slaves⁴⁶¹. La convergence entre la procession des

⁴⁵⁷. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 28.

⁴⁵⁸. Selon les inquisiteurs, les *benandanti*, malgré leurs témoignages, ne pouvaient combattre pour la foi du Christ, mais luttèrent en fait, au nom du diable. En effet, c'est la venue d'un ange «tout en or», selon les confessions, que s'esquisse la diabolisation du culte, une trentaine d'années après les premiers aveux, (Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 27-28).

⁴⁵⁹. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 124.

⁴⁶⁰. Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 51.

⁴⁶¹. En fait, la culture des *benandanti* mouille dans un bassin de folklore italien, germanique, celtique et slave.

morts d'origine germanique et les batailles pour la fertilité d'origine slave aurait pourvu la base mythique du culte des *benandanti* : «En Frioul, où convergeaient des traditions germaniques et slaves, les deux mythes se seraient amalgamés et fondus en celui global des *benandanti*»⁴⁶². Dans certaines localités, il ne s'agirait pas nécessairement de survivance, mais plutôt de symbiose, de syncrétisme ou encore d'influence, ou de diffusion de tradition dans le folklore des *benandanti*. En conséquence, le mythe des batailles nocturnes des *benandanti* se rattacherait, selon Ginzburg, à un ensemble beaucoup plus vaste de traditions qui aurait été diffusé sur plusieurs centaines d'années, à travers toute l'Europe. Quoi qu'il en soit, la particularité des *benandanti* (ou même de toutes les formes de rites extatiques européens), c'est le lien profond avec le chamanisme :

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.⁴⁶³

2. ORIGINES DES MYTHES : LES CONVERGENCES CULTURELLES

C'est en cherchant les éléments mythiques qui forment le stéréotype du sabbat diabolique, que Ginzburg en arriva aux mythes et rites des peuples nomades de l'Asie centrale, eux-mêmes rattachés aux différentes cultures des chasseurs établis dans les contrées du grand Nord (Finlande, Laponie, Sibérie). En suivant l'itinéraire morphologique, il est parvenu à l'hypothèse d'un «*continuum* eurasiatique» embrassant, à côté des divers rites des chamanes toungouses et des *no'aidi* lapons, les sorciers *táltos* hongrois, les chamanes du centre indo-européen comme les *kresniki*, les *benandanti*, et les sectatrices de la déesse nocturne :

C'est en suivant un itinéraire purement morphologique que nous étions arrivés à l'hypothèse d'un *continuum* eurasiatique comprenant, à côté des

⁴⁶². Ginzburg, *Les batailles nocturnes...*, p. 91.

⁴⁶³. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 24-25. L'hypothèse de Ginzburg dans la relation entre les *benandanti* et les chamanes sera confirmée par Mircea Eliade avec le parallèle roumain, voir son article «Quelques observations...», p. 105-108.

chamanes toungouses, des *no'aidi* lapons, et des *táltos* hongrois, des personnages provenant aussi du domaine culturel indo-européen comme les *kresniki*, les *benandanti*, les sectatrices de la déesse nocturne et ainsi de suite.⁴⁶⁴

Selon Ginzburg, la séquence achronique, qu'il a lui-même construite, des Celtes > aux Thraces > aux Scythes > aux nomades sibériens, devient non seulement temporelle, mais aussi générique : «La séquence nomades sibériens-Scythes-Thraces-Celtes introduit maintenant, dans une présentation qui était restée jusqu'ici délibérément achronique, un élément non seulement temporel mais génétique»⁴⁶⁵. De cette observation, Ginzburg proposera un triptyque hypothétique pour l'explication des convergences culturelles⁴⁶⁶ :

a) Par la *diffusion*. Les croyances chamaniques auraient été diffusées de l'Asie à l'Europe, des steppes à l'Atlantique. Cette hypothèse fut envisagée selon Ginzburg par la propagation des thèmes et des formes de l'art animalier : «la discussion sur les origines de l'art animalier est encore aujourd'hui très vive : mais la fonction de pont entre l'Asie et l'Europe que les Scythes ont, dans ce cas aussi, exercée est indiscutable»⁴⁶⁷.

Selon la thèse de Claude Lecouteux, le chamanisme aurait été propagé à travers l'Europe selon la théorie diffusionniste, d'où la parenté du chamanisme au Nord, avec les Lapons, à l'Est, avec les Avars, les Magyars et les peuples des steppes, et au Sud-Est, avec les Turcs. Ce chamanisme ancestral n'aurait survécu que par assemblages bouleversés dans le temps et l'espace en diverses interprétations, dont la sorcellerie médiévale garderait les traces : «ce n'est pas le chamanisme tel quel qui a survécu au Moyen Âge, ce n'en sont que des bribes qui resurgissent sous la forme de thèmes ou de motifs légendaires»⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 206-207.

⁴⁶⁵. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 207.

⁴⁶⁶. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 207-212.

⁴⁶⁷. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 208.

⁴⁶⁸. Lecouteux, *Fées, sorcières...*, p. 178.

Marc Augé condamne cette hypothèse en affirmant que «les hypothèses diffusionnistes servent de palliatif à l'ignorance (ainsi se demande-t-on parfois s'il y a des rapports entre les sorciers et les chamanes, alors que, l'expérience ethnologique nous le montre, les deux figures existent et parfois coexistent sans se confondre)»⁴⁶⁹.

b) Par la *dérivation à partir d'une source commune*. Plus on remonte dans le passé, plus on est amené à passer de l'explication de l'emprunt ou de la diffusion à une explication en termes de dérivation à partir d'une source commune :

Expériences extatiques, surtout féminines, liées aux processions des morts ; expériences extatiques, surtout masculines, liées aux batailles nocturnes pour la fertilité des champs ; rituels masculins, liés aussi bien aux processions des morts qu'aux batailles pour la fertilité : ne pourrait-il pas s'agir d'autant de réélaborations à partir d'un noyau commun ?⁴⁷⁰

Gustav Henningsen partagera cette position en avançant l'idée que les ressemblances structurales et le parallèle dans la substance des concepts entre la sorcellerie européenne et la sorcellerie africaine ne peuvent que présupposer la base d'une très ancienne tradition commune dans la formation du mythe de la sorcière sur les deux continents⁴⁷¹.

c) Par la *dérivation de caractéristique structurale de l'esprit humain* : «Dans la claudication mythique et rituelle, on a reconnu un archétype : un symbole élémentaire qui ferait partie du patrimoine psychologique inconscient de l'humanité»⁴⁷². Klaniczay parlera plutôt de la formation spontanée de la conception du sabbat basée sur les schémas traditionnels de l'imagination populaire : «... there is also another popular route for the evolution of Sabbath beliefs : the spontaneous

⁴⁶⁹. Augé, *Le génie du paganisme*, p. 253. Henningsen, («The Ladies...», p. 214), affirme par ailleurs qu'il est difficile, sinon problématique de classer chaque cas comme étant de nature chamanique : «Whether each of these cases should be classified as shamanism in the traditional sense of the word is highly problematic».

⁴⁷⁰. Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 211.

⁴⁷¹. Henningsen, *The Witches' Advocate...*, p. 13.

⁴⁷². Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 231.

formation of this mythology, based upon the traditional schemas of popular imagination»⁴⁷³.

Jeffrey Burton Russell sera lui aussi intrigué par les similarités universelles des croyances en la sorcellerie (*sorcery*) : «The worldwide similarity of sorcery beliefs constitutes the most curious and important dilemma in the study of witchcraft». Russell poursuit : «When we find, centuries and continents apart, the idea of a night-stag seducing men and murdering children or a sorceress riding a broomstick, we are not entitled to dismiss the question of how these similarities arise»⁴⁷⁴.

Il fournira également une série d'hypothèses pouvant expliquer ces convergences culturelles⁴⁷⁵ :

a) Par la «coïncidence» (*coincidence*). Mais, selon lui, la richesse et la variété des cultures et des territoires, à travers les millénaires, rendent l'hypothèse de la coïncidence virtuellement impossible pour expliquer les origines communes des mythes composant le sabbat : «The volume of the evidence over such a wide variety of cultures and geographies through millennia renders coincidence virtually impossible»⁴⁷⁶.

b) Par la «diffusion culturelle» (*cultural diffusion*). Par contre, selon Russell, l'hypothèse de la diffusion culturelle, l'échange des idées au sein des sociétés, serait sans contredit une partie de la réponse : «Cultural diffusion, the exchange of ideas among societies, is doubtless part of the answer. But the number and detail of the similarities across wide gulfs of time and geography is astounding»⁴⁷⁷.

⁴⁷³. Gábor Klaniczay, «Hungary : The Accusations and the Universe of Popular Magic», dans Bengt Ankarloo et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 250.

⁴⁷⁴. Russell, *A history of witchcraft...*, p. 22.

⁴⁷⁵. Russell, *A history of witchcraft...*, p. 24.

⁴⁷⁶. Russell, *A history of witchcraft...*, p. 24.

⁴⁷⁷. Russell, *A history of witchcraft...*, p. 24.

c) Par un «héritage archétypal / structural» (*archetypal / structural inheritance*). Selon Russell, l'hypothèse d'un héritage archétypal ou structurel reste une option ouverte : «It is certain that the structure of the human brain is determined by genetic patterns and probable that the structures of the mind are therefore genetically inherent. Worldwide similarities of mental structure derived from the common human pool may then exist»⁴⁷⁸. Il est donc possible que des structures mentales similaires produisent des archétypes similaires, ou des réponses similaires à des idées similaires : «Jungians argue, for example, that everyone responds to the notion of 'the wise man', the kindly and benevolent older person there to guide us»⁴⁷⁹.

d) Par «l'existence d'une ancienne et cohérente religion universelle de sorcellerie» (*the existence of an ancient and coherent world religion of witchcraft*). Selon Russell, l'hypothèse qui propose l'existence d'une religion universelle de la sorcellerie ignore les énormes dissimilitudes qui existent au sein des sociétés, ainsi que le manque de connexions ou de corrélations.

Selon Russell, le casse-tête problématique des mythes composant la sorcellerie européenne reste encore insaisissable. En fait, il existe diverses ouvertures afin d'interpréter le problème de la sorcellerie européenne. De nombreux historiens récents en ont conclu que la sorcellerie européenne n'était qu'une hérésie chrétienne, ou une invention des scolastiques et des inquisiteurs. Cette interprétation, selon Russell, délaisse et oublie les similarités que l'on retrouve au sein d'autres sociétés : «This has led to an overstatement of the Christian element and an improper isolation of the phenomenon»⁴⁸⁰. D'un autre côté, les anthropologues ont quant à eux minimisé les éléments chrétiens de la sorcellerie européenne. Selon Russell, la vérité résiderait à mi-chemin entre ces

⁴⁷⁸. Russell, *A history of witchcraft...*, p. 24.

⁴⁷⁹. Russell, *A history of witchcraft...*, p. 24.

⁴⁸⁰. Russell, *A history of witchcraft...*, p. 24.

deux interprétations : «sorcery, similar to that existing worldwide, is the oldest and most basic element in historical European witchcraft, but other elements gradually transformed European sorcery into diabolical witchcraft»⁴⁸¹.

C'est pourquoi, à travers ces intéressants raisonnements, Ginzburg essaya d'analyser non pas un récit parmi tant d'autres, «mais la matrice de tous les récits possibles», c'est-à-dire le sabbat⁴⁸².

3. LES THÈSES ANALOGUES

3.1. JULIO CARO BAROJA

L'historien, anthropologue, et ethnologue Julio Caro Baroja (1914-1995) s'inscrit dans la même école de pensée que Carlo Ginzburg, même si les études de Caro Baroja précèdent celui-ci de presque une génération. Son étude synchrétique sur le phénomène de la sorcellerie européenne intitulée *Las brujas y su mundo* (Madrid, 1961)⁴⁸³ reste encore aujourd'hui un classique sur le sujet. Cet ouvrage, dans une étude de type historique, anthropologique et psychologique, présente succinctement les aspects généraux de la sorcellerie des sociétés passées et présentes. Quelques unes de ses argumentations historiques suivent, en outre, une recherche sur les procès de l'Inquisition espagnole du XVI^e au XVII^e siècle, ainsi que quelques données ethnographiques, essentiellement de la région basque dans les Pyrénées occidentales. D'ailleurs, selon Caro Baroja, l'archaïsme de la sorcellerie basque est lié à une condition sociale spécifique, ainsi qu'à la persistance de traditions païennes concernant la *Frau Holle* : «La sorcellerie basque semble donc dès sa naissance liée à une situation sociale particulière et à une

⁴⁸¹. Russell, *A history of witchcraft...*, p. 24.

⁴⁸². Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 284.

⁴⁸³. Traduction française par M.-A. Sarrailh, *Les sorcières et leur monde*, Paris, nrf, éd. Gallimard, 1972.

tradition païenne qui fait dire parfois au XV^e siècle que les Basques, pourtant si catholiques de nos jours, sont des «gentils»⁴⁸⁴.

Le centre d'intérêt de l'auteur, ce sont la mentalité et l'univers des sorcières, et non pas des persécuteurs. En fait, *Le monde des sorcières* présente «... l'idée du réel dans le monde habité par la sorcière, et surtout [d'] étudier ce que considèrent comme réel ceux qui se croient ses victimes»⁴⁸⁵. Au contraire de Ginzburg, Baroja ne tente pas d'établir une morphologie du phénomène, mais plutôt «de dégager le rapport existant entre un ensemble de faits et de croyances qui se présentaient imbriqués les uns dans les autres»⁴⁸⁶. L'étude de Julio Caro Baroja se rapporte ainsi à ceux qui croient aux sorcières, au lieu de ceux qui se croient eux-mêmes sorciers ou sorcières :

Cette distinction est capitale pour notre recherche, car c'est l'étude de ceux qui se croient victimes des sorciers ou sorcières, bien plus que celle de ces derniers, qui éclairera le problème de la sorcellerie, en fait, problème de sociétés [actuelles et passé] dominées par la peur et non d'individus pleinement conscients de leur pouvoir.⁴⁸⁷

Caro Baroja cherche dans la croyance ou le fait de la sorcellerie l'existence d'un archétype primitif⁴⁸⁸ qui serait à l'origine d'une sorcellerie de croyance *active* (ce que croient les sorciers et sorcières), et surtout d'une sorcellerie de croyance *passive* (ce que l'on croit des sorciers et sorcières). Par archétype, l'auteur entend

⁴⁸⁴. Baroja, *Les sorcières...*, p. 165.

⁴⁸⁵. Baroja, *Les sorcières...*, p. 15.

⁴⁸⁶. Baroja, *Les sorcières...*, p. 9.

⁴⁸⁷. Baroja, *Les sorcières...*, p. 16.

⁴⁸⁸. Claude Lecouteux avance, quand à lui, la conception archétypale du «double» : il s'agit d'un principe vital, d'un souffle, d'une force, d'un esprit, ou d'une âme. Fondant essentiellement ses recherches sur la sorcellerie scandinave, Lecouteux en arrive aux mêmes raisonnements de type psychologique en certifiant que la sorcellerie résulterait de cet archétype. La sorcellerie serait par conséquent le résultat imagé d'un archétype enfoui dans l'inconscient humain, c'est-à-dire le double. Celui-ci est donc à la source des croyances au cauchemar (*cauche-mare*), aux revenants et fantômes, aux vols nocturnes et aux métamorphoses, aux voyages dans un au-delà, et évidemment à la sorcellerie : «... nous tenons, avec le Double, l'un des éléments constitutifs de la pensée humaine relevant des archétypes jungiens ou de ce que les folkloristes appellent *psychic unity*», (Lecouteux, *Fées, sorcières...*, p. 16).

découvrir une «base psychique commune à des Européens de pays et d'époques si différents», c'est-à-dire, «une sorte de base commune à un grand nombre de leurs croyances et de leurs comportements»⁴⁸⁹. Bref, comme le souligne l'auteur, «le problème de la croyance à la sorcellerie est donc plus complexe qu'aucun autre problème de croyance. Il ne s'agit pas seulement en effet de savoir si elle est vraie ou fausse, mais aussi en quoi elle est vraie ou fausse et, en définitive, pourquoi il a été si difficile d'établir la fausseté de certains actes»⁴⁹⁰.

La sorcellerie découlerait, du point de vue psychologique, d'un *inconscient collectif*, puis au niveau historique, de la résurgence de paganismes oubliés.

Au niveau de l'inconscient collectif, le phénomène de la sorcellerie européenne dispose «d'une base psychique commune» qui «tient à la conviction que celle-ci est faite non seulement d'éléments traditionnels hérités du passé, mais aussi d'expériences, de sensations, d'émotions et de désirs qui constituent, à travers les âges, la vie quotidienne de chacun»⁴⁹¹. Les impressions, les expériences, les perceptions, et les aspirations communes relativement aux mystères de la nature, donneront donc naissance aux archétypes du *Mythos*, du *Logos*, de l'*Ethos*, et de l'*Eros* : «Sans tomber dans une pure interprétation sociologique, nous considérons ici que toute religion, en tant que système d'adoration, présente quatre aspects qui, selon la terminologie grecque sont les suivants : «Mythos», «Logos», «Ethos, et «Eros»»⁴⁹². Les religions, qui relèvent de ces aspects, sont généralement associées au ciel, au soleil, à la vie. Or, il en est d'autres qui sont associées à la lune, à la nuit, et à la mort. Cette association entre la lune, la nuit et la femme⁴⁹³ se manifestera par la sorcellerie (et la magie). La sorcellerie primitive résultera d'une inversion des

⁴⁸⁹. Baroja, *Les sorcières...*, p. 21-22.

⁴⁹⁰. Baroja, *Les sorcières...*, p. 270.

⁴⁹¹. Baroja, *Les sorcières...*, p. 21-22.

⁴⁹². Baroja, *Les sorcières...*, p. 24.

⁴⁹³. La lune a presque toujours été perçue comme étant de sexe féminin, ou du moins, associée à la femme.

aspects positifs de la nature en aspects négatifs, ainsi que d'une interprétation défaitiste de l'univers : «la sorcellerie est née chez les primitifs d'une conception pessimiste de l'existence, accrue par les fléaux, maladies et catastrophes qui frappaient l'individu et la société»⁴⁹⁴. En fait, il est inutile de chercher une base unique à la formation et à l'élaboration de la sorcellerie :

J'estime que c'est une erreur de chercher une origine commune, une continuité historique à tous les faits englobés sous le nom de sorcellerie si cette recherche remonte aux époques préhistoriques ou protohistoriques et s'appuie sur des faits comme ceux qu'allègue Margaret Murray et soutient que la sorcellerie est peut-être un culte de la fertilité d'origine égyptienne.⁴⁹⁵

De la sorte, il faut chercher les antécédents païens de la sorcellerie dans le culte de certaines divinités du paganisme européen, ainsi que dans la démonolâtrie médiévale (suivant sont études de sectes basques aux réviviscences démonolâtriques⁴⁹⁶) : «Il est beaucoup moins téméraire de chercher ses antécédents directs dans le culte de certaines divinités du paganisme européen d'une part et dans la démonolâtrie d'origine médiévale d'autre part»⁴⁹⁷.

Ainsi, du point de vue historique, Caro Baroja découvre dans les origines de la sorcellerie la maîtrise, par les femmes, des arts magiques : «dans un tel cycle [matriarcal agricole], il serait revenu à la femme la maîtrise des arts magiques»⁴⁹⁸. Cette maîtrise aurait été à l'origine d'un culte archaïque lunaire essentiellement matriarcal qui fut plus tard développé en une religion dédiée à Diane. En parlant de la thèse de Margaret Murray sur la survivance du culte de Diane, Caro Baroja écrit : «J'estime qu'il faut en tenir compte dans une certaine mesure et y voir, non un exemple de continuité et de survivance, mais la preuve que partant d'une même

⁴⁹⁴. Baroja, *Les sorcières...*, p. 229.

⁴⁹⁵. Baroja, *Les sorcières...*, p. 269.

⁴⁹⁶. Voir son chapitre 11 ; La sorcellerie basque au XVI^e siècle.

⁴⁹⁷. Baroja, *Les sorcières...*, p. 269-270.

⁴⁹⁸. Baroja, *Les sorcières...*, p. 27.

base, on peut donner de faits anciens une interprétation nouvelle»⁴⁹⁹. Ce culte est alors établi sur la base du cycle «chtonico-lunaire» incarné par les déesses, et les attributs, Séléné-Hécate-Diane. De la sorte, dès le haut Moyen Âge, la magie et le paganisme seront condamnés par l'Église, notamment comme idolâtrie. Au Moyen Âge classique, la sorcellerie sera par conséquent liée à l'idée du diable chrétien ainsi qu'à certains mouvements sociaux, dont le catharisme :

Si nous comparons la date où se constitue la doctrine de l'Inquisition à l'égard des cathares, et celle des premières spéculations sur la sorcellerie, nous sommes forcés d'admettre que directement ou indirectement, *par la voie de l'Inquisition ou par celle du persécuté*, l'antique doctrine dualiste a largement influé sur celle des adorateurs, supposés ou réels, du Démon [...]⁵⁰⁰

Julio Caro Baroja s'inscrit dès lors dans un courant structuraliste qui entreprend l'étude des rites, des cérémonies et des sabbats des sorciers et sorcières afin d'en découvrir la psychologie archaïque de la mentalité magique. Ginzburg essaya de pénétrer la base commune de la sorcellerie par l'étude mythique. Caro Baroja, quand à lui, entreprit d'étudier celle-ci par l'analyse de la psychologie collective des sociétés dominée par la peur.

3.2. LA SORCELLERIE ET LE CHAMANISME DE L'EUROPE DE L'EST

Avec Mircea Eliade⁵⁰¹, Éva Pócs⁵⁰², Gábor Klaniczay⁵⁰³, Tekla Dömötör⁵⁰⁴, et Mihály Hoppál⁵⁰⁵, les recherches sur les sources païennes (surtout chamanique)

⁴⁹⁹. Baroja, *Les sorcières...*, p. 84-85.

⁵⁰⁰. Baroja, *Les sorcières...*, p. 96.

⁵⁰¹. Mircea Eliade, «Quelques observations sur la sorcellerie européenne», *Occultisme, Sorcellerie et Modes culturelles*, Paris, Gallimard, nrf, 1978, p. 93-124.

⁵⁰². Éva Pócs, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, FF Communications, vol. CV₁, n° 243, 1989 ; «Les sabbats et les mythologies indo-européennes», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, 1993, p. 23-31.

⁵⁰³. Gábor Klaniczay, «Shamanistic Elements in Central European Witchcraft», dans Mihály Hoppál, éd., *Shamanism in Eurasia. Part 2, IV. Myth and Language in Culture*, Göttingen, édition

de la sorcellerie européenne prendront un nouveau tournant historique et anthropologique. En établissant l'existence historique d'un culte de fertilité aux racines chamaniques (les *benandanti*), Ginzburg ouvrait la voie à toute une série d'études analogues sur différents groupes structurellement, rituellement et mythiquement similaires implantés dans l'Europe de l'Est et dans l'Europe centrale. Comme le souligne Marianne Mesnil, «l'Europe occidentale a gardé peu de témoignages d'une sorcellerie paysanne qui se situe largement en dehors d'un rapport avec une culture officielle»⁵⁰⁶. Nous verrons avec les études subséquentes qu'il n'en est pas de même pour l'Europe orientale. Entre autres, de nombreux procès hongrois démontrent que les croyances populaires à l'égard de la sorcellerie furent peu touchées par la propagande démonologique, particulièrement en ce qui concerne la croyance mythique du sabbat⁵⁰⁷.

Selon Mircea Eliade, la culture populaire de ces régions, souvent isolées, est d'un archaïsme plus développé, vu le contrôle ecclésiastique moins rigide de ces localités. De plus, l'archaïsme linguistique de certaines régions est d'un grand secours dans la recherche de la sorcellerie européenne. En parlant de la langue roumaine, Eliade écrit : «Chose plus importante encore : langue romane, le roumain

Herodot, 1984, p. 404-422 ; «Decline of witches and rise of vampires in 18th century Hapsburg monarchy», *Ethnologica Europea*, 17 (1987), p. 165-180 ; «Hungary : The Accusations and the Universe of Popular Magic», dans Bengt Ankarloo et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 219-255 ; «Bûchers tardifs en Europe centrale et orientale», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 215-231.

⁵⁰⁴. Tekla Dömötör, «The Cunning Folk in English and Hungarian Witch Trials», dans Venetia J. Newall, éd., *Folklore Studies in the Twentieth Century. Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society*, D. S. Brewer, Rowman et Littlefield, 1978-80, p. 183-187 ; *Hungarian Folk Beliefs*, Budapest, Corvina-Bloomington, Indiana University Press, 1982.

⁵⁰⁵. Mihály Hoppál, «Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs», dans Mihály Hoppál, éd., *Shamanism in Eurasia. Part 2, IV. Myth and Language in Culture*, Göttingen, édition Herodot, 1984, p. 430-449.

⁵⁰⁶. Marianne Mesnil, «Revenants et sorciers : Entre vie et mort. Croyances, rites et récits de Roumanie», *Chanter la Mort. Cahiers de Littératures Orales*, INALCO, 27 (1990), p. 175.

⁵⁰⁷. Klaniczay, «Hungary : The Accusations...», p. 243, 250.

n'a pas été influencé au Moyen Âge par le latin ecclésiastique et scolastique. C'est dire que le roumain s'est développé directement à partir du latin populaire parlé en Dacie aux premiers siècles de notre ère»⁵⁰⁸. De nouveau, une des plus importantes contributions d'Eliade dans le domaine de l'histoire de la sorcellerie fut d'établir les parallèles roumains avec les *Benandanti* : «One of the principal contribution of Eliade's article was to open up the Rumanians evidence for the continuing importance of the popular beliefs and rituals relating to Diana»⁵⁰⁹. Il a ainsi dévoilé l'existence, au sein des croyances de la sorcellerie populaire, des cultes de type chamanique en Europe centrale avant même les débuts de l'établissement de l'hérésie de la sorcellerie diabolique. Les rites de ces chamanes roumains, les *călușari*⁵¹⁰, reposent sur une série d'éléments mythiques, dont le voyage chamanique de l'âme, les combats dans un au-delà, ainsi que le culte des fées roumaines : «l'exemple des sorciers roumains illustre l'authenticité d'un schéma préchrétien fondé sur des voyages oniriques et un combat rituel extatique, schéma attesté dans bien des régions d'Europe»⁵¹¹. Il considère ainsi les réminiscences du culte des fées roumaines et le culte de la déesse⁵¹² comme les principaux antécédents mythiques et rituels des «compagnies de sorcières» (vols nocturnes sous la gouverne de la déesse) et de la croyance populaire au sabbat.

Dans ce sens, pour Éva Pócs, les démons et les fées du folklore populaire tiennent un rôle beaucoup plus actif et plus présent en Europe centrale que dans l'Europe de l'Ouest. Ils sont intimement liés aux morts, aux revenants, et par le fait même à l'un des mythes constituant le sabbat : «ces apparitions de démons et de

⁵⁰⁸. Eliade, «Quelques observations...», p. 105-106.

⁵⁰⁹. Horsley, «Further Reflections...», p. 88-89.

⁵¹⁰. Voir l'article de *Mircea Eliade, «Notes on the Călușari», in *The Gaster Festschrift, Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5 (1973), p. 115-122.

⁵¹¹. Eliade, «Quelques observations...», p. 107.

⁵¹². Selon Eliade, («Quelques observations...», p. 108), la Diane roumaine s'écrit *zîna*, dérivé de *dziana*, qui veut dire «fée».

morts furent des éléments déterminants dans la création de plusieurs types de sabbats dans le sud-est de l'Europe centrale»⁵¹³.

Par conséquent, dans une analyse assidue du folklore hongrois, elle démontre le processus d'humanisation qui transforma les démons, les revenants et les fées en sorciers et sorcières. Cette mutation permit d'engendrer la figure d'une sorcière humaine pourvue d'une nature et de pouvoirs surnaturels :

Nous pouvons tout d'abord parler de «sorciers en esprit» («soul-witches»), de sorciers démoniaques, loups-garous, fées, et de la même manière, des variantes sorcières d'un sabbat qui a lieu dans un monde presque «autre» et qui est situé dans les récits à l'intérieur d'un cadre plus ou moins terrestre, enfin, on peut parler de plusieurs types mixtes d'une figure complexe et «pittoresque», la sorcière de la nuit.⁵¹⁴

La série mythique des entités funèbres démons – revenants – fées – magiciens établira l'image stéréotypée de la sorcière et du sorcier, dès lors intimement liés à la mort et au surnaturel. Ainsi, les différentes caractéristiques démoniaques et surnaturelles de la sorcière hongroise résulteraient d'une assimilation graduelle de celle-ci avec les fées. Les éléments folkloriques des assemblées, où ont lieu danses et festins, ainsi que les concepts d'un au-delà et de l'enlèvement d'enfants que l'on retrouve dans les croyances aux fées influencèrent notamment l'image de la sorcière. Le folklore des fées, pour Pócs, conserverait des croyances mythiques très anciennes qui se perpétuèrent dans les traditions hongroises, puis subséquemment, dans l'intégration et la conversion au système de la *witchcraft*. Il y a donc d'importantes correspondances entre les croyances populaires associées aux sorcières et les croyances aux fées, principalement dans les territoires slaves du sud et la Roumanie des Balkans⁵¹⁵. Comme nous venons de le constater, cette relation démontre le mécanisme de conversion ou d'altération d'entités mythiques en êtres humains aux caractéristiques surnaturelles :

⁵¹³. Pócs, «Les sabbats et les mythologies...», p. 24.

⁵¹⁴. Pócs, «Les sabbats et les mythologies...», p. 24.

⁵¹⁵. Pócs, *Fairies and Witches...*, p. 7.

The connection between zoomorphic fairies, animal souls, animal demons and people – i.e. “calling”, taking away and initiation – helped the process in which the demonic witch transformed into an “evil” human witch and also served as the basis for “joining the witch company” and “initiation into the witch company”; the werewolf magician who, during his other-worldly journeys, transformed into an animal influenced the witch’s capacity to change his shape.⁵¹⁶

Selon Pócs, les croyances populaires hongroises représentent un cadre approprié afin d’étudier les éléments folkloriques précédant le processus de centralisation et de création de la *witchcraft* établie en Europe centrale : «Witchcraft never became a central belief system in the Orthodox, eastern territories of the Balkans, and that is why the elements of archaic beliefs systems preceding the appearance of witchcraft could remain»⁵¹⁷.

Cette assimilation progressive du sorcier et de la sorcière à l’aspect funèbre du folklore instituera ceux-ci comme d’excellents médiateurs entre le monde des humains et le monde des démons et des morts. C’est pourquoi Éva Pócs associera le chamanisme (communication avec les morts) à la sorcellerie, les deux phénomènes étant intimement liés encore aujourd’hui en Europe centrale. En fait, le système chamanique précéderait et déterminerait la sorcellerie européenne, du moins en Europe centrale, notamment par la conversion des caractéristiques d’entités mythiques liées à la mort, à l’image populaire du sorcier mutée en conséquence en type de chaman.

De la sorte, les pratiques de type chamanique de l’Italie du nord (*benandanti*), des régions balkaniques (*kresniki* et *călușari*) et de la Sicile (*donas de fuera*), ne sont pas totalement indépendantes ou divergentes. Ces pratiques proviendraient toutes d’un même mythe archaïque : «The “fertility fights” between the “troops” of two village [...] are the morphological parallels of the other – wordly battles of the shamanistic wizards. The fights between two groups are a

⁵¹⁶. Selon Éva Pócs, *Fairies and Witches...*, p. 63.

⁵¹⁷. Pócs, *Fairies and Witches...*, p. 7.

wide-spread ritual pattern – so the above similarities are not necessarily the results of historical relations»⁵¹⁸.

Gábor Klaniczay relèvera la présence de ce substrat chamanique européen dans le culte des *kresniks* ou *kresniki* : «The common elements of the beliefs about the *krsniks* and the *benandanti* are so numerous that it seems possible to consider them as two variants of the same belief-system»⁵¹⁹. Natifs de la Slovénie et de l'Istrie, les combattants *kresniki* luttent contre les sorcières-*strigas* (les *kudlak* pour le cas istrien). Ils ont le pouvoir de combattre celles-ci, car, comme les *benandanti*, ils sont nés coiffés (*casuisetta*). Ils luttent alors, la nuit, contre les *strigas*, sous la forme de chien, de cheval ou de géant, mettant en fuite leurs ennemies, qui prennent alors la forme de linceul blanc.

Klaniczay avancera pareillement l'idée de l'interconnexion persistante de toute une série de croyances à travers l'Europe. Ces différents cultes extatiques, combattant pour la fertilité, illustrent des croyances disparates qui évoquent la survivance complexe d'un chamanisme primitif. Celui-ci sera modifié en divers systèmes rituels qui se manifesteront différemment d'une région à l'autre. La trame générale dans laquelle les croyances chamanistiques sont intégrées et transformées se retrouvera au sein des croyances de la sorcellerie populaire : «The general framework in which this integration and transformation of shamanistic beliefs take place is given by witchcraft beliefs»⁵²⁰. Autrement dit, la transition progressive des croyances chamanistiques à un autre système de croyance est le résultat de modifications dues aux conditions de vie, aux activités économiques et à la formation sociale des individus d'une région donnée. Si une telle évolution prit place, il est fort possible pour Klaniczay que le phénomène de la sorcellerie se substituât aux anciens concepts chamaniques. En fait, il s'avère plus probable que

⁵¹⁸. Pócs, *Fairies and Witches...*, p. 60.

⁵¹⁹. Klaniczay, «Shamanistic Elements...», p. 409.

⁵²⁰. Klaniczay, «Shamanistic Elements...», p. 413.

la culture folklorique se caractérisa par une constante restructuration de ces deux phénomènes. En somme, la figure du chaman et les divers éléments du chamanisme, au lieu de disparaître, furent réinterprétés dans les termes du système dominant, la sorcellerie⁵²¹.

De même, selon Mihály Hoppál, les croyances folkloriques ne subsistent pas côte à côte dans un désordre chaotique. Au contraire, elles forment un système latent. Au niveau conceptuel et linguistique, la connaissance, qui s'insère dans le système culturel donné, crée un réseau cohérent d'associations. Dans cette culture de type homogène, où chaque croyance disparate est en fait mutuellement renforcée, et où les concepts sont créés l'un sur l'autre. Ces systèmes de croyances seront alors transmis d'une génération à l'autre sous la forme de structure cognitive comme héritage culturel :

Both on the conceptual and the linguistic level, our knowledge, which is at the same time a part of the whole cultural system, creates a coherent network of associations. Where concepts are built one upon the other and ideas presume one another, we may speak of a homogeneous and well-integrated culture, in which the various beliefs are mutually reinforced [...] Belief systems may be viewed as culturally constituted fantasy and are transmitted as cognitive structures from one generation to the next as a part of a group's cultural heritage.⁵²²

Le chamanisme, inscrit dans le sacré et le quotidien de l'individu, représente l'un de ces systèmes de croyances : «If one considers shamanism a “religion” or simply a system of beliefs, the above statements are held to be true – at least in an everyday context»⁵²³. Dans ce sens, le chamanisme ne serait pas une religion,

⁵²¹. Klaniczay, «Shamanistic Elements...», p. 415. D'un autre côté, Klaniczay constate que sur 1500 procès hongrois, moins de 20 procès évoquent des caractéristiques de types chamaniques (Klaniczay, «Hungary: The Accusations...», p. 248-249, et p. 249, n° 90) : «However, talking about all this 'shamanistic background', we should not forget that we are speaking about a small minority of the trials [...] Apart from the dozen *táltos* trials, witch-trials showing shamanistic traits are fewer than 20 out of 1,500».

⁵²². Hoppál, «Traces of Shamanism...», p. 431.

⁵²³. Hoppál, «Traces of Shamanism...», p. 432.

comme on le suppose communément, mais une technique qui, théoriquement, peut apparaître au sein de n'importe quelle religion. En bref, suivant cette hypothèse, de type jungienne, Hoppál remarque que pour de nombreux chercheurs l'ancienne religion païenne des Hongrois présente de nombreuses similarités avec les anciennes croyances du peuple sibérien dans l'établissement du chamanisme : «There was a long tradition among scholars that the old religion of pagan Hungarians could not have been different from the primitive faith of the Siberian peoples, whose main set of "religious" beliefs is labelled : shamanism»⁵²⁴.

4. CRITIQUES DE LA THÈSE DE GINZBURG

De nombreux savants ont reproché à Ginzburg une interprétation erronée ou personnelle de la notion de sabbat, le sujet constitutif de sa thèse développée dans *Le sabbat des sorcières*.

Selon Robert Muchembled, le sabbat n'aurait aucun appui dans le folklore. Ce serait un concept essentiellement étranger aux paysans :

The main point to bear in mind is that the sabbath is an alien notion to the peasant actors in these dramas. The witnesses who depose against women accused of witchcraft never mention it. The accused themselves do so only in confessions extracted by torture and generally dictated by very precise questions from their judges, who supply the necessary demonological details as the basis for a verdict on the standart model.⁵²⁵

Pour les magistrats et les juristes, le sabbat serait en fait un moyen de contourner l'obstacle juridique de produire des preuves factuelles dans les procès de sorcellerie. Cette méthode leur permettait de diffamer formellement l'accusé sans déposer de preuves tangibles. Alfred Soman écrit précisément : «Pour les officiers de la justice villageoise et pour les magistrats des petites principautés du Saint-

⁵²⁴. Hoppál, «Traces of Shamanism...», p. 433.

⁵²⁵. Robert Muchembled, «Satanic Myths and Cultural Reality», dans Bengt Ankarloo, et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 140.

Empire, le sabbat représentait le moyen de contourner les difficultés notoires de produire une preuve entière en matière de sorcellerie»⁵²⁶.

De ce fait, Muchembled décrira vivement les thèses cherchant dans la notion du sabbat des éléments appartenant à l'univers du folklore paysan :

Others see the sabbath as containing an element of folk culture. But lest they be charged with seeking to revive Margaret Murray's unacceptable theory of the 'cult' practised by European witches, these authors are either obliged, like Mircea Eliade, to speak of imaginary orgiastic practices reflecting the longed-for return to an ancient phase of culture, or else, like Carlo Ginzburg, they postulate the existence of a ritual based on a highly composite mythical structure inferred from various descriptions of the sabbath.⁵²⁷

Muchembled ne reconnaît aucune forme organisée de culte païen préchrétien de sorcières au sein de l'histoire antique, médiévale ou moderne, que ce soit au plan factuel ou même mythique.

En discutant des difficultés relatives à la méthodologie de Ginzburg, Muchembled maintient que la méthode de l'historien italien est tout à fait abstraite et souffre de subjectivisme. La thèse de Ginzburg dépeint davantage le processus mental de son chercheur que celui de son sujet de recherche. En imposant une signification arbitraire à la série de ses brèves citations hors contexte, l'investigateur applique une méthode structuraliste procédant de son propre inconscient :

When the history of ideas is studied in this completely abstract fashion there is a grave risk that the investigator will describe his own mental processes rather than the subject of his research, by imposing an arbitrary significance on his collection of brief, out-of-context citations, thus in effect applying the structuralist method to his own unconscious.⁵²⁸

Le mythe, quel qu'il soit, est en fait sujet à des formes sociologiques précises, il n'existe pas comme une simple catégorie de l'esprit : «This is true of the sabbath myth, which creates realities and chains of events which may affect its

⁵²⁶. Soman, «Le sabbat des sorciers...», p. 86.

⁵²⁷. Muchembled, «Satanic Myths...», p. 141.

⁵²⁸. Muchembled, «Satanic Myths...», p. 141.

own consequences»⁵²⁹. Dans ce sens, Francisco Bethencourt ne croit pas que l'on peut morceler les éléments du sabbat pour y trouver des mythes sous un état pur, distant de réalités socio-culturelles plus complexes :

Le fonds chamaniste du vol ou du voyage nocturne est indéniable, mais les éléments présents dans les récits du sabbat n'existent pas détachés et sous un état «pur» dans aucune culture, ils sont toujours modelés par le contexte culturel spécifique où ils s'insèrent et où ils acquièrent un sens. Le risque de cette analyse morphologique est de produire des résultats abstraits très généraux qui s'éloignent des différents contextes où les phénomènes révèlent une configuration culturelle et sociale spécifique.⁵³⁰

L'accusation de sorcellerie serait en fait, chez les juristes comme chez les paysans, un moyen social et purgatif visant à identifier et à diffamer une victime, pour enfin la réprover, notamment comme un bouc émissaire : «The trials coloured the peasant's mentality, stirred up their fears, and allowed them to vent their hatred on enemies by charging them with sorcery»⁵³¹. Nous n'avons pas besoin, selon Muchembled, d'imaginer un ancien stratum de folklore transformé en vagues structures mythiques. En fait, les descriptions du sabbat sont fondées sur l'observation d'une culture populaire dont on aurait attribué à chacun des caractères un coefficient négatif :

[...] the mirror held up by the demonologists, with its false picture of sabbath rites, was a diabolized version of practices, customs, and beliefs which really existed among peasant folk [...] the description of the sabbath is based on observation of a popular culture which was still very much alive, with the difference that every one of its features is given a negative coefficient.⁵³²

C'est dans la conception d'un sabbat comme symbole négatif que maints historiens s'accorderont afin de juger la thèse de Ginzburg. Selon Dominique

⁵²⁹. Muchembled, «Satanic Myths...», p. 142.

⁵³⁰. Bethencourt, «Un univers saturé de magie...», p. 177.

⁵³¹. Muchembled, «Satanic Myths...», p. 146. Comme nous avons pu le voir en introduction, la thèse du «bouc émissaire» fut largement adoptée et développée par le courant anthropologique. Notons que cette théorie peut effectivement s'appliquer pour certains cas de répressions de sorcellerie villageoise, mais aucunement pour le phénomène de la chasse aux sorcières en général.

⁵³². Muchembled, «Satanic Myths...», p. 147-148.

Lesourd, la mythologie de la sorcière et du sabbat fut développée par les érudits semblablement à un miroir du monde à l'envers :

Un monde à l'envers : tel est l'univers diabolique défini par les textes des démonologues et les procès de sorcellerie. Satan, singe de Dieu et créateur du désordre, est à la tête d'un royaume où les valeurs traditionnelles sont bouleversées. La religion et l'ordre sont mis en cause et tournée en dérision.⁵³³

Elisabeth Biesel est du même avis en certifiant que «le sabbat devient, dans les confessions des accusés, le reflet de la vie quotidienne des gens, *mais aussi parfois un reflet inverse de la vie normale, parce que le sabbat est aussi une caricature de la vie quotidienne*»⁵³⁴. Le sabbat, c'est le symbole socioreligieux (et judiciaire) du désordre, de la négation, et de l'antithèse.

Stuart Clark illustrera excellemment cette position dans deux articles sur l'aspect négatif du sabbat⁵³⁵. En discutant la thèse de Ginzburg, Clark affirme que les motifs populaires et les affinités morphologiques rassemblés dans le thème du sabbat ne tiennent pas compte «d'autres principes associatifs assez différents mais tout aussi puissants, qui gouvernaient la manière dont le sabbat était composé et transformé en une unité cohérente par les intellectuels et les juges»⁵³⁶. Le sabbat (et la *witchcraft*) fait partie intégrante d'une logique profonde d'oppositions hiérarchiques. Le sabbat et la sorcellerie diabolique expriment en fait une inversion des valeurs selon l'évocation symbolique et rituelle de tous les termes et les

⁵³³. Dominique Lesourd, «Culture savante et culture populaire dans la mythologie de la sorcellerie», *Anagrom*, 3-4 (1973), p. 63.

⁵³⁴. Elisabeth Biesel, «Les descriptions du sabbat dans les confessions des inculpés lorrains et trévirois», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, 1993, p. 196. C'est nous qui soulignons.

⁵³⁵. Stuart Clark, «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft», *Past and Present*, 87 (mai 1980), p. 98-127, et «Le sabbat comme système symbolique : significations stables et instables», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, 1993, p. 63-74.

⁵³⁶. Clark, «Le sabbat...», p. 63.

concepts négatifs au sein d'un système de classification binaire⁵³⁷. De la sorte, la description du sabbat présentait et validait chaque aspect contraire correspondant du monde orthodoxe⁵³⁸. Ce désordre et cette inversion sociale collaboraient à la fortification de la communauté par des symboles ou la critique ouverte, ainsi que par une influence modératrice : «I want to argue that Renaissance descriptions of the nature of Satan, the character of hell and, above all, the ritual activities of witches shared a vocabulary of misrule, that they were in effect part of a language conventionally employed to establish and condemn the properties of a disorderly world»⁵³⁹.

De plus, selon ces critiques, les découvertes de Ginzburg sur les origines du sabbat n'éclaireraient que partiellement, voire pas du tout, les raisons de la survie et du déclin de ce phénomène : «La recherche sur les origines, quoique importante en elle-même, ne peut pas non plus nous informer sur l'effondrement de cette unité»⁵⁴⁰. Les arguments de Ginzburg, qui considèrent le sabbat comme un système sémantique et un système de représentations, semblent bien s'appliquer au cas du sabbat selon Clark. Or, «ils semblent être en effet tout à fait capables de produire ce que le structuralisme classique est incapable de faire, c'est-à-dire expliquer le changement historique»⁵⁴¹. Stuart Clark démontre dès lors que la puissance à long terme et l'éventuel déclin de l'image du sabbat tenaient «à une seule et même chose

⁵³⁷. Selon Stuart Clark, les époques du XVI^e et du XVII^e siècle étaient prédisposées à considérer les faits en termes d'oppositions binaires, notamment dans la préférence linguistique des formes standardisées d'arguments et d'expressions basés sur l'antithèse, ainsi que par une préoccupation des pôles antithétiques de l'univers religieux et moral (Clark, «Inversion, Misrule...», p. 105).

⁵³⁸. Clark, «Le sabbat...», p. 64, 69.

⁵³⁹. Clark, «Inversion, Misrule...», p. 100. Carlo Ginzburg admet que «l'interprétation du sabbat en termes d'inversion symbolique est plausible mais superficielle» (Clark, «Le sabbat...», p. 65, n° 6) : «Assurément il est possible de voir dans le sabbat cette sorte de renversement symbolique : toutefois, c'est s'arrêter à un niveau relativement superficiel, et K. Thomas lui-même l'admet», (Ginzburg, *Le sabbat...*, p. 14).

⁵⁴⁰. Clark, «Le sabbat...», p. 63.

⁵⁴¹. Clark, «Le sabbat...», p. 63.

– sa logique propre»⁵⁴². La longévité et le pouvoir de persuasion du sabbat dérivèrent «autant de sa forme logique que de l'importance des intérêts idéologiques qu'il servait»⁵⁴³. Ainsi, la logique interne du sabbat comportait de nombreuses contradictions qui concoururent à une inéluctable dégénérescence. À partir du moment où la logique du sabbat fut interprétée comme un produit naturel en un produit culturel, donc arbitraire – de quelque chose de donné en quelque chose de fabriqué – les contradictions du sabbat devinrent évidentes, et «personne ne put considérer le sabbat de la même façon».

Selon Clark, ce sont les débuts du scepticisme moderne qui adoptèrent diverses stratégies afin de questionner la réalité du crime de sorcellerie et l'existence du sabbat : «Une fois que les attributs de la sorcière ont été considérés simplement comme le contraire de règles religieuses contestables et changeantes, leur conformité à des demandes essentiellement artificielles du protocole linguistique devint plus significative que leur rôle dans l'explication du comportement réel»⁵⁴⁴. Ainsi, à la Réforme et la Contre-Réforme, de nombreux sceptiques contribuèrent à la contestation des vérités virtuelles du sabbat, pour adopter une approche plus concrète, matérielle et surtout prouvable : «de ce point de vue les croyances en la sorcellerie ont cessé d'être persuasives quand elles apparurent comme fausses par rapport à la réalité»⁵⁴⁵.

⁵⁴². Clark, «Le sabbat...», p. 63.

⁵⁴³. Clark, «Le sabbat...», p. 65.

⁵⁴⁴. Clark, «Le sabbat...», p. 73.

⁵⁴⁵. Clark, «Le sabbat...», p. 73.

Conclusion

L'étude historiographique des différentes thèses sur les origines païennes de la sorcellerie européenne a laissé transparaître une complexité de positions intellectuelles. L'objectif premier de notre mémoire était moins d'exposer les origines païennes de la sorcellerie, que d'illustrer les différentes thèses de cette thématique. La première partie de notre interrogation consistait à savoir si on peut détecter des origines païennes dans la sorcellerie européenne. À cette question nous répondrons par l'affirmative, mais en soulignant les ambiguïtés de notre réponse.

En effet, si nous limitons l'expression «sorcellerie européenne» au phénomène de la *witchcraft*, autrement dit, à la sorcellerie satanique et hérétique, les origines païennes sont plutôt limitées. Ces origines se fondent essentiellement sur les éléments du cadre démonologique construit par les érudits de l'époque. Or, malgré la nouveauté de l'hérésie de sorcellerie, les démonologues se ralliaient généralement à la conviction de l'archaïsme de la sorcellerie qu'ils réprimaient. Ceux-ci s'appuyaient fréquemment sur les textes de l'Antiquité gréco-romaine ou du haut Moyen Âge. Les stéréotypes et les *topoi* littéraires repris et développés par les démonologues de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance, en voulant créer l'hérésie de sorcellerie, récupéraient par le fait même des éléments païens issus de l'Antiquité tout en les diabolisant.

De plus, l'influence de la culture populaire sur la culture intellectuelle procura également un substrat païen à l'élaboration de la sorcellerie hérétique. Il est notable de remarquer les relations et les corrélations entre les superstitions de l'accusé et des témoins et les superstitions du juge en une double superstition païenne. Pour de nombreux historiens, les juges et les accusés auraient partagé les mêmes croyances,

ou du moins ils auraient tiré certaines de leurs croyances du fond d'un même bassin mythique. Les origines païennes de la sorcellerie européenne au sein de la *witchcraft* s'arrêtent essentiellement à ces quelques facteurs. En fait, à partir du XV^e siècle, pour les théologiens, les inquisiteurs, les démonologues et les magistrats, la sorcellerie évoquait principalement la résurgence de l'*athéisme*, du *scepticisme*, du *matérialisme*, de l'*hérésie* et du *diabolisme*.

Si au contraire, nous associons la sorcellerie européenne à la *sorcery*, ou à la sorcellerie folklorique et populaire, la réponse est éminemment positive, vu le très haut degré de réminiscences de croyances, rites et mythes païens à travers celle-ci.

Les origines païennes de la sorcellerie varient d'un pays à l'autre, mais également d'une époque à l'autre. À travers nos recherches, nous avons pu constater que l'importance de ces racines païennes est très différemment évaluée d'un historien à l'autre. Comme à pu l'établir, entre autres, Carlo Ginzburg, le sabbat trouverait l'une de ses origines païennes au sein de mythes indo-européens. Quant à Éva Pócs, le paganisme de la sorcellerie trouverait l'une de ses origines dans un ancien culte des fées, ou dans les rites d'anciennes fêtes rurales villageoises selon Elisabeth Biesel⁵⁴⁶, ou encore dans les Saturnales et diverses festivités antiques selon Edwin O. James⁵⁴⁷, Maxime Préaud⁵⁴⁸ et Dominique Lesourd. D'ailleurs, selon Lesourd, les Saturnales romaines seraient l'une des sources du carnaval médiéval, et «c'est par l'intermédiaire du monde carnavalesque que le thème de l'inversion est apparu dans le sabbat [...]»⁵⁴⁹. Les

⁵⁴⁶. Voir son article «Les descriptions du sabbat dans les confessions des inculpés lorrains et trévirois», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorcières*, Grenoble, 1993, p. 183-197.

⁵⁴⁷. «It is not impossible that these obscene features of the rites were relics of an earlier fertility cultus performed originally for the promotion of the fruitfulness of the earth...», (James, *Seasonal Feasts...*, p. 169).

⁵⁴⁸. *Voir *Les sorcières. Exposition. Paris, 16 janvier – 20 avril 1973, Bibliothèque nationale. Catalogue par Maxime Préaud ; préface par E. Dennery*, Paris, Bibliothèque nationale, 1973.

⁵⁴⁹. Lesourd, «Culture savante et culture populaire...», p. 65.

juges auraient subséquemment enrichi l'image du sabbat populaire, cérémonie de la fertilité, en un culte diabolique et hérétique.

Selon Edwin O. James, les divers moyens de subsistances pour ravitailler la communauté ont été la base des intérêts premiers de survivance chez l'être humain. Ainsi, le cycle des saisons, plus que tout autre phénomène naturel, retint très tôt, à travers l'image de la fertilité cyclique naissance – mort – renaissance, l'attention des différentes cultures. De ces observations et de ces exigences naturelles fut créé un cadre de festivals périodiques saisonniers inscrit dans le domaine de la religion, mais également de la magie, afin de contrôler et de maintenir cette fertilité cyclique qui était à la base même de la subsistance communautaire. Dans ce sens, de multiples historiens et anthropologues, dont Margaret Murray, associeront les origines païennes (et préhistorique) de la sorcellerie aux racines d'un culte de fertilité, généralement au sein d'un cycle saisonnier. À partir de cette thèse, les chercheurs subséquents associèrent les mythes et rites de la sorcellerie païenne à un chamanisme primitif.

La deuxième partie de notre interrogation était : où retrouve-t-on ces éléments à travers les thèses et contre-thèses de l'historiographie récente ? Comme nous avons pu le constater, les opinions sont extrêmement variées : «... plus on écrit, plus les désaccords sont éclatants»⁵⁵⁰. Cela ne concerne pas seulement un problème de définition du phénomène, mais également celui d'une circonscription temporelle et géographique que les chercheurs tendent à uniformiser et à généraliser.

Répetons-le, sur les origines païennes de la sorcellerie européenne nous avons trouvé peu d'études spécialisées. En fait, les dernières publications sur le phénomène de la sorcellerie se résument soit dans des études générales sur le sujet⁵⁵¹, soit dans l'édition commentée de procès ou de textes anciens traitants de

⁵⁵⁰. Cohn, *démonolâtrie...*, p. 129.

⁵⁵¹. Notamment, Colette Arnould, *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Paris, Tallandier, 1992 ; Jean-Claude Bologne, *Du Flambeau au Bûcher. Magie et superstition au Moyen Âge*, Paris, Plon,

la sorcellerie hérétique⁵⁵². Récemment, le plus grand mérite d'une nouvelle approche des études sur la sorcellerie païenne revient sans contredit à Carlo Ginzburg, et les nombreux chercheurs qui ont suivi dans cette voie. En effet, Ginzburg accorda une vive attention au folklore européen en cherchant les mythes et les pratiques analogues dans d'autres zones culturellement différentes⁵⁵³, écartant ainsi les études antérieures qui limitaient la sorcellerie à ses aspects religieux (dont l'hérésie). Comme l'affirme Richard Horsley, lorsque nous retrouvons au sein des sources du Moyen Âge ou de la Renaissance des éléments de croyances populaires contrastants avec les enseignements officiels chrétiens, donc apparemment non-chrétiens, «we can at least begin to trace the pagan origins and to examine the significance of these popular beliefs»⁵⁵⁴. De fait, Horsley renforcera cette affirmation en dénonçant la carence d'études spécialisées qui pourraient établir la réalité historique d'éléments préchrétiens et païens au sein des sources utilisées, principalement dans les procès de sorcellerie.

1993 ; Robert Muchembled, dir., *Magie et sorcellerie en Europe, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1994 ; Guy Bechtel, *La Sorcière en Occident*, Paris, Plon, 1997.

⁵⁵². Particulièrement les éditions, traductions et analyses des Cahiers lausannois d'histoire médiévale des procès de sorcellerie intentés au Pays de Vaud et en Valais du XV^e au XVI^e siècles, tels que *Pierre-Han Choffat, *La sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux : Dommartin, 1524-1528*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 1, Université de Lausanne, 1989 ; *Martine Osterero, *Folâtrer avec les démons : sabbat et chasse aux sorcières à Vevey (1448)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 15, Université de Lausanne, 1995 ; Eva Maier, *Trente ans avec le diable : une nouvelle chasse aux sorcières sur la Riviera lemanique (1477-1484)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 17, Université de Lausanne, 1996 ; *Sandrine Strobino, *Françoise sauvée des flammes ? : Une Valaisanne accusée de sorcellerie au XV^e siècle*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 18, Université de Lausanne, 1996 ; *Laurence Pfister, *L'enfer sur terre. Sorcellerie à Dommartin, 1498*, Lausanne, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 20, Université de Lausanne, 1997 ; *Georg Modestin, *Le diable chez l'évêque. Chasse aux sorcières dans le diocèse de Lausanne (vers 1460)*, Lausanne, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 25, Université de Lausanne, 1999, ainsi que leur plus récente publication **L'imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.)*, Lausanne, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26, Université de Lausanne, 1999.

⁵⁵³. Monter, «Trois historiens...», p. 207.

⁵⁵⁴. Horsley, «Further reflections on Witchcraft...», p. 84.

Quoi qu'il en soit, il est maintenant nécessaire d'étudier le phénomène de la sorcellerie d'un point de vue intérieur, c'est-à-dire à travers les aveux et les croyances de ceux qui croient aux sorciers et sorcières, ainsi que ceux qui se croient sorciers ou sorcières : «le meilleur moyen de comprendre ce qu'était la sorcellerie en Europe n'est pas de la considérer du point de vue des juges, des inquisiteurs ou des démonologues, ou d'autres représentants de la classe dominante, mais de la voir du dedans, du point de vue des paysans, chez qui les sorciers proliféraient»⁵⁵⁵.

Pour trouver les origines païennes de la sorcellerie, il faut d'abord connaître les éléments païens au sein de la sorcellerie. Il faut alors chercher les descriptions de sorciers et de sorcières dans les images et les documents relatifs au monde rural et paysan. En fait, selon maints chercheurs, l'une des sources principales pouvant renseigner sur les origines païennes de la sorcellerie se retrouve au sein du folklore, la religion et la culture populaire : «Through it is unlikely that anyone was still practicing ancient pagan rites, clearly their memory remained alive in folk tradition»⁵⁵⁶. Le folklore garde, encore de nos jours, des traces éminentes de paganisme. Selon Eliade, «en étudiant les sociétés rurales européennes, on a des chances de comprendre le monde religieux des agriculteurs néolithiques. En beaucoup de cas, les coutumes et les croyances des paysans européens représentent un état de culture plus archaïque que celui attesté par la mythologie de la Grèce classique»⁵⁵⁷. Cette position est reconnue par Tekla Dömötör, qui maintient : «... folk beliefs were recognized as one possible means for reconstructing elements of the pre-Christian culture»⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵. Monter, «Trois historiens...», p. 207.

⁵⁵⁶. Russell, *Witchcraft...*, p. 99.

⁵⁵⁷. Mircea Eliade, *le sacré et le profane*, Gallimard, nrf, 1965, p. 138. (Coll. idées).

⁵⁵⁸. Tekla Dömötör, *Hungarian Folk Beliefs*, p. 9.

Les origines païennes de la sorcellerie européenne restent encore un objet d'étude en voie de développement. De nouveau, de nombreuses recherches sur la sorcellerie européenne restent encore à faire. À ce propos, E. William Monter offre quelques suggestions⁵⁵⁹ :

- a) L'élaboration d'un inventaire exhaustif et structuré de toutes les données ayant trait aux procès de sorcellerie dans le monde chrétien latin et ses colonies outre-mer, afin de cerner les sources.
- b) Une délimitation et une séparation claires et précises des différents types de sorcellerie au sein de la chrétienté, afin de cerner la complexité du phénomène.
- c) La réalisation d'une étude minutieuse et fouillée du déclin de Satan (et de ses diverses représentations) en Europe entre 1650 et 1750⁵⁶⁰.

D'autres historiens encourageront une étude de la sorcellerie selon l'évolution étymologique des termes *maleficus*, *sorcier*, ou *hexe* (Russell), ou encore en cherchant «l'identité» de la sorcellerie à travers les différentes cultures (Augé), de même qu'en cherchant les traces de paganisme non seulement au sein de la sorcellerie, mais aussi dans la magie, et pareillement dans la médecine ou la science du haut et bas Moyen Âge (Kieckhefer).

En fait, lorsque les recherches auront acquis un portrait pertinent et concluant du paganisme au sein de la sorcellerie, les études subséquentes sur les origines, la diffusion et l'importance de ces éléments païens pourront être enfin clarifiés. Mais pour l'instant reste encore fondamentalement vrai ce qu'affirmait William Monter :

«Witches in general, and European witches in particular, are still mysterious»⁵⁶¹.

⁵⁵⁹. Monter, «The Historiography...», p. 450.

⁵⁶⁰. Afin de bien comprendre la sorcellerie satanique, Marc Augé propose de la situer par rapport à la position et la place du diable dans la société, ainsi que la situation de celui-ci avant, pendant et après son insertion dans l'armature de la sorcellerie européenne, (*Génie du paganisme*, p. 247).

⁵⁶¹. Monter, «The Historiography...», p. 451.

Bibliographie

I. SOURCES

Boguet, Henri. *Discours exécration des sorciers, [...] avec une instruction pour un jugement en fait de sorcellerie*, Lyon, 1602. [Réédition, Paris, Le Sycomore, introduction de Nicole Jacques-Chaquin, 1980].

Institoris, Henry, et Jacques Sprenger. *Malleus Maleficarum ex variis auctoribus concinnatus...*, Strasbourg, 1486. Trad. fra. par Amant Danet, *Le Marteau des sorcières*, Paris, Jérôme Millon, 1990.

De Lancre, Pierre. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie. Livre très utile et nécessaire non seulement aux juges mais à tous ceux qui vivent sous les lois chrestiennes*, Paris, Jean Berjon, 1612. [Réédition Paris, Aubier, coll. «Palimpseste», 1982].

II. ARTICLES BIBLIOGRAPHIQUES ET CRITIQUES

Bainton, Roland H. «[review] Henry Charles Lea : *Materials toward a history of Witchcraft [...] Minor historical writings and others essays*», *Isis*, 34 (pt. 3), 95 (1943), p. 235-236.

Bonser, Wilfrid. «[review] *The Divine King : A Study in Anthropology*. By Margaret Alice Murray», *Folklore*, 66 (1955), p. 307-308.

Briggs, Katharine M. «[review] *The Witch-Cult in Western Europe*. By M. A. Murray», *Folklore*, 74 (1963), p. 571.

Burr, George Lincoln. «The Literature of Witchcraft», *American Historical Association Papers*, vol. IV, part. 3 (1889-1890), p. 235-266.

Burr, George Lincoln. «A Witch-Hunter in the Books-Shops», *The Bibliographers*, New York, I (1902), p. 431-446.

Burr, George Lincoln. «[review] *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology*. By Margaret Alice Murray», *The American Historical Review*, 27, 4 (juillet 1922), p. 780-783.

Burr, George Lincoln. «[review] *The History of Witchcraft and Demonology, The Geography of Witchcraft, Malleus Maleficarum* (trans.), *Demoniality* (trans.). By Montague Summers», *The American Historical Review*, 34, 2 (janvier 1929), p. 321-325.

Burr, George Lincoln. «[review] *Witchcraft in Old and New England*. By George Lyman Kittredge», *The American Historical Review*, 34, 4 (juillet 1929), p. 814-817.

Burr, George Lincoln. «[review] *Witchcraft and Demonianism: a Concise Account derived from Sworn Depositions and Confessions obtained in the Courts of England and Wales*. By C. L'Estrange Ewen», *The American Historical Review*, 40, 1 (octobre 1934), p. 118-119.

Burr, George Lincoln. «[review] *God of the Witches*. By Margaret Alice Murray», *The American Historical Review*, 40, 3 (avril 1935), p. 491-492.

Burstein, Sona Rosa. «Some Modern Books on Witchcraft», *Folklore*, 72 (1961), p. 520-534.

Freeman, Arthur. «[review] *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. By Rossell Hope Robbins», *Journal of American Folklore*, 73 (1960), p. 172-174.

Halliday, W. R. «[review] *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*. Margaret Alice Murray», *Folklore*, 33 (1922), p. 224-230.

Midelfort, H. C. Erik. «Recent Witch Hunting Research, Or Where Do We Go from Here ?», *The Papers of the Bibliographical Society of America*, New York, 62 (1968), p. 373-420.

Monter, E. William. «Trois historiens actuels de la sorcellerie», *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 31 (1969), p. 205-213.

Monter, E. William. «The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects», *The Journal of Interdisciplinary History*, 2, 4 (printemps 1972), p. 435-451.

Murray, Margaret Alice. «[review] *Witchcraft and Demonialism*. By C. L'Estrange Ewen», *Folklore*, 45 (1934), p. 95-96.

Nugent, Donald. «Witchcraft Studies, 1959-1971: A Bibliographical Survey», *Journal of Popular Culture*, 5 (hiver 1971), p. 711-725.

Robbins, Rossell Hope. «[review] Keith Thomas. *Religion and the Decline of Magic*», *Renaissance Quarterly*, 26, 1 (1973), p. 70-72.

Robbins, Rossell Hope. «[review] *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*. By Mircea Eliade», *Thought*, 52, 205 (juin 1977), p. 205-206.

Robbins, Rossell Hope. «Introduction», dans Martha J. Crowe, éd., *Witchcraft. Catalogue of the Witchcraft Collection in Cornell University Library*, Millwood, New York, KTO Press, 1977, p. vii-xxviii.

Rose, H. J. «[review] *The God of the Witches*, By Margaret Alice Murray, D. Lit.», *Folklore*, 45, 111 (septembre 1934), p. 277-278.

Yves-Plessis, Robert. *Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque*, préface par Albert De Rochas, Genève, Slatkine Reprints, 1970 [Paris, 1900].

III. ENCYCLOPÉDIES ET DICTIONNAIRES

Berlioz, Jacques. «Superstition (culture folklorique)», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Édition du Cerf, 1997, tome II, p. 1471-1472.

Favier, Jean. «Paganisme», *Dictionnaire de la France médiévale*, par Jean Favier, Paris, Fayard, 1993, p. 713.

Favier, Jean. «Sorcellerie», *Dictionnaire de la France médiévale*, par Jean Favier, Paris, Fayard, 1993, p. 888.

Guiley, Rosemary Ellen. *The Encyclopedia of Witches and Witchcraft*, New York, Facts on File, Inc., 1989.

Kieckhefer, Richard. «Magie», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Édition du Cerf, 1997, tome II, p. 933-934.

King, Irving. «Witchcraft», dans Shailer Mathews, et Gerald Birney Smith éd., *A Dictionary of Religion and Ethics*, New York, Macmillan Company, 1921, p. 474-475.

Lauwers, Michel. «Religion populaire», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Édition du Cerf, 1997, tome II, p. 1303-1304.

Marett, R. R. «Magic-Introductory», dans James Hastings, éd., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1915, vol. VIII, p. 245-252.

Mc Guire, M. R. P. «Pagan», *New Catholic Encyclopedia*, New York, Mc Graw Hill Book Company, 1966, vol. X, p. 862.

Merzbacher, F. «Witchcraft», *New Catholic Encyclopedia*, New York, Mc Graw Hill Book Company, 1966, vol. XIV, p. 977-979.

- Paravy, Pierrette. «Sorcellerie», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Édition du Cerf, 1997, tome II, p. 1451-1452.
- Pike, E. Royston. «Sorcellerie», *Dictionnaire des religions* par E. Royston Pike, trad. fra. de Serge Hutin, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 291-292.
- Riché, Pierre. «Paganisme», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sous la direction d'André Vauchez, Paris, éd. Du Cerf, 1997, vol. 2, p. 1132-1133
- Russell, Jeffrey Burton. «Witchcraft», dans Mircea Eliade, éd., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, New York, MacMillan Publishing Company, 1987, p. 415-423.
- Russell, Jeffrey Burton. «Witchcraft, European», dans Joseph R. Strayer, éd., *Dictionary of the Middle Ages*, New York, Charles Scribner's Sons, 1989, vol. 12, p. 658-665.
- Schmitt, Jean-Claude. «Magic and Folklore, Western», dans Joseph R. Strayer, éd., *Dictionary of the Middle Ages*, New York, Charles Scribner's Sons, 1989, vol. 8, p. 25-31.
- Séjourné, P. «Sorcellerie», *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1941, tome 14, 2^{ème} partie, p. 2394-2417.
- Spence, Lewis. «Witchcraft», *An Encyclopaedia of Occultism*, par Lewis Spence, New Hyde Park, New York, University Books, 1960 [1920], p. 431-436.
- Howatson, M. C., dir. *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Robert Laffont, 1993 [1989] (Coll. Bouquins).
- Robbins, Rossell Hope. *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, Crown Publishers, Inc., 1959.
- Valade, Bernard. «Sorcellerie», *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, Paris, 1980, p. 175-177.
- Villeneuve, Roland. *Dictionnaire du Diable*, Paris, Pierre Bordas & Fils, 1989.
- «Witchcraft», F. L. Gross, éd., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford / New York, Oxford University Press, 1997 [3^{ème} éd.], p. 1757-1758.

IV. MONOGRAPHIES

- Arnould, Colette. *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Paris, Tallandier, 1992.
- Augé, Marc. *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, nrf, 1982.

Baroja, Julio Caro. *Les sorcières et leur monde*, trad. fra. de M.-A. Sarrailh, Paris, nrf, Gallimard, 1972 [1961].

Bechtel, Guy. *La Sorcière en Occident*, Paris, Plon, 1997.

Belmont, Nicole. *Les signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Librairie Plon, 1971, Première partie, p. 1-126.

Belmont, Nicole. *Paroles païennes, mythe et folklore. Des frères Grimm à P. Saintyves*, Paris, éd. Imago, 1986.

Blier, Christine. *Féminité et sorcellerie d'après l'historiographie récente (1950-1990)*, Mémoire de M. A. (Arts), Université de Montréal, Août 1992, 157p.

Bologne, Jean-Claude. *Du Flambeau au Bûcher. Magie et superstition au Moyen Âge*, Paris, Plon, 1993.

Briggs, Katharine M. *The Anatomy of Puck. An Examination of Fairy Beliefs among Shakespeare's Contemporaries and Successors*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1959.

Camerlynck, Eliane. *Féminité et Sorcellerie chez les théoriciens de la Démonologie à la fin du moyen âge. Étude du Malleus Maleficarum*, Mémoire de M. A. (Histoire), Université de Montréal, Août 1980.

Cohn, Norman. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age. Fantasmies et réalités*, trad. fra. de S. Laroche, et M. Angeno, Paris, Payot, 1982.

Dömötör, Tekla. *Hungarian Folk Beliefs*, Budapest, Corvina-Bloomington, Indiana University Press, 1982.

Ehrenreich, Barbara, et Deirdre English. *Witches, Midwives, and Nurses. A History of Women Healers*, New York, The Feminist Press, 1973.

Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*, Gallimard, nrf, 1965.

Ewen, Cecil L'Estrange. *Witchcraft and Demonianism. A Concise Account Derived From Sworn Depositions and Confessions Obtained in the Courts of England and Wales*, Londres, Heath Cranton Limited, 1933, p. 1-141.

Ewen, Cecil L'Estrange. *Some Witchcraft Criticisms : A Plea for the Blue Pencil*, no place, 1938, p. 1-6.

Frazer, James George. *Le cycle du rameau d'or. Le Dieu qui Meurt*, trad. fra. de Pierre Sayn, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1931, vol. 4.

Gaignebet, Claude, et Marie-Claude Florentin. *Le Carnaval*, Paris, Payot, 1979.

Ginzburg, Carlo. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul. XVIe-XVIIe siècles*, trad. fra. de G. Charuty, Verdier, Lagrasse, 1980.

Ginzburg, Carlo. *Le sabbat des sorcières*, trad. fra. de M. Aymard, Paris, nrf, Gallimard, 1992.

Goulet, Jean. *Le Malleus Maleficarum : Sa structure et ses lois de composition*. Thèse de Ph. D. (Institut d'études médiévales), Université de Montréal, 1975.

Graves, Robert. *The White Goddess. A historical grammar of poetic myth*, Londres, Faber And Faber Lmt., 3^{ème} éd., 1952.

Grimm, Jacob. *Teutonic Mythology*, trad. fra. de J. S. Stallybrass, New York, Dover Publication Inc., 1966, vol. III.

Harrison, Michael. *The Roots of Witchcraft*, Londres, Frederik Muller Ltd., 1973.

Henningsen, Gustav. *The Witches' Advocate : Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, Reno, Nevada, University of Nevada Press, 1980, Chap. 1 et 5.

Houdard, Sophie. *Les sciences du diable, quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, Paris, éd. Du Cerf, 1992.

Hughes, Pennethorne. *Witchcraft*, Baltimore, Maryland, Penguin Books, 1965 (1952).

James, Edwin O. *Seasonal Feasts and Festivals*, Londres, Thames and Hudson, 1961.

Kieckhefer, Richard. *European Witch-Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Londres, Routledge, 1976.

Kieckhefer, Richard. *Magic in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1989.

Laperruque, M. *Fêtes païennes et fêtes chrétiennes. La liturgie universelle*, Rouvray, Éditions du Prieuré, 1996.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Les paysans de Languedoc*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, vol. I, chap. V ; Sabbats et révoltes, p. 405-414.

Lea, Henry Charles. *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Paris, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, tome III, chap. VII : Les sorcières, p. 605-677.

Lecouteux, Claude. *Fées, sorcières et loups-garous au moyen âge. Histoire du double*, Paris, éd. Imago, 1992.

Leland, Charles Godfrey. *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition*, Londres, T. Fischer Unwin Paternoster Square, 1892.

- Lethbridge, Thomas C. *Witches : Investigating an Ancient Religion*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- Loeffler-Delachaux, M. *Le symbole des contes de fées*, Paris, L'Arche, 1949.
- Macfarlane, Alan D. J. *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*, New York et Evanston, Harper & Row Publishers, 1971, Chap. 1, 17, 18, 19, et Appendix 2.
- Maier, Eva. *Trente ans avec le diable : une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lemanique (1477-1484)*, Lausanne, Cahiers lausannois d'histoire médiévale, Université de Lausanne, 17 (1996).
- Mair, Lucy. *La sorcellerie*, Paris, Hachette, L'Univers des Connaissances, 1969.
- Maple, Eric. *The Dark World of Witches*, New York, A.S. Barnes & Company, Inc., 1964 [1962].
- Michelet, Jules. *La Sorcière*, Paris, éd. Julliard, Coll. Littérature, 1964.
- Midelfort, H. C. Erik. *Witch-Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford, Stanford University Press, 1972. Chap. 1, 2, 3, 8.
- Moore, R. I. *The Formation of a Persecuting Society : Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, 1987. Trad. fra. de Catherine Malamoud, *La persécution. Sa formation en Europe Xe-XIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Murray, Margaret Alice. *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1962 (1921).
- Murray, Margaret Alice. *The God of the Witches*. Londres, Faber, 1934. *Le dieu des sorcières*, tra. fra. par Thérèse Vincent, Paris, éd. Denoël, Coll. La tour saint Jacques, 1957.
- Murray, Margaret Alice. *The Divine King*, Londres, Faber & Faber Ltd., 1954.
- Palou, Jean. *La sorcellerie*, Paris, P.U.F., 1985 [1957]. (coll. «Que sais-je ?», n°756).
- Parrinder, Geoffrey. *Witchcraft : European and African*, Londres, Faber & Faber, 1970 [1958], Chap. 1, 3, 5, 6, 8.
- Pócs, Éva. *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, FF Communications, vol. CV₁, n° 243, 1989.
- Rivière, Claude. *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1995.
- Rose, Elliot. *A Razor for a Goat. A Discourse of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, Toronto, n.p., 1962.

Russell, Jeffrey Burton. *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1992 [1972].

Russell, Jeffrey Burton. *A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics, and Pagans*, Londres, Thames and Hudson, 1980.

Saint-Jean, Lise. *De l'Hystoire : ou, Le discours très véritable et espouvantable de toutes celles qui ont este bruslez tout vif en la très grande et mémorable chasse aux sorcières : dedans lequel est contenu tout ce qui cy est passé à ce sujet*, Mémoire de M. A. (Anthropologie), Université de Montréal, 1981, 200p.

Sallmann, Jean-Michel. *Les sorcières fiancées de Satan*, Paris, Gallimard, 1987 (Découvertes Gallimard, #57).

Scott, Walter. *Letters on Demonology and Witchcraft Adressed to J.G. Lockhart Esq.*, Londres, John Murray, 1830. Trad. fra. de P. Lebreton, *Sorcellerie et Démonologie*, Paris, Payot, 1973.

Summers, Montague. *The History of Witchcraft and Demonology*, Londres, Kegan Paul, 1993 [1926].

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth Century England*, Londres, Weidenfield et Nicolson, 1971 ; Harmondsworth, Penguin University Books, 1978.

Trevor-Roper, Hugh R. *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1969.

Williamson, Hugh Ross. *The Arrow and the Sword. An Essay in Detection*, Londres, Faber & Faber Ltd., 1947.

V. ARTICLES DE PÉRIODIQUES, OU SPÉCIALISÉS

D'Alverny, Marie-Thérèse. «Survivance de la magie antique», Paul Wilpert, éd., *Miscelanea Mediaevalia, I. Antike und Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediaevistentagungen 1956-1959*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1962, p. 154-178.

Anderson, Robert D. «The history of witchcraft: A review with some psychiatric comments», *American Journal of Psychiatry*, 126 (1970), p. 69-77.

Anglo, Sydney. «Evident authority and authoritative evidence: the *Malleus Maleficarum*», dans Sydney Anglo, éd., *The Damned Art: Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 1-31.

Ankarloo, Bengt. «Magies scandinaves et sorciers du Nord», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 195-213.

Barb, A. A. «The Survival of the Magic Arts», dans Arnaldo Momigliano, éd., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 100-125.

Baroja, Julio Caro. «Witchcraft and Catholic Theology», dans Bengt Ankarloo et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 19-43.

Barstow, Anne Llewellyn. «On Studying Witchcraft as Women's History. A Historiography of the European Witch Persecutions», *The Journal of Feminist Studies*, 4, 2 (1988), p. 7-19.

Baxter, Christopher. «Jean Bodin's *De la Démonomanie des Sorciers* : The logic of persecution», dans Anglo, Sydney, éd., *The Damned Art : Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 76-105.

Besançon, Alain. «Le premier livre de *La Sorcière*», *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 26, 1 (janvier-février 1971), p. 186-204.

Bethencourt, Francisco. «Un univers saturé de magie. L'Europe méridionale», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 159-194.

Biesel, Elisabeth. «Les descriptions du sabbat dans les confessions des inculpés lorrains et trévirois», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 183-197.

Boglionni, Pierre. «Pour l'étude de la religion populaire au moyen âge : le problème des sources», dans *Foi populaire, foi savante, Actes du V^e Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa)*, Paris, éd. du Cerf, 1976, p. 93-148.

Boglionni, Pierre. «La culture populaire au moyen âge : thèmes et problèmes», dans *La culture populaire au Moyen Âge*, Montréal, éd. l'Aurore, 1979, p. 11-37.

Bonney, Françoise. «Autour de Jean Gerson. Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV^e siècle», *Le Moyen Âge*, 77 (1971), p. 85-98.

Bovenschen, Sylvia. «The Contemporary Witch, the Historical Witch, and the Witch Myth», *New German Critique*, 15 (1978), p. 83-119.

Briggs, Robin. «Witchcraft and Popular Mentality in Lorraine, 1580-1630», dans Brian Vickers, éd., *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 337-349.

Brouette, Émile. «La civilisation Chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique», *Satan*, Études Carmélitaine, Desclée de Brouwer, 1948, p. 352-385.

Brown, Peter. «Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages», dans Mary Douglas, éd., *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, p. 17-45.

Burr, George Lincoln. «Introduction» aux *Materials Toward A History of Witchcraft*, Collected by Henry Charles Lea, vol. I, New York / Londres, Thomas Yoseloff, 1957, p. xxi-xliii.

Camerlynck, Eliane. «Féminité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du Moyen Âge : Étude du «Malleus Maleficarum»», *Renaissance and Reformation*, 7 (1983), p. 13-25.

Clark, Stuart. «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft», *Past and Present*, 87 (mai 1980), p. 98-127.

Clark, Stuart. «Le sabbat comme système symbolique : significations stables et instables», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 63-74.

Cohn, Norman. «The Myth of Satan and his Human Servants», dans Mary Douglas, éd., *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, p. 3-16.

Crawford, Jane. «Evidences for Witchcraft in Anglo-Saxon England», *Medium Ævum*, 32, 2 (1963), p. 99-116.

Currie, Elliott P. «The Control of Witchcraft in Renaissance Europe», dans Donald Black et Maureen Mileski, éd., *The Social Organization of Law*, Londres / New York, Academic Press, 1973, p. 344-367.

Delpesch, François. «La «marque» des sorcières : logique (s) de la stigmatisation diabolique», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 327-368.

Dömötör, Tekla. «The Cunning Folk in English and Hungarian Witch Trials», dans Venetia J. Newall, éd., *Folklore Studies in the Twentieth Century. Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society*, D. S. Brewer, Rowman et Littlefield, 1978-80, p. 183-187.

Dupont-Bouchat, Marie-Sylvie. «Le diable apprivoisé, La sorcellerie revisitée, Magie et sorcellerie au XIX^e siècle», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 235-266.

Eliade, Mircea. «Quelques observations sur la sorcellerie européenne», *Occultisme, Sorcellerie et Modes culturelles*, Paris, Gallimard, nrf, 1978, p. 93-124.

- Estes, Leland L. «The Medical Origins of the European Witch Craze : A Hypothesis», *Journal of Social History*, 17 (1983), p. 271-284.
- Evans, Jack L. «Witchcraft, Demonology and Renaissance Psychiatry», *The Medical Journal of Australia*, 2 (juillet, 1966), p. 34-39.
- Febvre, Lucien. «Sorcellerie, Sottise ou Révolution Mentale ?», *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 3 (1948), p. 9-15.
- Fournier, Pierre-François. «Étymologie de sabbat "réunion rituelle de sorcier"», *Bibliothèque de l'École des chartes*, 139 (juillet-décembre 1981), p. 247-249.
- Fuhrmann, Joëlle. «Les origines de la représentation négative du dragon au moyen âge», *Le dragon dans la culture médiévale, Colloque du Mont-Saint-Michel, 31 Octobre – 1er Novembre 1993*, Reineke-Verlag, Greifswald, 1994, p. 37-44.
- Garrett, Clarke. «Women and Witches : Patterns of Analysis», *Signs. Journal of Women in Culture in Society*, 3 (1977), p. 461-470.
- Gautheron-Planel, Marie. «La sorcière et le psychanalyste», *Les cahiers de Fontenay*, E. N. S. Fontenay / St-Cloud, septembre 1978, 2^{ème} édition, janvier 1992, n°11/12, p. 159-186.
- Geertz, Hildred. «An Anthropology of Religion and Magic, I», *The Journal of Interdisciplinary History*, 6, 1 (été 1975), p. 71-89.
- Ginzburg, Carlo. «Présomption sur le sabbat», *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 39 (1984), p. 341-354.
- Ginzburg, Carlo. «The Witches' Sabbat : Popular Cult or Inquisitorial Stereotype ?», dans Steven L. Kaplan, éd., *Understanding Popular Culture : Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin / New York, Monton Publishers, 1984, p. 39-51.
- Ginzburg, Carlo. «Deciphering the Sabbath», dans Bengt Ankarloo, et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 121-137.
- Ginzburg, Carlo. «Les origines du sabbat», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 17-21.
- Guerlac, Henry. «George Lincoln Burr», *Isis*, 35, 100 (Juillet 1944), p. 147-152.
- Guiley, Rosemary Ellen. «Witchcraft as Goddess Worship», dans Carolyne Larrington, éd., *The Feminist Companion to Mythology*, Londres, Pandora Press, 1992, p. 411-424.
- Hammond, Dorothy. «Magic : A Problem in Semantics», *American Anthropologist*, 72, 6 (décembre 1970), p. 1349-1356.
- Harner, Michael J. «The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft», dans

Michael J. Harner, éd., *Hallucinogens and Shamanism*, New York, Oxford University Press, 1973, p. 125-150.

Hastrup, Kirsten. «Iceland : Sorcerers and Paganism», dans Bengt Ankarloo, et Gustav Henningsen éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 383-401.

Heller, Edmund Kurt. «The Story of the Sorcerer's Serpent : A Puzzling Mediaeval Folk Tale», *Speculum*, 15 (1940), p. 338-347.

Henningsen, Gustav. «The Ladies from outside : an Archaic pattern of the Witches' sabbat», dans Bengt Ankarloo, et Gustav Henningsen éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 191-215.

Holmes, Clive. «Popular Culture ? Witches, Magistrates and Divines in Early Modern England», dans L. Kaplan, éd., *Understanding Popular Culture : Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Berlin / New York, Mouton Publishers, 1984, p. 85-111.

Hoppál, Mihály. «Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs», dans Mihály Hoppál, éd., *Shamanism in Eurasia. Part 2, IV. Myth and Language in Culture*, Göttingen, edition herodot, 1984, p. 430-449.

Horsley, Richard A. «Who were the witches ? : The social roles of the accused in the European witch trials», *Journal of Interdisciplinary History*, 9, 4 (printemps 1979), p. 689-715.

Horsley, Richard A. «Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion», *History of Religions*, 19, 1 (1979), p. 71-95.

Hsu, Francis L. K. «A Neglected Aspect of Witchcraft Studies», *Journal of American Folklore*, 73 (1960), p. 35-38.

Jacques-Chaquin, Nicole. «La Sorcière et le Pouvoir – Essai sur les composantes imaginaires et juridiques de la figure de la sorcière», *Les cahiers de Fontenay*, E. N. S. Fontenay / St-Cloud, septembre 1978, 2^{ème} édition, janvier 1992, n°11/12, p. 7-37.

Jacques-Chaquin, Nicole. «Introduction» au *Discours exécration des sorciers* de Henri Boguet, Paris, Le Sycomore, 1980.

James, Edwin O. «Obituaries. Dr. Margaret Murray», *Folklore*, 74 (1963), p. 568-569.

Jones, William R. «Political uses of sorcery in medieval Europe», *The Historian*, 34 (1971-72), p. 670-687.

Kephart, M. J. «Rationalists vs. Romantics among Scholars of Witchcraft», dans Max Marwick, éd., *Witchcraft and Sorcery*, New York, Penguin Books, 1990, p. 326-342.

Kieckhefer, Richard. «Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 17-44.

Klaniczay, Gábor. «Shamanistic Elements in Central European Witchcraft», dans Mihály Hoppál, éd., *Shamanism in Eurasia. Part 2, IV. Myth and Language in Culture*, Göttingen, edition Herodot, 1984, p. 404-422.

Klaniczay, Gábor. «Decline of witches and rise of vampires in 18th century Hapsburg monarchy», *Ethnologica Europea*, 17 (1987), p. 165-180.

Klaniczay, Gábor. «Hungary : The Accusations and the Universe of Popular Magic», dans Bengt Ankarloo, et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 219-255.

Klaniczay, Gábor. «Bûchers tardifs en Europe centrale et orientale», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 215-231.

Larner, Christina. «Witch Beliefs & Witch-hunting in England & Scotland», *History Today*, 31 (février 1981), p. 32-36.

Larner, Christina. «Is all witchcraft really witchcraft?», dans Max Marwick, éd., *Witchcraft and Sorcery*, New York, Penguin Books, 1990, p. 48-53.

Lesourd, Dominique. «Diane et les sorcières. Étude sur les survivances de Diana dans les langues romanes», *Anagrom*, 1 (1972), p. 55-74.

Lesourd, Dominique. «Culture savante et culture populaire dans la mythologie de la sorcellerie», *Anagrom*, 3-4 (1973), p. 63-79.

Lottes, Günther. «Popular Culture and the Early Modern State in 16th Century Germany», dans Steven I. Kaplan, éd., *Understanding Popular Culture : Europe from the Middle to the Nineteenth Century*, Berlin / New York, Mouton Publishers, 1984, p. 147-188.

Macfarlane, Alan D. J. «Murray's Theory : Exposition and Comment», dans Max Marwick, éd., *Witchcraft and Sorcery*, New York, Penguin Books, 1990, p. 233-234.

Macfarlane, Alan D. J. «Definitions of Witchcraft», dans Max Marwick, éd., *Witchcraft and Sorcery*, New York, Penguin Books, 1990, p. 44-47.

Matalene, Carolyn. «Women as Witches», *International Journal of Women's Studies*, 1, 6 (1978), p. 573-587.

McGowan, Margaret M. «Pierre de Lancre's Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Démons : The Sabbat sensationalised», dans Sidney Anglo, éd., *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, Henley and Boston, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 182-201.

Mesnil, Marianne. «Revenants et sorciers : Entre vie et mort. Croyances, rites et récits de Roumanie», *Chanter la Mort. Cahiers de Littératures Orales*, INALCO, 27 (1990), p. 175-194.

Meurger, Michel. «Plantes à illusions : l'interprétation pharmacologique du sabbat», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 369-382.

Midelfort, H. C. Erik. «Were There Really Witches ?», dans Robert. M. Kingdon, éd., *Transition and Revolution : Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History*, Burgess Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 1974, p. 189-233.

Monter, E. William. «French and Italian Witchcraft», *History Today*, 30 (novembre 1980), p. 31-35.

Monter, E. William. «Poursuites précoces. La sorcellerie en Suisse», dans Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 47-58.

Muchembled, Robert. «Satanic Myths and Cultural Reality», dans Bengt Ankarloo, et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 139-160.

Muchembled, Robert. «Magie et sorcellerie d'hier à aujourd'hui», introduction à Robert Muchembled, dir., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1994, p. 7-14.

Murray, Alexander. «Medieval origins of the witch hunts», *The Cambridge Quarterly*, 7, 1 (1976), p. 63-74.

Murray, Margaret Alice. «Organisation of Witches in Great Britain», *Folk-Lore*, 27 (septembre 1917), p. 228-258.

Murray, Margaret Alice. «Child-Sacrifice Among European Witches», *Man*, 18, 34 (avril 1918), p. 60-62.

Murray, Margaret Alice. «Witches and the Number Thirteen», *Folk-Lore*, 31 (septembre 1920), p. 204-209.

Paravy, Pierrette. «Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie de Dauphiné au XV^e siècle», dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École Française de Rome, Palais Farnèse, 1981, p. 119-130.

Paul, Jacques. «La religion populaire au Moyen Âge», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 63 (janvier/juin 1977), p. 79-86.

Pócs, Éva. «Les sabbats et les mythologies indo-européennes», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 23-31.

Purkiss, Diane. «Women's Rewriting of Myth», dans Carolynne Larrington, éd., *The Feminist Companion to Mythology*, Hammersmith, Londres, Pandora Press, 1992, p. 441-457.

Robbins, Rossell Hope. «Introduction» au *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, New York, Crown Publishers, Inc., 1959, p. 1-18.

Robbins, Rossell Hope. «The Imposture of Witchcraft», *Folklore*, 74 (1963), p. 545-562.

Robbins, Rossell Hope. «The Heresy of Witchcraft», *South Atlantic Quarterly*, 65, 4 (1966), p. 532-543.

Robbins, Rossell Hope. «Pandaemonium and the Sadducees», *Thought*, 52, 205 (Juin 1977), p. 167-187.

Russell, Jeffrey Burton. «Medieval Witchcraft and Medieval Heresy», dans Edward A. Tiryakian, éd., *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*, New York, 1974, p. 179-189.

Russell, Jeffrey Burton, et Mark W. Wyndham. «Witchcraft and the demonization of heresy», *Mediaevalia*, 2 (1976), p. 1-21.

Saintyves, P. «Les Origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions aux survivances», *Revue de l'histoire des religions*, 105 (1932), p. 44-70.

Sallmann, Jean-Michel. «Sorcière», dans George Duby, et Michelle Perrot, dir., *Histoire des femmes en Occident*, vol. 3 : XVI^e-XVIII^e siècles (sous la dir. de Natalie Zemon et Arlette Farge), Paris, Plon, 1991, p. 455-467.

Schmitt, Jean-Claude. «Religion populaire et culture folklorique», *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 31 (octobre/septembre 1976), p. 941-953.

Simpson, Jacqueline. «Margaret Murray : Who Believed Her and Why ?», *Folklore*, 105 (1994), p. 89-96.

Soman, Alfred. «La décriminalisation de la sorcellerie en France», *Histoire, Économies et Sociétés*, 4 (1985), p. 179-203.

Soman, Alfred. «Le sabbat des sorciers : preuve juridique», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 85-99.

Swales, J. K., et Hugh V. McLachlan. «Witchcraft and the status of women : a comment», *British Journal of Sociology*, 30, 3 (1979), p. 349-358.

Tedeschi, John. «Inquisitorial Law and the Witch», dans Bengt Ankarloo et Gustav Henningsen, éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 83-118.

Thomas, Keith. «The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft», dans Mary Douglas, éd., *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock Publication, 1970, p. 47-79.

Thomas, Keith. «An Anthropology of Religion and Magic, II», *The Journal of Interdisciplinary History*, 6, 1 (été 1975), p. 91-109.

Thomas, Keith. «The Meaning of the Term 'Witchcraft'», dans Max Marwick, éd., *Witchcraft and Sorcery*, New York, Penguin Books, 1990, p. 41-43.

Thorndike, Lynn. «Some medieval conceptions of magic», *The Monist*, 25 (1915), p. 107-139.

Tucker, Elizabeth. «Antecedents of contemporary witchcraft in the Middle Ages», *Journal of Popular Culture*, 14, 1 (été 1980), p. 70-78.

Vidal, Jacques. «L'arbitraire des juges d'Église en matière de sorcellerie», dans Nicole Jacques-Chaquin et Maxime Préaud, éd., *Le Sabbat des Sorciers*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 75-83.

Ward, John O. «Witchcraft and Sorcery in the later Roman Empire and the early Middle Ages : an anthropological comment», *Prudentia*, 12 (1980), p. 93-108.

Wax, Rosalie et Murray. «The Magical World View», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1, 2 (avril 1962), p. 179-188.

Williams, Mary. «Ninety-Eight Years Young», *Folklore*, 72 (septembre 1961), p. 433-437.

Zguta, Russell. «Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia», *American Historical Review*, 82, 3 (juillet 1977), p. 1187-1207.