



HAL
open science

Magie / Sorcellerie

Julien Bonhomme

► **To cite this version:**

Julien Bonhomme. Magie / Sorcellerie. R. Azria & D. Hervieu-Léger (dir.). Dictionnaire des faits religieux, PUF, p.679-685, 2010. halshs-00801505

HAL Id: halshs-00801505

<https://shs.hal.science/halshs-00801505>

Submitted on 16 Mar 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MAGIE / SORCELLERIE

I. Magie, science et religion

La magie repose sur l'idée que l'être humain peut influencer sur le cours ordinaire des événements par des moyens surnaturels. Réservée à des spécialistes rituels, elle suppose l'acquisition d'un savoir occulte qui requiert souvent une initiation (ainsi l'initiation des *medicine-men* chez les aborigènes d'Australie ou celle des devins-guérisseurs *nganga* en Afrique centrale). Ses fonctions manifestes peuvent être très diverses, qu'il s'agisse d'une action sur le monde ou sur autrui : magies de fertilité ou de chasse, magies d'amour ou de guerre, magie protectrice pour se prémunir d'un danger ou, au contraire, magie maléfique pour nuire à la santé et aux biens d'autrui. Pour désigner cette forme de magie agressive dirigée contre autrui, on parlera alors de « sorcellerie ». La magie représente ainsi le type même du comportement étrange et contre-intuitif que les anthropologues ont cherché à expliquer : c'est pourquoi la question de la rationalité des croyances et des pratiques magiques se situe au centre des débats.

Les études en sciences sociales sur la magie débutent véritablement avec les travaux d'Edward B. Tylor (*Primitive culture*, 1871) et de James G. Frazer (*Le Rameau d'or*, 1^e éd. en 1890). Depuis lors, la magie est communément pensée par opposition à la science et à la religion, chacun des termes se définissant en fonction des deux autres. Dans leur « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1902), Henri Hubert et Marcel Mauss distinguent ainsi la magie de la religion. La religion suppose un culte organisé et s'adresse à une divinité transcendante. Par contraste, la magie désigne « tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé ». Contrairement aux spéculations abstraites de la théologie, elle est orientée vers le concret et implique la manipulation de forces immanentes à la nature (dont le concept mélanésien de « *mana* » constitue le paradigme). Le sort représente l'acte magique par excellence : alors que dans la prière religieuse, l'adresse à la divinité est à elle-même sa propre fin, l'invocation magique constitue un moyen en vue d'une autre fin. On peut pourtant objecter qu'une telle distinction ne se retrouve en fait pas dans toutes les sociétés ni à toutes les époques. Dans l'Europe médiévale par exemple, magie et religion restent indissociables, avant qu'un mouvement de réforme religieuse n'entreprenne à partir du XVI^e siècle de purifier le

christianisme de son ritualisme magique. C'est pourquoi on préférera plutôt parler d'un continuum de représentations et de pratiques magico-religieuses.

Mais c'est surtout par opposition à la science que la magie est pensée. La magie viole le principe de causalité scientifique selon lequel les événements s'enchaînent exclusivement selon des causes naturelles, l'intervention humaine restant inscrite dans les strictes limites de ce déterminisme universel. Elle est donc, par définition, scientifiquement impossible : on ne peut provoquer une maladie par une simple imprécation, ressusciter un mort en récitant une formule ou détourner les balles grâce à une amulette. Cette dénonciation de la magie comme superstition illusoire a servi de cadre d'interprétation à toute une lignée d'anthropologues, de Tylor à Lévy-Bruhl : la magie relèverait d'une mentalité « primitive » ou « prélogique » fondamentalement différente des modes de raisonnement de la science moderne. On peut alors se demander si la magie constitue véritablement une catégorie analytique pertinente qui permette d'isoler une classe spécifique de phénomènes. Un chasseur achuar (Haute-Amazonie) qui adresse un chant à un gibier pour le séduire manifeste par là qu'il est avec lui dans une relation de personne à personne. Un médecin de la Renaissance qui utilise les graines d'aconit en forme de globe oculaire pour guérir des maux d'yeux agit en fonction d'une « théorie des signatures » fondée sur l'analogie entre les choses. Dire que ces comportements relèvent tous deux de la magie, c'est les rapprocher uniquement sur la base de ce qu'ils ne sont pas (des actions scientifiquement fondées), alors même qu'ils ne partagent en réalité pas grand-chose, puisqu'ils supposent des conceptions du monde et des modes d'action très différents. C'est ce qui fait la relative faiblesse du concept de magie : il s'agit d'une catégorie par défaut qui procède nécessairement du point de vue l'observateur (d'où l'emploi, souvent peu précis, du terme « surnaturel »).

Pensée non-scientifique, la magie partage cependant avec la science certains traits communs, comme l'a souligné Robin Horton (« African traditional thought and Western science », 1967) et tout le courant néo-intellectualiste en anthropologie. Il s'agit en effet d'une théorie explicative qui suppose un ordre du monde régi par des forces et des entités cachées sur lesquelles il est possible d'agir. La magie constitue ainsi, selon la formule d'Hubert et Mauss, une « gigantesque variation sur le thème du principe de causalité », dans la mesure où elle en fait une application nettement plus généreuse que la science. Dans *Le Rameau d'or*, Frazer a mis au jour les principes logiques au fondement de cette causalité magique. Celle-ci suppose que « les choses agissent à distance les unes sur les autres par une sympathie secrète ». Cette « magie sympathique » se décline en deux variantes qui sont en réalité fréquemment associées. La « magie imitative » (ou homéopathique) repose sur le principe de

la similitude, selon lequel le semblable appelle le semblable. La magie naturelle de la Renaissance fait un abondant usage de ce principe analogique, comme nous l'avons montré précédemment avec l'exemple de l'aconit. La « magie contagieuse » repose quant à elle sur le principe de la contiguïté, selon lequel des choses ayant été en contact continuent d'agir l'une sur l'autre. De nombreux rites magiques prétendent ainsi agir à distance sur une personne en utilisant une touffe de ses cheveux ou ses rognures d'ongles. La causalité magique repose en définitive sur l'application au monde naturel de lois d'association qui sont en réalité celles de l'esprit. En postulant des rapports entre les choses qui n'existent pas réellement, la magie cherche ainsi à plier le monde à l'esprit humain. Cette expression fantasmagique d'une toute-puissance du désir qui refuse le principe de réalité est typique, selon Sigmund Freud, de la période narcissique de la petite enfance : c'est ce qui l'amène dans *Totem et tabou* (1912) à comparer pensée magique et pensée enfantine. Roman Jakobson a montré de son côté que les principes de la magie constituent en réalité des procédés à l'œuvre dans tout processus symbolique (la magie imitative correspondant à la métaphore, la magie contagieuse, à la métonymie). Claude Lévi-Strauss approfondit cette idée dans *La Pensée sauvage* (1962) : la pensée magique, comme la pensée mythique, confère un sens au monde en tissant des rapports symboliques entre les choses. C'est pourquoi la magie est sans doute plus proche de l'art que de la science : toute mise en ordre possède une valeur esthétique, et cela indépendamment même de sa valeur scientifique.

Le schéma évolutionniste hérité des Lumières selon lequel magie, religion et science se succèderaient dans l'histoire humaine doit ainsi être fortement nuancé. Certes, le progrès scientifique et technique, depuis le XVII^e siècle notamment, a sans doute entraîné un « désenchantement du monde » (selon la formule de Max Weber). Cela se traduit par un déclin de la magie, désormais confinée sous une forme désenchantée aux horoscopes des magazines, aux tours du prestidigitateur ou à la littérature fantastique. La magie ne subsisterait alors plus que comme une « survivance » au sein du folklore rural européen ou dans les sociétés extra-occidentales les plus éloignées des centres de la modernité. Le succès des marabouts africains auprès d'une clientèle européenne (cf. L. Kuczynski, *Les marabouts africains à Paris*, 2002) ou l'engouement au sein des classes moyennes urbaines pour les pratiques magico-religieuses New-Age (cf. T. Luhrmann, *Persuasions of the witch's craft : ritual magic and witchcraft in present-day England*, 1989) montre toutefois que la magie ne saurait être trop rapidement réduite à un résidu étranger à la modernité. Le grand partage entre la raison moderne et la pensée magique est en réalité moins étanche qu'il n'y paraît, y compris parmi les élites savantes (rappelons que le père de la physique moderne, Newton, était fêru

d'alchimie). Tout un courant anthropologique s'est d'ailleurs attaché à souligner la « magie de la modernité » (Meyer & Pels 2003). Dans les sociétés non-occidentales, la magie et la sorcellerie se sont en effet révélées des registres d'interprétation incontournables pour penser les bouleversements coloniaux et postcoloniaux. En Afrique, elles sont intimement associées à l'exercice du pouvoir politique dans le cadre de l'Etat ainsi qu'à la sphère de l'économie capitaliste (Geschiere 1995). La compétition politique, économique et même sportive est souvent pensée comme une lutte occulte entre sorciers : dirigeants dotés de pouvoirs magiques qui leur permettent de contrôler à distance les populations, candidats aux élections qui se font « blinder » par des devins-guérisseurs, entrepreneurs qui s'enrichissent fabuleusement grâce à des « zombies » travaillant à leur profit ou encore gris-gris destinés à faire gagner une équipe de football.

II. L'efficacité de la magie

A dénoncer d'emblée la magie comme erreur scientifique, on s'interdit d'en comprendre les véritables enjeux. Comme l'a souligné Bronislaw Malinowski à partir de son terrain aux îles Trobriand en Mélanésie, la magie se définit en réalité avant tout par son attitude pragmatique : c'est un mode d'action qui tend vers une connaissance pratique du monde. Contre l'approche intellectualiste qui envisage la magie de manière abstraite, il faut donc la replacer dans les situations concrètes où elle prend sens. La magie ne représente pas un mode d'explication qui vaudrait en lui-même et pour lui-même ; elle s'insère au contraire dans une chaîne d'actions plus vaste dont elle constitue l'un des maillons. Si les Trobriandais préfèrent des incantations pour faire pousser leurs jardins, ce rite magique n'est pas séparé de techniques d'essartage ou de bouturage. Nul ne songerait alors à imputer le succès de la culture des ignames à la seule magie des jardins. Actes techniques et rites magiques sont connectés les uns aux autres et orientés vers les mêmes fins. Et c'est seulement leur conjonction qui forme ce que les Tobriandais appellent l'horticulture. Comme le souligne Stanley Tambiah (« The magical power of words », 1968), l'approche proposée par Malinowski ouvre ainsi sur une analyse féconde de la façon dont, dans des contextes singuliers, des actes et des paroles se rapportent au monde pour le modifier.

Quel est alors le rôle des rites magiques au sein de ces registres d'activité pratique ? Selon Malinowski, au-delà de ses finalités manifestes, la magie a pour fonction latente de délivrer l'homme des angoisses suscitées par des actions dont le succès serait trop aléatoire. La magie intervient là où la technique échoue à maîtriser l'aléa : elle est une façon de « ritualiser l'optimisme » en circonscrivant l'incertitude par des règles de conduite bien

établies. C'est pourquoi les pêcheurs trobriandais accomplissent toute une série de rites magiques avant de se lancer dans une expédition en haute mer, alors qu'ils n'en célèbrent aucun lorsqu'ils se contentent de pêcher dans le lagon. Alfred R. Radcliffe-Brown a pourtant objecté qu'en faisant appel à des opérations mystérieuses et des entités surnaturelles, la magie est en réalité plus propre à susciter l'inquiétude qu'à l'apaiser. C'est là tout le paradoxe des rites de contre-sorcellerie : d'un côté, ils peuvent rassurer en donnant les moyens magiques de se protéger des sorciers ; mais de l'autre, ils renforcent la conviction que la sorcellerie est bien une menace omniprésente.

Si la magie ne saurait être réduite à une action compensatrice visant à soulager l'angoisse en situation d'impuissance, il n'en reste pas moins qu'elle permet de susciter et canaliser des émotions en focalisant l'attention sur l'objectif à atteindre, comme l'illustrent bien les magies agressives, les magies d'amour ou de guérison. L'efficacité de la magie tient ainsi, non pas à ce qu'elle changerait l'état du monde, mais à ce qu'elle parvient à changer l'état d'esprit des acteurs eux-mêmes. La magie prétend à une efficacité instrumentale, alors qu'elle a en réalité une « efficacité symbolique » (selon la terminologie en usage depuis Lévi-Strauss) que l'on peut lire dans la logique interne du rite. Celui-ci accorde habituellement un rôle déterminant à la parole. La magie consiste en ce sens à accomplir une action par le langage. Une incantation est un acte illocutoire qui prétend accomplir ce qu'il énonce par le seul fait de l'énoncer. C'est manifeste dans le cas des rites visant à agir sur autrui : une malédiction, qui n'est pas autre chose qu'une imprécation magique, possède une valeur performative. Mais cela est encore vrai dans le cas des magies visant à agir sur le monde. Cette forme d'action est directement inscrite dans la structure énonciative du discours magique. S'attachant à décrire l'action en train de se faire, l'incantation fonctionne en effet sur un mode injonctif saturé de verbes actifs et d'impératifs (du type « sésame, ouvre-toi »). Prosodie distinctive, lexique et syntaxe inhabituels, formules incompréhensibles (du type « abracadabra ») constituent autant d'indices du pouvoir singulier du magicien. Les onomatopées d'un chant chamanique pourront ainsi indiquer la transformation du chamane en esprit-animal. Un riche usage des ressources poétiques du langage donne en outre au discours magique une forte valeur expressive : chez les Kuna du Panama, un chant chamanique pour les accouchements difficiles entrelace ainsi une description des états du corps de la parturiente avec les étapes d'un mythe cosmologique. Intégration complexe d'actes et de paroles, le rite magique repose en définitive sur une intensification de la double dimension instrumentale et expressive que possède toute activité humaine. L'expressivité de la parole magique, mais aussi des gestes et artefacts qui y sont souvent associés (amulettes, philtres d'amour, etc.),

confère en effet à la magie une remarquable puissance d'évocation. En imitant le pouvoir opératoire du geste technique et en mettant en relief la force illocutoire de la parole, le rite magique prétend en outre renfermer en lui-même les principes de son efficacité.

Mais ces actes et paroles magiques ne sont eux-mêmes que les maillons d'une chaîne d'actions plus vaste avec laquelle ils entretiennent une relation fonctionnelle. La magie ne possède en effet une véritable efficacité contextuelle que pour autant qu'elle contribue à modifier la situation dans laquelle elle s'inscrit. Comment la magie des jardins pourrait-elle alors influencer sur l'horticulture ? En réalité, les rites magiques sont moins liés à des situations de forte incertitude qu'à des activités dotées d'enjeux importants. S'il existe aux îles Trobriand une magie pour la culture des ignames et non pour celle des noix de coco, ce n'est pas tant parce que les premières seraient plus difficiles à cultiver, mais bien parce qu'elles sont investies d'une plus grande valeur sociale. Symboliquement associées à la fécondité humaine, les ignames sont au centre de prestations annuelles indispensables aux alliances matrimoniales. La magie des jardins représente ainsi, selon la formule de Malinowski, une « affirmation anticipée de la prospérité et de l'abondance ». En manifestant la valeur éminente de l'horticulture et en lui conférant une dimension esthétique (la magie permet d'avoir un beau jardin), elle agit alors comme une incitation pour que les pratiques horticoles atteignent une forme de perfection. On peut dire en ce sens que les rites magiques « organisent et coordonnent les activités humaines » en alignant les attitudes cognitives et affectives des individus engagés dans ces activités.

Si du point de vue de l'observateur, la magie possède une efficacité symbolique, du point de vue des acteurs, elle est censée avoir une véritable efficacité instrumentale. Le rite n'est certes pas toujours voué à l'échec. Il est en effet souvent associé à des techniques fondées sur des connaissances empiriques éprouvées : dans le cas des cures magiques, une bonne maîtrise de la pharmacopée végétale permet aux guérisseurs des succès avérés. Toutefois, si une danse de pluie peut parfois être suivie d'une averse (surtout lorsqu'elle est accomplie au début de la saison pluvieuse), il arrive à l'inverse que malgré l'exécution des rites appropriés, la récolte d'ignames soit inhabituellement maigre. Comment les acteurs prennent-ils alors en compte les échecs de leurs rites magiques ? On aurait tort de leur prêter en cette matière une crédulité aveugle, comme l'a bien montré Edward E. Evans-Pritchard à propos des Azandé du Soudan qui accordent à leurs oracles une confiance toute relative en fonction des possibilités de manipulation humaine. Contrairement à l'oracle du poison, jugé plus fiable, il s'exerce ainsi un fort scepticisme à l'égard du devin-guérisseur. S'il est notoire que ce dernier cache préalablement sur lui le dard magique qu'il extrait ensuite du corps de

son patient, cette reconnaissance de la simulation ne disqualifie cependant pas tous les guérisseurs, bien au contraire : elle permet d'expliquer les échecs, tout en laissant entrevoir la possibilité d'une réussite authentique. Le scepticisme soutient ainsi la croyance plus qu'il ne la sape. Les spécialistes rituels entretiennent d'ailleurs eux-mêmes une croyance très ambivalente à l'égard de leur propre pratique, comme en témoigne l'expérience de Kamanga, apprenti guérisseur zandé (rapportée par Evans-Pritchard) ou encore celle de Quesalid, apprenti chamane kwakiutl (rapportée par Franz Boas et Lévi-Strauss). Si la réussite d'une entreprise confirmera après coup l'efficacité de la magie, un échec trouvera toujours des justifications ad hoc. Le rite magique a raté, parce qu'il a été mal accompli, que les interdits n'ont pas été respectés ou qu'un sorcier s'en est mêlé. C'est donc encore la magie qui explique l'échec de la magie et qui servira d'ailleurs à y remédier. Une défaillance de l'oracle du poison conduit en effet les Azandé à le consulter une nouvelle fois afin de déterminer les raisons de cette première faillite. Le rite magique n'intègre ainsi la possibilité de son échec que pour mieux s'en protéger en réaffirmant l'efficacité de ses procédures spécifiques. Cette logique récursive est au principe même de l'efficacité prêtée à la magie : elle lui permet de durer, non pas tellement en dépit des erreurs et des échecs, mais bien à travers eux.

III. La sorcellerie comme explication du malheur

Magie et sorcellerie forment un couple indissociable, l'une étant l'envers de l'autre. La sorcellerie est une magie maléfique. A l'inverse, la grande affaire de la magie, c'est de combattre la sorcellerie : le magicien est avant tout un contre-sorcier. Cette proximité induit souvent une forte ambivalence morale. Le magicien ne peut lutter contre les sorciers que parce qu'il est en réalité l'un des leurs. Les Azandé disent d'eux qu'ils sont les « fils de la même mère ». De même, le chamane amérindien ou sibérien peut aussi bien guérir que tuer (cf. N. Whitehead & R. Wright, *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*, 2004). La magie est ainsi une puissance inquiétante qui peut servir à faire le bien comme le mal. En Afrique, il n'est d'ailleurs pas rare que l'on s'adresse à un devin-guérisseur pour nuire à ses ennemis. Et de toute façon, les magies de protection cachent bien souvent des magies d'agression. C'est ce qu'on appelle au Gabon un « retour à l'envoyeur » : outre des aiguilles et de la poudre à fusil, la protection magique incorpore un miroir dont la surface réfléchissante est censée retourner l'agression contre l'agresseur. Le rituel permet ainsi d'exprimer le désir de vengeance du patient, tout en laissant sa prétention d'innocence. Cette ruse se retrouve également dans la contre-sorcellerie

européenne qui consiste, comme l'a montré Jeanne Favret-Saada, à répondre « au mal par le mal ».

A la suite d'Evans-Pritchard, on distingue classiquement deux types de sorcellerie. « *Witchcraft* » désigne une forme de sorcellerie inhérente à la personne, qui repose sur la possession d'une substance logée dans le corps de certains individus et généralement héritée. Cet organe de sorcellerie est appelé « *evu* » chez les Fang du Gabon : sorte de petit crabe caché dans le ventre, il permet au sorcier de sortir de son corps pour aller dévorer nuitamment ses victimes. Un tel imaginaire de la prédation et du cannibalisme est très largement répandu dans le monde. « *Sorcery* » désigne une forme de sorcellerie qui exige l'accomplissement de rites (jeter un mauvais sort). Contrairement à la précédente forme qui peut parfois être inconsciente et involontaire, celle-ci est nécessairement intentionnelle et acquise par initiation. Si cette distinction entre « *witchcraft* » et « *sorcery* » ne se retrouve en réalité pas dans toutes les sociétés, elle permet en tout cas d'attirer l'attention sur la question de la traduction culturelle. Fortement connoté, le terme « sorcellerie » (ou ses équivalents anglais) a d'abord été transposé aux sociétés extra-occidentales par des missionnaires prompts à réinterpréter les conceptions indigènes dans un imaginaire démonologique chrétien. Pour éviter les risques d'ethnocentrisme, il faut donc en faire usage prudent en s'efforçant de rester aussi près que possible des notions vernaculaires.

Comme Evans-Pritchard l'a magistralement montré, la sorcellerie est un mode d'explication du malheur. Elle permet d'expliquer l'infortune en l'attribuant à un individu persécuteur : si je souffre, c'est que quelqu'un me veut du mal. La sorcellerie s'intéresse, non au « comment », mais au « pourquoi » des événements : elle n'est pas le chaînon nécessaire d'une série causale, mais la raison d'une somme de coïncidences malheureuses. Elle permet ainsi de donner un sens au malheur en l'inscrivant dans un rapport à autrui qui échappe à la simple détermination naturelle. Comme le note Peter Geschiere, la sorcellerie accorde « une place centrale aux acteurs humains tout en les soustrayant aux regards » (puisque le sorcier agit incognito). Les motivations supposées du sorcier sont alors la haine et la jalousie. Les affaires de sorcellerie représentent pour cette raison un véritable « indicateur indigène de tension sociale » (selon Max Marwick). Des accusations entre co-épouses exprimeront par exemple les rivalités structurelles au sein d'un foyer polygame. En se focalisant sur les accusations, l'anthropologie fonctionnaliste a ainsi montré le lien entre sorcellerie et organisation sociale. Les positions sociales respectives des protagonistes sont cependant très variables selon les sociétés. En Mélanésie et en Amazonie, l'agression sorcellaire vient généralement de l'extérieur, les accusations recoupant les lignes de conflit entre groupes. En

Afrique subsaharienne, le sorcier est au contraire un « ennemi de l'intérieur » et même souvent un parent. Un proverbe des Douala du Cameroun affirme ainsi : « celui qui t'ensorcelle est toujours l'un des tiens ». Le sorcier incarne en effet l'envers occulte de la solidarité lignagère : il est solitaire, égoïste, incestueux, prêt à sacrifier ses propres parents. La sorcellerie contribue alors à renforcer les normes du groupe en poussant les individus au conformisme afin de se tenir à l'abri des suspicions. Elle constitue en ce sens un mécanisme de contrôle social.

Le finalisme sociologique des travaux fonctionnalistes sur la sorcellerie est pourtant contestable, comme l'a souligné Mary Douglas. S'il existe bien un rapport d'expression entre structure sociale et sorcellerie, cette dernière n'a toutefois pas une fonction sociale univoque, n'ayant pas partout les mêmes effets. En effet, anthropologues et historiens ont décrit tantôt une sorcellerie fonctionnelle contribuant à maintenir la stabilité des sociétés traditionnelles, tantôt au contraire une sorcellerie dysfonctionnelle symptomatique des sociétés en crise. Les bouleversements subis par les sociétés africaines à l'époque coloniale s'accompagneraient ainsi d'une recrudescence de la sorcellerie engendrant l'émergence périodique de mouvements prophétiques qui promettent d'éradiquer les sorciers afin de régénérer la société. En fait, la valeur sociale qu'on peut attribuer à la sorcellerie dépend grandement de ses formes de gestion. Or, celles-ci sont très variables selon les sociétés et les époques. Les Gonja du Ghana, par exemple, opposent une sorcellerie féminine illégitime dans la sphère domestique à une sorcellerie masculine légitime dans la sphère politique des luttes de pouvoir au sein d'une fédération de chefferies. La première est donc punie, contrairement à la seconde. Il faut en outre distinguer les cas où les affaires de sorcellerie ne reposent que sur des ragots privés et ceux où elles donnent lieu à de véritables accusations publiques. Les conséquences sociales des accusations sont également variables : vengeance privée ou sanction collective, confession du sorcier ou contre-accusation, arbitrage (par exemple par ordalie) ou non, rituel de réconciliation ou punition du sorcier (amende, bannissement ou mise à mort). Ainsi chez les Azandé, l'important est d'éviter toute querelle ouverte. La victime supposée d'un sorcier fait une allocution publique déclarant qu'elle connaît le coupable mais qu'elle lui épargnera la honte en ne divulguant pas son nom. Ou bien elle envoie un messenger auprès du sorcier qui répond alors qu'il n'a pas conscience de lui avoir nui. On considère que s'il est sincère, la victime se rétablira bientôt. Le sorcier n'est donc pas sanctionné, la sorcellerie étant moins l'état permanent d'une personne qu'un acte maléfique singulier attribué à un agent. On voit en définitive que la sorcellerie constitue un système de régulation de la conduite humaine.

Le cas de l'Europe représente un bon exemple pour étudier la gestion sociale de la sorcellerie et ses transformations sur la longue durée. Alors que tout au long du Moyen-âge la sorcellerie reste une affaire villageoise, de la fin du XV^e au XVIII^e siècle, les sociétés européennes se livrent à une chasse aux sorcières à une échelle beaucoup plus vaste. Ce « temps des bûchers » est lié à une réinterprétation de la magie et de la sorcellerie paysannes dans le cadre de la démonologie chrétienne. Le *Malleus Maleficarum* (1486), ouvrage qui sert de manuel inquisitorial, décrit ainsi les sorciers, non plus comme de simples voisins malveillants, mais comme les membres d'une secte satanique qui menace l'ensemble de la société. Cette diabolisation de la sorcellerie par les juges et les théologiens tourne autour du thème du « sabbat des sorcières » (dont Carlo Ginzburg a fait l'hypothèse qu'il puisait toutefois également dans le fonds de la culture populaire). Véritable société à l'envers, le sabbat est censé être le théâtre de rites blasphématoires et d'une sexualité féminine transgressive (les accusées étant très majoritairement des femmes). Cette répression intense de la sorcellerie correspond à une période de profondes mutations sociales : bouleversements politiques (tentative de contrôle des communautés locales par un pouvoir plus centralisé) et religieux (Réforme et Contre-réforme). La chasse aux sorcières s'inscrit ainsi dans un vaste mouvement de purification interne de la société : il s'agit de refouler les superstitions populaires, de détruire les hérétiques et de brûler les sorcières. On observe toutefois d'importantes variations régionales dans cette chasse aux sorcières. La Suisse et l'Empire germanique, zone de fracture de la Réforme, constituent la principale aire de persécution. A l'inverse, les condamnations à mort de sorciers ont été plus rares en Angleterre, du fait notamment de l'absence de torture judiciaire en vue d'obtenir des aveux et du scepticisme des magistrats à propos du complot satanique. Comme l'a montré Alan Macfarlane (*Witchcraft in Tudor and Stuart England*, 1970), l'exacerbation des accusations de sorcellerie au début de l'époque moderne y est alors plutôt liée aux mutations socioéconomiques du monde rural (rupture des solidarités villageoises face à la montée de l'individualisme et au capitalisme). On voit en définitive que, loin de n'être que de simples scories de l'imaginaire humain, les histoires de sorcellerie offrent de riches matériaux pour comprendre les dynamiques sociales et la façon dont elles sont vécues par les acteurs eux-mêmes.

JULIEN BONHOMME

Bibliographie : DOUGLAS M. (éd.), *Witchcraft confessions and accusations*, London, Tavistock Publications, 1970. – EVANS-PRITCHARD E.E., *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon press, 1937 ; trad. fr. L. Évrard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972. – FAVRET-SAADA J., *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977. – GESCHIERE P., *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995. – HUBERT H. & MAUSS M., « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1902), repris in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. – LEVI-STRAUSS C., « Le sorcier et sa magie » et « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958. – MALINOWSKI B., *Coral gardens and their magic*, London, G. Allen & Unwin, 1935 ; trad. fr. P. Clinquart, *Les Jardins de corail*, Paris, La Découverte, 2002. – MEYER B. & PELS P. (éds), *Magic and modernity. Interfaces of revelation and concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003. – MUCHEMBLED R. (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe : du Moyen âge à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1994. – TAMBIAH S.J., *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. – THOMAS K., *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in 16th and 17th century England*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1971.

Voir aussi : Anthropologie des religions, Chamanisme, Croyance, Désenchantement, Diables & démons, Divination, Evans-Pritchard, Frazer, Freud, Initiation, Intolérance / tolérance, Mauss, Nature, Raison, Rite, Science, Violence.