



HAL
open science

Les culottes Petit Bateau. Dix ans d'études sur la sorcellerie en France

Jeanne Favret-Saada

► **To cite this version:**

Jeanne Favret-Saada. Les culottes Petit Bateau. Dix ans d'études sur la sorcellerie en France. *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 1987, 3, pp.19-31. halshs-01188438

HAL Id: halshs-01188438

<https://shs.hal.science/halshs-01188438v1>

Submitted on 30 Aug 2015

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.

Les culottes Petit Bateau**Dix ans d'études sur la sorcellerie en France**

Jeanne Favret-Saada (fichier auteur)

Paru dans *Gradhiva*, 1989, no3, pp. 19-31*Impact zéro*

Ayant consulté tous les ouvrages disponibles parus depuis la publication de *Les Mots, la mort, les sorts* (1977), j'ai été frappée de ce que l'impact de mon travail ait été à peu près nul sur la littérature spécialisée. Bien qu'on me cite parfois - ce n'est d'ailleurs pas si fréquent, même dans les travaux académiques - aucun auteur n'a tiré le moindre profit des questions de méthode que j'ai soulevées : ni quant à l'abord de la sorcellerie sur le terrain, ni quant au fait d'écrire une ethnographie des sorts ; aucun, non plus, n'a pris la peine de les critiquer.

Personne n'a fait état de ce que j'aurais apporté des informations d'un genre nouveau sur ce qui se passe entre les différents partenaires d'une crise de sorcellerie ; et donc, pas plus sur le fait que, si je les ai apportées, c'est pour m'être mise dans une position nouvelle sur le terrain en participant aux crises sorcellaires, et pour en avoir tiré des conséquences méthodologiques précises. Car mes notes de terrain ne sont pas les mêmes que celles de mes prédécesseurs - il suffit à cet égard de lire *Corps pour corps*. Et l'élaboration de mes matériaux n'est pas non plus la même - il suffit, là aussi, de lire *Les Mots, la mort, les sorts*.

Personne ne semble considérer que ces informations d'un genre nouveau manquaient à ce qu'on croyait savoir de la sorcellerie, puisqu'aucun ethnologue n'a, depuis dix ans, cherché à en recueillir. Personne ne semble considérer que ces informations d'un genre nouveau mettent les anciennes en perspective et en montrent les limites - puisque celles-ci sont tout ce qu'on peut obtenir tant qu'on se tient à distance du phénomène sorcellaire. Après 1977 comme avant, les livres sur la sorcellerie sont fondés sur le même type d'informations, recueillies avec la même absence de réflexion sur la relation de l'enquêteur avec les enquêtés et avec la

sorcellerie rurale elle-même. De ce fait, les supposés informateurs indigènes continuent à répéter les mêmes histoires, tandis que les ethnographes continuent à se dispenser d'assister (car cela voudrait dire participer) au moindre événement sorcellaire.

Aussi, même dans les textes les plus récents, les faits de sorcellerie rapportés par les auteurs sont-ils toujours aussi pauvres : un article de deux pages suffit en général à dire le peu qu'il y a à en dire. S'il s'agit d'un livre, il faut masquer l'insuffisance de la collecte - encore et toujours les mêmes récits convenus - en rembourrant le texte avec des éléments provenant de sources livresques : des faits sorcellaires ou des récits convenus des siècles derniers - pas même nécessairement régionaux et parfois, pas même nationaux - des évocations littéraires de la sorcellerie par George Sand, Michelet, La Varende ou Barbey d'Aurevilly. Même les auteurs qui disent m'avoir lue ne semblent pas avoir retiré de leur lecture la moindre conscience de la complexité de la pensée et des pratiques sorcellaires actuelles.

En 1971, un petit groupe de psychiatres du centre hospitalier universitaire de Limoges avait consacré quelques travaux - une thèse et trois articles - à défendre l'idée générale que la sorcellerie, loin de constituer un délire, un phénomène pathologique, pourrait soigner ceux qui ont recours. Depuis, leurs travaux sont cités, mais aucun psychiatre ne s'est risqué à avancer des hypothèses sur le genre de thérapie dont il pourrait bien s'agir. Dans *Les Mots, la mort, les sorts*, j'avais abordé le problème à plusieurs reprises, sans avoir alors les moyens de le résoudre. Le moins qu'on puisse dire est que les publications récentes sur la sorcellerie ne m'y ont pas aidée : aucun auteur n'envisage la possibilité que la sorcellerie puisse constituer une thérapie d'un genre particulier. Comment s'en étonner, puisque ces publications traitent la sorcellerie comme un résidu en lui-même insensé, un contresens historique spécialement fascinant : au mieux, comme un ensemble de récits dont il est urgent d'identifier la place dans la littérature orale ?

On continue donc en 1987 à écrire exactement les mêmes livres qu'en 1977 ou 1957, des livres composés selon les mêmes modèles - trois en tout. Cette imperméabilité aux innovations, cette réitération imperturbable des mêmes textes, avec les mêmes chapitres, contenant les mêmes faits, recueillis de la même façon, cela s'appelle un fait sociologique : il faudrait se demander sérieusement - ce pourrait être le

sujet d'un mémoire ou d'une thèse - pourquoi cette littérature sur la sorcellerie, qu'elle soit ou non scientifique, est à ce point inusable : exactement autant que les culottes Petit Bateau de mon enfance !

Dans cette revue de la littérature récente sur la sorcellerie, je vais laisser de côté les articles : il suffit de consulter les abstracts publiés par les cahiers d'Ethnologie du *Bulletin signalétique* du CNRS pour vérifier qu'ils sont effectivement brefs et redondants. Je parlerai des livres récents, en me donnant la liberté d'en évoquer parfois de plus anciens qui ont marqué le domaine, il y a vingt ou quarante ans.

Les livres référentiels sur la sorcellerie

Pour classer cette littérature, je partirai de l'opposition utilisée par Philippe Lejeune, entre textes fictionnels et référentiels :

1. Je ne traiterai pas aujourd'hui des livres qui s'affichent comme fictionnels, qui signalent d'emblée ne pas rapporter des faits réels (par exemple la poésie à thèmes fantastiques ou le récit fantastique), puisque l'ethnologie et donc mon propre travail s'appuient sur des faits empiriques. Mais je me demanderai pourquoi tant de récits de fiction ayant pour thème la sorcellerie sont écrits par des collecteurs de traditions populaires.

2. Mon objet, ce sont les livres présentant des faits dont il est affirmé qu'ils ne sont pas fictifs : le critère de ma classification n'est donc pas la réalité ou non des faits évoqués dans ces ouvrages, mais l'affirmation que ces faits sont ou non réels.

Parmi ces ouvrages s'affichant comme référentiels, je vais partir de ceux qui ne sont pas produits par des chercheurs professionnels, et les comparer aux travaux académiques. Pour deux raisons :

a) il n'y a pas lieu d'ignorer l'existence des travaux non universitaires, qui constituent la majorité des publications sur la sorcellerie ; et

b) ces deux catégories d'ouvrages diffèrent, bien sûr, mais pas autant qu'on pourrait le penser, ni quant à la méthode, ni quant à l'idéologie.

Le signe le plus visible du caractère non académique d'un livre sur la sorcellerie est souvent qu'une image fantastique orne la couverture : il suffit, à cet égard, de comparer celle, accrocheuse du *Diable aux champs* de Jean-Louis Boncœur, publié chez Fayard (1983) - une chouette crucifiée sur la porte d'une grange, devant laquelle se tient un inquiétant paysan berrichon (l'auteur lui-même) courbé sur son bâton - avec celle, austère, des *Figures de la sorcellerie languedocienne* de Jean-Pierre Piniès (1983), publié par les Editions du CNRS - la couverture ne porte que des noms d'institutions scientifiques, le nom de l'auteur et le titre du livre, encadrés d'un simple trait bleu.

Les ouvrages s'affichant comme référentiels et produits par des non professionnels peuvent, à leur tour, se diviser en deux catégories :

- les compilations régionales ;
- et les « histoires vécues » que l'auteur déclare tenir des intéressés eux-mêmes (ou les écrits des « amis des traditions populaires » évoquant des « faits vrais »).

Les compilations régionales

Portant sur la sorcellerie des siècles passés, elles tentent de rassembler toutes les connaissances accumulées par les historiens et les érudits locaux. Ces compilateurs se situent eux-mêmes dans la catégorie des « amateurs de curiosités » plutôt que dans celle des dépouilleurs d'archives (car ils avouent sans honte travailler de seconde main), voire dans celle des historiens professionnels. Même s'ils connaissent parfois les travaux de Muchembled (1978) ou, plus anciens, de Mandrou, ils ignorent aussi bien les nouvelles façons de « faire de l'histoire » que les changements considérables introduits depuis quinze ans dans l'histoire des persécutions de sorcellerie par des chercheurs étrangers comme Norman Cohn ou Christina Larner.

Je prendrai trois exemples de ces histoires régionales de la sorcellerie :

- Charpentier, *La Sorcellerie en pays basque* ;
- Leutrat, *La Sorcellerie lyonnaise* ;

- Le Tenneur, *Magie, Sorcellerie et Fantastique en Normandie des premiers hommes à nos jours*.

La Sorcellerie en pays basque, de Charpentier (1977), est une présentation romancée de la sorcellerie locale aux XVI^e et XVII^e siècles, c'est-à-dire une histoire de ce qui était alors désigné comme sorcellerie par l'Église et par la Justice. La matière historique proprement dite est encadrée :

a) par un avant-propos, dont voici la première phrase : « Depuis les temps les plus reculés de l'histoire du monde, la croyance aux phénomènes supra-terrestres et aux pouvoirs magiques de certains êtres privilégiés est ancrée dans l'esprit des hommes », et

b) par un dernier chapitre de deux pages, intitulé « De nos jours », qui conclut à la pérennité de la sorcellerie basque sur la foi d'un épisode datant de 1942, et tiré du livre de Julio Caro Baroja, *Les Sorcières et leur monde* (1972).

Dans *La Sorcellerie lyonnaise* (1977), Leutrat entend par sorcellerie toute pratique ésotérique étrangère aux cultes organisés (la sorcellerie étant, plus précisément « une héritière des religions du salut vaincues par le christianisme ») ; et il entend par « sorcier », tout homme pourvu de pouvoirs « paranormaux » ou « psychiques ». *La Sorcellerie lyonnaise* est une histoire ésotérique de la région, qui traite dans une même classe de faits ceux qui sont ordinairement désignés comme sorcellaires par l'Église, par la Justice, ou par l'ethnologie ; et ceux qui sont désignés comme « paranormaux » par les occultistes. De mettre ainsi bout à bout des faits anciens (la sorcellerie historique, que l'auteur fait débiter au tout début du christianisme) et plus récents (les générations successives d'occultistes et de visionnaires du Lyonnais) lui permet de conclure à la permanence de la sorcellerie lyonnaise. Les cinq dernières pages sont occupées par une chronologie qu'il suffit de parcourir pour en être convaincu, à la condition toutefois d'admettre que tous les faits évoqués forment un ensemble :

« XV^e siècle, 1603, Pierre Thyraeus dit par où les démons entrent dans le corps et en sortent ; 1608, un paysan qui a trouvé le moyen de faire fondre la glace sur la Saône est accusé de sorcellerie ; 1612, Denis Zacharie,

alchimiste lyonnais, publie *l'Opuscule très excellent de la vraie philosophie des métaux*. Disparition de la pierre de Saint-Pothin à Ainey. ».

Et ainsi de suite.

Dernier livre, *Le Tenneur, Magie, sorcellerie et fantastique en Normandie des premiers hommes à nos jours* (1979). La jaquette signale, comme il se doit :

« De tous temps, l'insolite sous toutes ses formes a suscité la curiosité et l'effroi des hommes, et ils ont tenté de l'expliquer par l'intervention de puissances surnaturelles hostiles... A aucune époque, la Normandie ne fut en reste dans le domaine du merveilleux ».

L'auteur, journaliste dans une petite feuille de la Manche, *Le Publicateur Libre*, a passé sa vie à compiler tout ce qui se rapportait à la sorcellerie locale, entendue dans son sens le plus large, l'insolite. Sur la base d'un dépouillement d'études d'histoire et de folklore ainsi que de la presse, il a constitué une interminable chronique de la Normandie fantastique, de la préhistoire à 1976 - qui entasse, sans autre ordre que chronologique, les faits les plus hétéroclites : sorcellerie, hantises, apparitions, bruits provoqués par les esprits, chutes de pierres, déplacements d'objets, visions...

Le projet qui sous-tend ces compilations est donc de totaliser le savoir disponible relatif à la « sorcellerie » locale (quelle qu'en soit la définition donnée par l'auteur). Ce phénomène est toujours présenté comme s'il était constitutif de la nature humaine, et donc comme transculturel et transhistorique.

Même travers chez les historiens professionnels...

Jamais il ne viendrait à l'idée d'un historien professionnel contemporain de produire une compilation, une accumulation de faits classés chronologiquement : faire de l'histoire, c'est constituer ces faits en séries dotées d'un sens. Mais qu'on prenne, par exemple, *La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles* de Jean Delumeau (1978). Aucune des trois compilations dont j'ai parlé ne soutient bien sûr la moindre comparaison avec ce gros livre. Pourtant, à sa façon, le professeur au Collège de France traite, lui aussi, la sorcellerie comme un phénomène transculturel et transhistorique. D'une part, sans en

avancer la moindre justification, il met constamment dans le même sac des faits sorcellaires portant sur des époques ou sur des régions dissemblables. D'autre part, il ne cesse de mélanger, de traiter ensemble comme une seule et même catégorie, tout ce que l'Église du temps (et Delumeau lui-même, sans doute) appelait « superstition ». Sans doute, sa définition de la sorcellerie n'est-elle pas aussi vague que celles de Leutrat ou de Le Tenneur, mais le moins qu'on puisse dire est qu'elle manque de rigueur : rien ne vient discriminer ce qui est et ce qui n'est pas sorcellerie, ou comment la « sorcellerie » prend place dans un ensemble symbolique qui comporterait tels éléments discrets et nettement définis.

Eugen Weber procède d'ailleurs de la même manière dans *La Fin des terroirs, La Modernisation de la France rurale, 1870-1914* (1983). Muchembled aussi, dans *Culture populaire et culture des élites* (1983). Bref, un bon nombre d'historiens professionnels, y compris les meilleurs, au lieu de mettre en évidence la variabilité de la sorcellerie rurale française dans le temps et dans l'espace, font exactement le contraire : au lieu de l'isoler comme une formation culturelle particulière parmi d'autres formations culturelles, ils la noient dans un ensemble indéfini de « superstitions », que le terme soit ou non inscrit dans le texte.

Pourquoi cette immuabilité de la sorcellerie ? Pour trois raisons, ce me semble.

1. Quand les historiens contemporains ont voulu se représenter les mentalités populaires ou paysannes des siècles passés, ils ont été naturellement conduits à puiser dans l'énorme corpus de croyances et de traditions populaires rassemblé par les folkloristes du XIXe siècle, et à le projeter sur les périodes qu'ils étudiaient. Parce que certains éléments signalés au XIXe siècle figuraient dans des documents du XIVE ou du XVIIIe siècle, ils ont, sans précaution, conclu de l'identité partielle à l'identité structurale des mentalités.

2. Une erreur de méthode très commune en histoire, et souvent relevée par des auteurs comme Michel de Certeau, consiste à lire les textes de folkloristes comme s'ils livraient les faits empiriques eux-mêmes, la vie rurale en direct, sans médiation. Les historiens méconnaissent qu'un ouvrage de folklore du XIXe siècle (comme d'ailleurs un livre d'ethnographie du XXe ou une archive judiciaire du XVIe siècle) est d'abord un

document historique produit dans un moment particulier, par des groupes particuliers, selon un modèle particulier.

3. Quoi qu'ils en aient, les historiens ne peuvent pas s'empêcher de se situer eux-mêmes par rapport à leur objet d'étude, de marquer leur distance culturelle, leur jugement de savants du XXe siècle sur une paysannerie à leurs yeux rétrograde. Pas plus que les autres chercheurs en sciences humaines, ils n'ont réellement les moyens de s'extraire des ornières du sens commun.

Il suffit, à cet égard, de considérer la notion de « magisme » - ou mentalité magique - dans l'œuvre de Jean Delumeau (mais on pourrait aussi bien prendre le cas d'Eugen Weber, ou de tant d'autres). Elle ressemble comme une sœur jumelle à celle de « pensée pré-logique » chez Lévy-Bruhl, et elle tient exactement le même emploi, qui est de servir à tout. Ainsi, dans *La Peur en Occident*, Delumeau déclare que le « magisme » est caractéristique de la mentalité paysanne du XVe au XVIIIe siècle. Soit ! Mais on peut lire dans d'autres ouvrages du même auteur que le « magisme » caractérise aujourd'hui toute population qui ne partage pas le christianisme éclairé de Jean Delumeau.

... et chez les ethnologues professionnels

En ethnologie, les meilleurs auteurs ne sont pas à l'abri de dérapages méthodologiques du même genre. Qu'on prenne, par exemple, la préface que Lévi-Strauss écrivit en 1958 pour présenter l'ouvrage de Marcelle Bouteiller, *Sorciers et Jeteurs de sorts*. Il s'agit certainement là d'un texte écrit par courtoisie pour l'auteur ou pour l'éditeur, d'un texte de circonstance, qui n'a pas pesé dans l'œuvre de Lévi-Strauss comme, par exemple, son "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss". Mais quiconque s'intéresse à la sorcellerie rurale française et à la quasi-impossibilité de se dégager des lieux communs pour en parler, doit lire ces six petites pages : aucun poncif ne nous est épargné. Lévi-Strauss affirme que la sorcellerie rurale d'Europe est un bloc inaltérable de pensées et de pratiques tirées d'un fonds immémorial et qu'elle est « pourvue d'une faible plasticité ». Alors que tout change, note-t-il, dans les civilisations, dans les techniques, dans les rapports sociaux, seule la sorcellerie reste immuable.

« Depuis des siècles et sans doute des millénaires {...} les mêmes croyances et les mêmes techniques se perpétuent et se reproduisent, souvent dans le plus petit détail. La sorcellerie étant stérile et non susceptible de progrès, {... ses fidèles} continuent aujourd'hui à penser comme on a toujours pensé”.

Si donc il faut étudier la sorcellerie rurale française c'est, dit-il, parce qu'elle nous permet de saisir « des modalités permanentes de l'esprit humain » (il ne prend pas le risque de préciser lesquelles).

J'aurais d'ailleurs aussi bien pu prendre comme exemple l'ouvrage préfacé par Lévi-Strauss. ces *Sorciers et Jeteurs de sorts*, de Bouteiller (1958), qui est considéré comme un classique de l'ethnologie de la sorcellerie rurale française. Ce livre développe, lui aussi, mais sur 224 pages, le travers méthodologique dénoncé plus haut : il traite les sorcelleries de plusieurs époques et de plusieurs régions françaises comme un même lot de faits empiriques interchangeables. Un même paragraphe (mettons, sur les techniques d'attaque sorcellaire) comporte par exemple des faits berrichons contemporains, des faits des XVI^e et XIX^e siècles, auxquels s'ajoutent, pour faire bonne mesure, des faits normands de 1940.

Les histoires vécues

Venons-en à la deuxième catégorie d'ouvrages référentiels non académiques : les « histoires vécues », que l'auteur dit tenir directement des intéressés et qu'il met en scène en utilisant les procédés du récit réaliste, destinés à créer un effet de vérité: ou encore les écrits des « amis des traditions populaires » évoquant des « faits vrais ».

Je prendrai un exemple récent d'« histoire vécue ». le livre de Louis Costel, *Un cas d'envoûtement* (1979). Selon la quatrième de couverture, Costel est un prêtre du Cotentin. La page de garde indique qu'il a déjà publié neuf livres, imprimés chez des éditeurs locaux. Certains semblent relever de l'histoire romancée de la sorcellerie locale (*Car ils croyaient brûler le Diable en Normandie, Les Derniers sorciers du Mont-Etenclin*), ou du folklore (*Hier, mon pays*).

Dans l'avant-propos, Costel affirme, bien sûr, que « la croyance aux méfaits de la sorcellerie » est « vieille comme le monde » ; et puisqu'il est prêtre, il ajoute qu'il tient cette croyance pour « un parasite, une inversion et une contrefaçon de la religion, surtout lorsque celle-ci ne suffit plus à apaiser les craintes ». Il rapporte qu'après la publication de *Car ils croyaient brûler le Diable en Normandie*, il a donné dans le Cotentin plusieurs conférences sur “La sorcellerie au XIIIe siècle: mal social ? mal religieux ?”. A la suite de quoi, et bien qu'il n'occupe pas la fonction d'exorciste diocésain, il aurait reçu de nombreuses visites de « pauvres gens » qui craignaient « les mauvais coups de l'ensorceleur. Et c'est pour eux d'abord que j'ai écrit *Un cas d'envoûtement* ; je n'ai pas eu à l'imaginer, même s'il m'a fallu, par pudeur et respect des personnes, brouiller les pistes “.

Un livre écrit par un prêtre (donc, par un homme présumé honnête), un livre qui s'intitule *Un cas* (et non, par exemple, “Une histoire”) *d'envoûtement*, un livre dont l'auteur déclare qu'il n'a pas eu à l'imaginer - c'est donc nécessairement une histoire vraie : le lecteur se dit que Costel aura effectivement rencontré une famille paysanne qui lui aura vraiment rapporté un « cas » très proche de celui qui est narré, dont l'auteur aura modifié les noms propres et quelques détails secondaires. Si j'avais le temps de développer une analyse détaillée *d'Un cas d'envoûtement*, je pourrais cependant démontrer qu'elle ne cadre pas avec ce que je sais de la sorcellerie, en particulier dans le Coutançais, où les faits sont supposés se passer. Il me paraît improbable qu'il s'agisse d'une histoire « vraie », car la ligne générale du récit et de nombreux épisodes sont franchement impossibles. Je m'en tiendrai à quelques remarques concernant le scénario.

C'est l'histoire d'une famille paysanne typique du Coutançais. Un couple d'exploitants, Paul et Denise Pirotte, la quarantaine ; leurs deux enfants, Arlette, une adolescente, et Maxime, un nouveau-né ; la mère du fermier, Mathilde Pirotte, une veuve qui vient chaque jour aider son fils et qui jalouse sa belle-fille. Cette famille typique mène péniblement sa petite exploitation à travers des difficultés ordinaires (la sécheresse de 1976, l'endettement...). Survient une gitane qui maudit la famille Pirotte parce que Denise, l'épouse a refusé de lui acheter des mouchoirs et que Mathilde, la mère, l'a jetée dehors. Plus tard, lors de la communion solennelle d'Arlette, Mathilde

décide de ne pas inviter Germaine, l'ancienne amoureuse de son fils Paul, laquelle est aussi la cousine germaine de sa bru. La cousine exclue envoie néanmoins un cadeau à la communiant, une statuette fluorescente de la Vierge.

La gamine range la statuette près du berceau de son frère nouveau-né, qui meurt de façon étrange. A partir de ce moment-là, les malheurs se précipitent à la ferme. Après plusieurs épisodes où interviennent des guérisseurs et désorceleurs inefficaces, un trio rationaliste composé du médecin, du curé de campagne et d'un exorciste diocésain compatissant, sauve la famille sans heurter leur croyance dans les sorts. Tout rentre dans l'ordre mais - c'est la chute du récit - l'exorciste, qui s'était fait remettre la statuette par Paul Pirotte, meurt subitement.

Il est facile de voir que cette histoire illustre simplement l'idée qu'un prêtre ou un catholique éclairés voudraient donner de la sorcellerie : tous les poncifs accolés à cette position de parole sont présents dans le scénario. S'il y a des éléments de réalité dans le récit, c'est seulement dans la description de la vie quotidienne des exploitations normandes, et non dans le récit de ce « cas », qui est une fiction inventée par un défenseur - ecclésiastique ou non - des Lumières. Jamais des paysans ayant eu affaire aux sorts ne pourraient déclarer que la médecine et l'Église conjuguées sont plus fortes qu'un sorcier. Quelques remarques sur les silences de l'auteur : il nous dit dans l'avant-propos ce qui lui a permis (selon lui) d'entendre des ensorcelés en général lui raconter leur « cas » (sa tournée de conférences), mais non comment il aurait noué une relation avec ces ensorcelés particuliers que sont les Pirotte. Il est, de plus, obstinément muet sur la place qu'il aurait tenue dans la crise que les Pirotte sont supposés avoir vécue : or, selon mon expérience, si des ensorcelés lui avaient raconté leur histoire, ils lui auraient inévitablement demandé de les sortir d'affaire. Enfin, le supposé abbé Costel ne précise pas quel traitement il a fait subir à l'histoire que les Pirotte lui auraient racontée. Je serais étonnée, par exemple, que ses informateurs aient pu parler d'un « annonciateur » car ce terme est de mon invention : je l'ai introduit, dans *Les Mots, la mort, les sorts* pour désigner un personnage nécessaire dans toute crise de sorcellerie, celui du tiers qui annonce leur état aux ensorcelés. Bien sûr, une partie de l'action d'*Un cas d'envoûtement* se situe après février 1977. date de la publication de mon livre ; bien sûr, dans le récit de l'abbé Costel, le terme est prononcé par l'exorciste diocésain,

personnage éclairé et qui, certainement, avait lu mon livre dès sa parution. Tout de même !

On retiendra ceci du livre de Costel : certains ouvrages référentiels non académiques, qui se présentent comme des « cas », des histoires vraies que l'auteur dit tenir directement des intéressés, sont de toute évidence des fictions que l'auteur accrédite par divers moyens. Certains éléments du contrat de lecture, et les procédés narratifs et stylistiques du récit réaliste.

L'OEil du sorcier, d'Alfonsi et Pesnot, un best-seller paru en 1973, a eu un impact décisif sur le genre de l'histoire vécue de sorcellerie. Voici ce que nous propose son contrat de lecture. L'ouvrage, paru dans la collection « Vécu » porte un sous-titre : « Une histoire d'envoûtement aujourd'hui en France ». L'avertissement :

« Ce livre est vrai. Donc, il dérange. Nos personnages sont trop évidemment réels pour que nous ne les ayons pas masqués. La nature du sujet, la peur qui cerne l'horizon de la sorcellerie, nous a contraint à maquiller certains détails ainsi que des noms de personnes et des lieux ».

Selon un informateur du Berry, les auteurs auraient inventé l'histoire sur la base, très mince, d'un mémoire de dix pages remis par le héros à l'un d'eux, l'autre n'ayant même pas été sur le terrain (si l'on peut employer ce terme pour une présence de quelques jours en Berry). Le “journal” de l'ensorcelé qui nous est présenté est donc une fiction presque pure, imaginée par des journalistes en vogue, bien décidés à jouer sur l'imaginaire du public, comme le montre la quatrième de couverture:

« Le Dr Lavaronnière est vétérinaire, C'est un scientifique. Il n'est pas fou. Et pourtant il affirme : les sorciers existent ».

Un ethnologue amateur tenté par la rigueur des professionnels

La plupart des chercheurs amateurs essaient pourtant de se conformer aux canons de la recherche professionnelle. Ainsi, Robert Jalby, *Sorcellerie et Médecine populaire en Languedoc* (1974). Si je me fonde sur ses références générales (le Dr Aubin, le Dr

Baruk), il doit s'agir d'un médecin. Bien sûr, dès le début de son introduction, il affirme :

« La mentalité magique, que l'on retrouve à l'aube de l'histoire humaine, n'a pas été exclusivement l'apanage de l'homme préhistorique. Elle n'est pas davantage le propre des peuples qui sont restés à un degré de civilisation considéré comme primitif. Elle apparaît en tous les lieux et dans tous les temps, profondément ancrée dans la personnalité humaine... ».

Grâce à quoi son analyse de ce qu'il appelle « la sorcellerie rustique » du Languedoc va constituer en un montage de faits d'époques diverses, considérées comme équivalentes. D'autre part, il n'éprouve pas le besoin de donner des précisions sur ses sources orales ni sur la façon dont il a travaillé sur le terrain, combien de temps, avec qui, dans quelle relation, etc., mais c'est seulement parce qu'à cette époque-là, aucun chercheur professionnel ne le faisait : l'étude réputée de Roure sur *La Sorcellerie en Roussillon* (1964-965), par exemple, n'est guère plus bavarde sur la question. On trouve pourtant dans le livre de Jalby, comme dans tous les textes d'ethnologie française écrits par des professionnels, la liste complète des sources, livresques et surtout orales, dans des indications du genre : « note de J. Castagnet » ; « communication de Maria Fabre Le Garric » ; « recueilli à Saint-Michel-de-Léon (Tarn) ». Ces indications signalent que Jalby n'a pas inventé les faits et elles permettent idéalement à tout lecteur soupçonneux d'aller vérifier ses informations sur place.

Retour à l'abbé Costel

Pour en revenir au cas de Costel, son entreprise est typiquement celle d'un amateur. Il n'existe pas jusqu'ici de chercheur professionnel français qui ait pris le risque de présenter comme vraie une fiction relative à la sorcellerie rurale. J'y vois deux raisons :

I. L'incassable paradigme de recherche construit il y a quarante ans par Van Gennep pour l'ethnologie française domine encore la pratique scientifique, et il exclut le récit de cas : tout au plus s'agissant de la sorcellerie, admet-il quelques historiettes

rapportées par les informateurs, qui doivent être notées comme des fragments de littérature orale.

2. L'éthique scientifique, qui interdit absolument d'inventer les faits, informe réellement le comportement des chercheurs. Dans l'ensemble de la littérature anthropologique mondiale, on ne peut d'ailleurs aligner que deux ou trois cas de ce genre, le plus certain étant celui de Castaneda.

Les pièges de la télévision

Les seuls cas français venus à ma connaissance d'un chercheur professionnel qui présente comme réels des faits fictifs concernent les émissions de télévision : il arrive qu'un chercheur s'imagine pouvoir toucher un public plus large en participant à une émission de télévision, surtout si elle est réalisée par une star. Presque inévitablement, il se retrouve en porte-à-faux entre ses informateurs et la machine télévisuelle, qui exclut l'interview prise sur le vif. Aussi les informateurs sont-ils finalement contraints de participer à une mise en scène préparée d'avance dans le plus petit détail, ils doivent dire et montrer ce qui convient au projet du réalisateur. Celui-ci connaît bien la naïveté du chercheur, un téléspectateur ordinaire qui avale les documentaires sans se demander comment ils ont été fabriqués. Le réalisateur a la partie facile dès qu'il peut jouer sur le désir de notoriété du chercheur et/ou sur son désir de communiquer: on peut alors en abuser de toutes les façons possibles, et il en tire souvent peu de profit, qu'il s'agisse d'argent ou de notoriété.

On demande au chercheur de brancher la machine télévisuelle sur la France profonde, mais comme celle-ci ne se plie pas spontanément aux contraintes de la production, c'est parfois le chercheur qui est amené à jouer le rôle de l'indigène dans la mise en scène (il apparaît sur l'écran à la place d'un guérisseur réticent, timide, ou peu photogénique, ou à la place d'un malade). Pour le réalisateur, peu importe qui apparaît sur l'image. L'essentiel est d'attester le caractère référentiel de l'émission, c'est-à-dire d'inscrire dans le contrat de lecture télévisuelle un ouvrage universitaire et un nom d'auteur auquel est accolé un titre académique : c'est cela qu'il achète au chercheur - d'ailleurs à un prix médiocre.

Comme cet engrenage n'est pas absolument certain (il existe deux ou trois réalisateurs marginaux avec qui les choses pourraient se passer autrement, bien que je ne les aie jamais vus avoir l'argent et le temps nécessaires pour une réalisation d'ethnologie française digne de ce nom), comme les chercheurs veulent être connus et faire connaître ce qu'ils ont trouvé, comme ils sont incapables de soutenir des rapports de force avec les institutions télévisuelles, ils se laissent presque toujours piéger. Notons pourtant qu'ils retirent de l'expérience une grande amertume de s'être vendus pour trois queues de cerise, et une honte aiguë d'avoir trahi leurs informateurs : ils restent attachés à l'éthique scientifique.

Je voudrais enfin dire quelques mots du livre de Boncoeur, *Le Diable aux champs* (1983). Voilà un « ami des traditions populaires ». comme il se définit lui-même, issu du terroir berrichon, professeur de lycée, mais aussi occultiste. folkloriste. conteur. poète, conférencier, comédien, réalisateur d'émissions de radio, conseiller dans des émissions de télévision. Bref, une personnalité locale qui, depuis trente ans sert de médiateur entre les professionnels locaux de « l'étrange » - guérisseurs, devins, désorceleurs - et les chercheurs et journalistes étrangers au Berry en quête d'information (Bouteiller et Terrasson pour le musée des Arts et Traditions populaires, Pesnot pour la télévision). Lu par un intellectuel professionnel, son livre est inintelligible, car Boncoeur se déplace à toute allure, parfois d'une phrase ou d'un mot à l'autre, entre des positions mutuellement incompatibles quant aux sorts et à la guérison magique : depuis la conviction « qu'il y a quelque chose » (de surnaturel et d'incompréhensible dans ces faits), jusqu'au scepticisme le plus total (les ensorcelés seraient victimes d'une auto-intoxication par la croyance). De même, s'agissant de ses informateurs paysans, Boncoeur passe par une gamme d'attitudes contradictoires : le respect (par exemple, l'affirmation péremptoire qu'ils sont toujours honnêtes et de bonne foi), l'ironie pour leur crédulité ou l'accusation de charlatanisme. Enfin, il oscille entre le mépris et la fascination pour les citadins qu'il a introduits sur le terrain, et il justifie de diverses façons (l'amusement, la honte...) le rôle de tricheur qu'il a accepté de jouer dans des émissions de télévision (simulant un malade, simulant un initié adorant le Diable..).

Boncœur a donc trouvé une manière personnelle d'assumer la place de médiateur culturel, fatigante certes, puisqu'elle consiste à galoper sans fin d'un pôle à l'autre, mais qu'un ethnographe n'aurait jamais osé afficher. L'inconvénient principal de cette façon d'être, pour ce qui concerne l'information sur la sorcellerie, est que les faits rapportés par Boncœur sont très pauvres : ou bien ils illustrent l'idée qu'« il y a quelque chose », et l'auteur nous sert un bref récit destiné à fasciner, une mise en scène vivante mais imprécise ; ou bien ils illustrent l'idée qu'il n'y a dans la sorcellerie qu'autosuggestion, et les données sont encore plus vagues.

Les deux aspects les plus intéressants du livre concernent les détails abondants donnés par l'auteur sur les trucages de situations auxquels il a été conduit pour les besoins de la radio ou de la télévision, d'une part; et, d'autre part, son choix de romancer toutes les scènes, celles auxquelles Boncœur a, de toute évidence, participé, et celles qu'il connaît de deuxième ou de dixième main. *Le Diable aux champs* montre alors les limites de l'opposition établie tout à l'heure entre textes fictionnels et référentiels, car on peut fabriquer de toutes pièces des textes ou des spectacles référentiels. C'est pourquoi sans doute tant de folkloristes amateurs sont en même temps des auteurs de nouvelles fantastiques à thèmes de sorcellerie.

Les critères permettant de distinguer un texte référentiel d'un autre qui ne le serait pas posent, en réalité, un problème redoutable aux ethnologues professionnels, car il les oblige à s'interroger sur la cuisine scientifique, sur les procédés de fabrication d'un texte référentiel. En effet, même si l'on s'interdit absolument d'inventer des faits, de les truquer, de les enjoliver ou de les romancer, on doit reconnaître que :

1. Entre le "réel" et ce qu'on est capable d'en voir, d'en vivre ou d'en dire s'interposent, à la fois un lot d'idées reçues apparemment évidentes, c'est-à-dire non critiquées (j'en ai donné plus haut des exemples), et un certain paradigme de recherche qui prescrit ce qu'il est ou non pertinent de noter (je prendrai tout à l'heure l'exemple du livre de Piniès).

2. Le métier d'ethnologue ne consiste pas seulement à rencontrer des indigènes pour en apprendre leur vision du monde, mais aussi à produire des écrits, à transcrire une expérience initiale d'interlocution : une ethnographie (la description d'une société

donnée, la description de tel mécanisme particulier de cette société), ce n'est rien d'autre qu'un écrit ethnographique. Et cet écrit reproduit d'autant moins une réalité censément objective, indépendante de la présence de l'observateur, qu'il est adressé à un lecteur potentiel, à qui l'ethnographe tente de communiquer son expérience de cette société comme société différente. Ce qu'il ne peut faire qu'en utilisant des moyens narratifs et rhétoriques particuliers, destinés à faire accomplir au lecteur un certain voyage - depuis ses idées reçues sur cette société, jusqu'à ce que l'ethnographe estime avoir à en communiquer. Sperber, dans *Le Savoir des anthropologues*, met en évidence le fait que la fabrication d'un texte ethnographique suppose l'assomption de cette fonction de médiateur culturel par l'ethnologue, l'emploi d'un certain type de moyens destinés à communiquer le sentiment de familiarité que le chercheur a acquis avec la société indigène ; mais que cela même fait obstacle au projet d'une ethnologie qui se voudrait scientifique.

L'ethnologie universitaire

Je voudrais, pour finir, considérer un livre d'ethnologie universitaire, celui de Piniès, *Figures de la sorcellerie languedocienne, Brèish, Endevinaire, Armièr*. Je l'ai choisi pour plusieurs raisons. D'abord, c'est le seul ouvrage d'ethnologie professionnelle paru ces toutes dernières années. Ensuite, contrairement à ceux de ses collègues, il est épais : 324 pages, avec beaucoup de textes indigènes - des ethnotextes, comme on dit aujourd'hui. Enfin, dès la page 29, j'ai craint qu'il n'apporte rien de plus que ses prédécesseurs, et c'est malheureusement le cas.

D'abord, un mot sur la nouveauté du travail de Piniès. Les folkloristes puisaient l'essentiel de leurs matériaux dans les travaux d'érudits locaux ou dans les résultats d'enquêtes par questionnaires effectuées par des tiers: Van Gennep recommande, pour la sorcellerie, les prêtres et surtout les instituteurs. La première génération d'ethnologues de la sorcellerie - disons, Bouteiller - interrogeait ces médiateurs tant vantés par Van Gennep en y rajoutant les médecins, plutôt que les paysans eux-mêmes ; et, quand elle citait des paysans, Bouteiller ne pouvait s'empêcher de s'en démarquer en ponctuant leurs déclarations de *sic* placés entre parenthèses. Plus tard, Roure avait

interrogé les paysans eux-mêmes, mais la sorcellerie du Roussillon lui avait semblé appartenir au passé (j'ai quelques doutes sur ce point). Piniès, lui aussi, a fait un long travail d'enquête directe auprès des paysans, mais sur un système sorcellaire qui lui a paru en pleine vigueur. Il a travaillé en langue locale ; il s'est muni d'un magnétophone discret qui lui a permis de réunir une grande quantité d'ethnotextes; enfin, il s'est passé de la facilité trompeuse qu'aurait constitué une liste pré-établie de questions.

Pourtant, son travail tourne court parce qu'il ne s'est jamais mis en position d'entendre parler des sorts *par qui y serait effectivement pris*. Dans un paragraphe intitulé « Situation de l'enquêteur » (page 10), Piniès déclare avoir été moins intéressé à enquêter sur « des situations en train de se vivre » que sur « le récit de ces expériences ». Bien qu'il se dispense d'avancer la moindre justification de ce choix méthodologique, on peut penser que, s'il a ainsi privilégié le récit par rapport à l'événement, au fait sorcellaire, c'est qu'il voulait rapporter une belle collection d'ethnotextes plutôt que comprendre comment fonctionne la sorcellerie.

L'enquête se limitant au registre du récit sorcellaire, dit Piniès, l'informateur pouvait se distancier de son récit, « s'affirmer sceptique, en appeler à d'autres, rejeter l'histoire dans le temps, et ce faisant, se protéger, ne pas s'impliquer dans son récit ». Mais je note que, du même coup, l'informateur prenait l'ethnographe pour un intrus quelconque, n'ayant aucun rapport avec les sorts. Je cite Piniès qui, curieusement, semble s'en vanter : « envoyé de la Sécurité sociale, prêtre défroqué, ouvrier agricole, voleur de bijoux et comme tel dénoncé aux gendarmes, espion... ».

D'être ainsi placé par ses interlocuteurs hors du système sorcellaire, hors de ses pratiques, hors de la version engagée de son discours ne me paraît en rien un avantage pour ce qui est d'enquêter sur la sorcellerie : cela condamne l'enquêteur à ne recevoir que deux genres de récits : les récits sceptiques, et les récits publicitaires. Et donc, à ignorer l'essentiel de la sorcellerie : en s'évitant de se faire adresser la troisième sorte de récits, la plus importante (celle que les ensorcelés font au désorceleur pour lui demander de *faire quelque chose*), on manque la sorcellerie elle-même, cette formation culturelle qui offre la possibilité de traiter un certain genre de crise vitale propre aux familles d'exploitants agricoles.

Dans le livre de Piniès, retentit une fois encore le vieux mot d'ordre des folkloristes: « De la collecte avant toute chose ». En un siècle, les « faits » sorcellaires (qui déjà n'étaient que des catégories particulières de récits) autrefois recueillis par des « folkloristes » sont devenus des « ethnotextes » recueillis par des « ethnologues » -- « ethnotextes » qu'on va soigneusement décomposer en « préparation », « noyau » et « séquence finale ». Mais la nouvelle ethnologie française est aussi muette que l'ancien folklore devant des questions élémentaires du genre : que se passe-t-il donc dans une crise de sorcellerie ? La sorcellerie rurale, quel genre d'activité (narrative et non narrative) est-ce donc? Comment est-ce que cela fonctionne?

C'est à tenter d'y répondre que je m'emploierai dans les prochaines semaines et, je le crains, dans les prochaines années.

Bibliographie

- Alfonsi, P., Pesnot, P. (1973), *L'OEil du sorcier*. Paris, Laffont.
- Bonccœur, J.-L. (1983), *Le Diable aux champs*, Paris, Fayard.
- Bouteiller, M. (1958), *Sorciers et jeteurs de sorts*, Paris, Plon.
- Caro Baroja, J. (1972), *Les Sorcières et leur monde*, Paris, Gallimard (édition espagnole, 1961).
- Charpentier. J. (1977), *La Sorcellerie en pays basque*, Paris, Librairie Guénégaud.
- Costel, L. (1979), *Un cas d'envoûtement*, Paris, Fayard. Dahl, R. (1983) *The Witches*, Londres. Jonathan Cape.
- De Certeau, M., Julia, D., Revel, J. (1970) « La beauté du mort : le concept de culture populaire ». *Politique Hebdo*, décembre 1970.
- Delumeau, J. (1978) *La Peur en Occident, XIVE-XVIIIe siècles*, Paris, Fayard.
- Facon, R. et Parent, J.-M. (1981) *La Flandre insolite, le plat pays des magiciens*, Paris, Laffont.
- Guy, R. et Hiret. H. (1980) *La Maison du sorcier (sorcellerie en Mayenne... et ailleurs)*, Mayenne. éditions du Terras.

Hérault. A.-H. (1979), *Le Valet de coeur, Histoire d'un envoûtement dans la Haute Vendée*, Les Sables d'Olonne, éditions Le Cercle d'Or.

jalby, R. (1974), *Sorcellerie et Médecine populaire en Languedoc*, Nyons, éditions de l'Aygues.

Lejeune, P. (1975), *Le pacte autobiographique*. Paris, Le Seuil. Lejeune, P. (1980), *Je est un autre*, Paris. Le Seuil.

Le Tenneur, R. (1979), *Magie, Sorcellerie et Fantastique en Normandie des premiers hommes à nos jours*. Coutances, OCEP.

Leurat. P. (1977), *La Sorcellerie lyonnaise*. Paris, Laffont, (collection Les portes de l'étrange).

Muchembled. R. (1978), *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion.

Piniès. J.- P. (1983), *Figures de la sorcellerie languedocienne, Brèish. Endevinaire. Armier*, Paris. éditions du CNRS.

Roure, N. (1964-65), *La Sorcellerie en Roussillon*, Perpignan, CERCA, n' 26. 27, 28.

Sperber, D. (1982), *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*, Paris, Hermann.

Toupet. A., (1983) *Les Clous de Satan, L'étrange pouvoir d'une enfant de douze ans*, Bourges, éditions Jacques Cœur.

Veyrat, J.- P. (1986), *Sur les chemins de Savoie et du Dauphiné, Contes historiques et folkloriques*, Grenoble, éditions Didier Richard.

WEBER, E. (1983), *La Fin des terroirs, La modernisation de la France rurale, 1870-1914*. Paris, Fayard (edition en anglais, 1976).

Epilogue

De quoi donc toute l'humanité aurait-elle peur ?

Je vais reformuler brièvement mon argument sur l'ethnologie française des sorts : les chercheurs manqueront l'essentiel du phénomène qu'ils sont censés étudier aussi longtemps qu'ils refuseront de se mettre en position d'entendre parler des sorts *par qui y serait effectivement pris*. Pour cela, il faut accepter d'occuper l'une des deux places où s'échange de la parole sur la sorcellerie : ensorcelé ou désorceleur.

Pourquoi l'ethnographie des sorts est-elle soumise à une telle nécessité? Cela ne tient pas seulement au fonctionnement de la relation sorcellaire (ce qui s'échange entre les ensorcelés, leurs sorciers et leurs désorceleurs). Mais, bien plutôt, à la place de la sorcellerie dans l'imaginaire social ; et à la place de la paysannerie dans la culture nationale. Je vais m'expliquer là-dessus bien qu'il ne soit pas si facile de distinguer les deux registres, celui de l'imaginaire social et celui de la culture nationale, en insistant sur le premier parce que j'ai largement traité du second dans *Les Mots, la mort, les sorts*.

Il y a un accord général entre les promoteurs de la culture nationale (qu'ils soient journalistes dans une feuille de province, stars de la télévision, ou professeurs au Collège de France) pour considérer a) qu'un certain type de peur est commun à toute l'humanité, et b) que seule la paysannerie traite cette peur de façon aberrante, irrationnelle.

De quoi donc toute l'humanité aurait-elle peur? Si j'interroge là-dessus la littérature relative à la sorcellerie, il me paraît que cette peur concerne *la difficulté d'unifier la notion de genre humain*. La sorcellerie affirmerait la coexistence de deux catégories d'êtres humains exactement semblables en apparence, mais fondamentalement dissemblables en nature : je propose de les désigner par les termes *d'amphibies* et *d'unibies*.

Les humains amphibies sont censés disposer à la fois d'aptitudes naturelles et d'aptitudes surnaturelles et se mouvoir dans un monde à la fois ordinaire et extraordinaire ; tandis que les seconds, les humains unibies sont censés ne disposer que d'aptitudes naturelles et ne se mouvoir que dans un monde ordinaire. L'existence d'êtres doués d'un surpouvoir et qui se déploient dans un espace non géométrique est à elle seule un danger - lequel est d'autant plus grand qu'il est difficile de détecter les amphibies, puisqu'ils ont l'apparence même des unibies. En outre, certains amphibies, les sorciers, nourrissent à l'égard des unibies une haine dont l'intensité est sans proportion avec les sentiments humains ordinaires : ils utilisent ce surpouvoir et cet espace supplémentaire pour éliminer les unibies.

A titre d'illustration, je propose un extrait d'un best-seller anglais pour enfants. *The Witches*, de Roald Dahl. Dans le premier chapitre, « Une note sur les sorcières », est destiné à créer chez les enfants un délicieux état d'insécurité, sinon de terreur, en s'adressant à eux comme à des êtres menacés d'élimination par les sorcières, toujours des femmes, et des femmes d'apparence ordinaire et familière.

« Dans les contes de fées, les sorcières portent toujours des chapeaux et des manteaux noirs saugrenus, et elles chevauchent des balais. Mais ceci n'est pas un conte de fées. Je parle des vraies sorcières. Tu dois savoir l'essentiel sur les vraies sorcières. Voilà. Écoute bien. N'oublie jamais. Les vraies sorcières s'habillent avec des vêtements ordinaires, et elles ressemblent absolument aux femmes ordinaires. Elles vivent dans des maisons ordinaires et ont des boulots ordinaires. C'est pourquoi il est si difficile de les attraper.

“Une vraie sorcière hait les enfants d'une haine brûlante et crépitante. de la haine la plus crépitante et la plus brûlante qu'on puisse imaginer.

“Une vraie sorcière passe son temps à méditer sur les moyens de débarrasser son territoire des enfants. Sa passion est de les tuer, l'un après l'autre. Elle ne pense qu'à cela tout au long de la journée. Même quand elle est en train de travailler à la caisse d'un supermarché, de taper le courrier d'un homme d'affaires ou de se balader dans une belle voiture (car une

sorcière est capable de tout cela), son esprit est constamment occupé à combiner, à ruminer, à agiter, à mijoter, à faire chauffer, à faire siffler des pensées de meurtre et de sang. « Quel enfant », se demande-t-elle tout au long du jour, « quel enfant, exactement, vais-je choisir pour l'écrabouiller la prochaine fois? »

“Une vraie sorcière prend le même plaisir à écrabouiller un enfant que *toi* à manger une platée de fraises recouverte de crème fraîche. Elle compte tuer un enfant par semaine. A moins, elle devient grognon. Un enfant par semaine, ça fut cinquante-deux par an. “Fais en sorte qu'ils giclent et se tortillent, fais-les disparaître.” C'est le mot d'ordre de toutes les sorcières.

“La victime est choisie avec un grand soin. Ensuite, la sorcière traque le malheureux enfant comme un chasseur traquant un oisillon dans la forêt. Elle marche à pas feutrés. Elle avance sans bruit. Elle s'approche de plus en plus près. A la fin, quand tout est prêt... *phwisst*... elle s'abat ! Les étincelles volent. Les flammes montent. L'huile bout. Les rats hurlent. La peau se racornit. Et l'enfant disparaît.

Une sorcière, comprends-le bien, ne tape pas sur la tête des enfants, elle ne leur enfonce pas des couteaux dans le corps, ni ne leur tire de coups de pistolet. Les gens qui font ça sont attrapés par la police.

Une sorcière n'est jamais prise. N'oublie pas qu'elle a de la magie dans les doigts et de la danse diabolique dans le sang. Elle peut faire sautiller les pierres comme des grenouilles et faire trembloter des langues de feu à la surface de l'eau.

Ces pouvoirs magiques sont très effrayants.

Heureusement, il y a pas beaucoup de vraies sorcières dans le monde aujourd'hui. Mais il y en a encore assez pour nous rendre inquiets. En Angleterre, il y en a probablement une centaine en tout. Certains pays en ont plus, d'autres un peu moins. Aucun pays au monde n'est tout à fait débarrassé des sorcières. »

{Je passe sur la différence des sexes: « Une sorcière est toujours une femme ». Les hommes peuvent être des vampires, etc., mais ils sont toujours moitié moins dangereux que les vraies sorcières}.

« Une vraie sorcière est bien l'être vivant le plus dangereux du monde pour les enfants. Ce qui la rend doublement dangereuse, c'est qu'elle n'a pas l'air dangereux. Même quand tu connais tous les secrets (je vais te les dire dans une minute), tu ne peux jamais savoir avec certitude qui tu vois : une sorcière, ou seulement une femme charmante. Si un tigre pouvait se donner l'apparence d'un gros chien à la queue frétilante, tu n'hésiterais sans doute pas à lui grimper dessus, et à lui tapoter la tête. Et c'en serait fini de toi. Avec les sorcières, c'est pareil. Elles ont toutes l'air de femmes délicieuses.

“Regarde cette image {deux braves femmes, également nouilles}. Laquelle est la sorcière ? C'est une question difficile, mais à laquelle tout enfant doit essayer de répondre.

“Une sorcière peut habiter sur le même palier que toi, à l'instant même. Ou bien, ce peut être cette femme aux yeux brillants. qui était assise en face de toi dans le bus, ce matin. Ce peut être cette dame au sourire éblouissant. qui t'a offert un gâteau tiré d'un sac en papier blanc, dans la rue, avant le déjeuner. Cela peut même être - tu vas sauter en l'air - cela peut même être ton institutrice, adorable, en train de te lire ce livre, à la minute même. Regarde-la bien. Peut-être sourit-elle devant l'absurdité de ma suggestion. N'y crois pas.»

La sorcellerie rurale est constituée comme le lieu où se perpétueraient, de toute éternité, des techniques aberrantes pour contenir cette peur irraisonnée des êtres amphibies : comme le lieu où surgiraient indéfiniment des humains - les désorceleurs - faisant profession de disposer de cette double nature à seule fin de combattre d'autres amphibies - les sorciers - dont ils prétendent qu'ils n'en finiront pas de s'acharner sur les simples humains. Relativement à l'imaginaire social, étudier la sorcellerie, enquêter sur la sorcellerie, écrire sur la sorcellerie, c'est donc professer l'unité du genre humain, proclamer : « Non, les êtres amphibies n'existent pas ».

Mais si l'unité du genre humain va tellement de soi, pourquoi faut-il constamment la réaffirmer, pourquoi voit-on paraître chaque année tant de livres nouveaux qui répètent exactement le même message que les anciens? Cette perpétuelle reitération des mêmes textes, des mêmes émissions de télévision avec les mêmes images, donne à penser que l'unité du genre humain est peut-être une notion dont il n'est pas si facile de s'assurer, une notion qui exige un travail constant de réappropriation.

Relativement à la culture nationale, enquêter sur la sorcellerie, écrire sur la sorcellerie, c'est faire porter à la seule paysannerie le poids de cette difficulté à penser l'unité du genre humain. C'est déclarer : « Eux - pas moi qui écris, ni vous qui me lisez - eux pensent qu'il existe des êtres amphibies ». La littérature, même scientifique, sur la sorcellerie rurale se réduit à cette énonciation.

On comprend alors que les paysans ne soient pas ravis de faire les frais de ce genre d'opérations, et qu'ils manifestent quelque exigence à l'égard de qui veut enquêter sur la sorcellerie. En somme, quand ils exigent d'un ethnologue qu'il abandonne toute position d'extériorité s'il veut entendre parler des sorts, ils lui demandent simplement de reconnaître sa propre incertitude quant à l'unité du genre humain, et d'explorer avec eux l'hypothèse de l'existence des êtres amphibies.