

Les discussions interdisciplinaires autour de la question de la sorcellerie, ses rapports à l'écrit, aux représentations artistiques, idéologiques et politiques permettent dans cet ouvrage de questionner un objet d'étude récurrent dans le champ des sciences sociales et humaines.

Comment la sorcellerie est-elle appréhendée dans les sciences sociales et les humanités ? Quelles images véhiculent-elle ? Naguère, la sorcellerie fut longtemps associée au monde rural et à l'oralité. Cela n'est plus guère le cas. Depuis une vingtaine d'années, les études sur la sorcellerie en Europe, en Afrique et en Amérique se sont multipliées montrant son omniprésence, en particulier dans les secteurs de la « modernité » dans les villes. Des travaux ont interprété la sorcellerie comme un mode d'acclimatation et de vernacularisation de l'État. Elle se serait également nichée dans les domaines les plus complexes et internationalisés du capitalisme. Elle était aussi traditionnellement associée à l'oralité, car la sorcellerie est toujours en lien avec une situation d'énonciation. Or, au cœur de cette modernité, on retrouve inévitablement l'écrit. La sorcellerie, en tant qu'« idéo-logique » est aussi parole qui n'est ni de savoir, ni d'information, mais de pouvoir. Il y a lieu alors de s'interroger sur la manière dont la parole sorcellaire écrite devient un enjeu de pouvoir, « une pratique de puissance », de s'interroger aussi sur les modalités de sa légitimation, afin de savoir quel type d'écrit est susceptible de devenir support de pratiques sorcellaires et à quel type de savoir il réfère. Indépendamment du recours à l'écrit comme support de pratique, la sorcellerie fait aussi l'objet de représentations littéraires écrites qui la mettent en scène et la font fonctionner doublement comme système théorique explicatif du monde ou, au niveau de l'expérience quotidienne, comme pratique. De façon récurrente, les représentations de la sorcellerie ont souvent été au cœur des logiques de pouvoir, en ce que la sorcellerie est perçue comme un mode d'actualisation des conflits réels et symboliques, un langage des conflits sociaux. La force de ces représentations permet-elle d'avoir accès à une certaine « vérité » de la sorcellerie ?

Ce sont autant de questions et de lectures interdisciplinaires qui ont sollicité les compétences de plusieurs enseignants-chercheurs et chercheurs. C'est pourquoi, les travaux rassemblés ici prennent en compte à la fois les dimensions historique, juridique, littéraire et politique dans l'étude de la question de la sorcellerie.

20 €

ISBN : 2-35311-098-3

Presses de l'Université de Pau
et des Pays de l'Adour

www.presses-univ-pau.fr



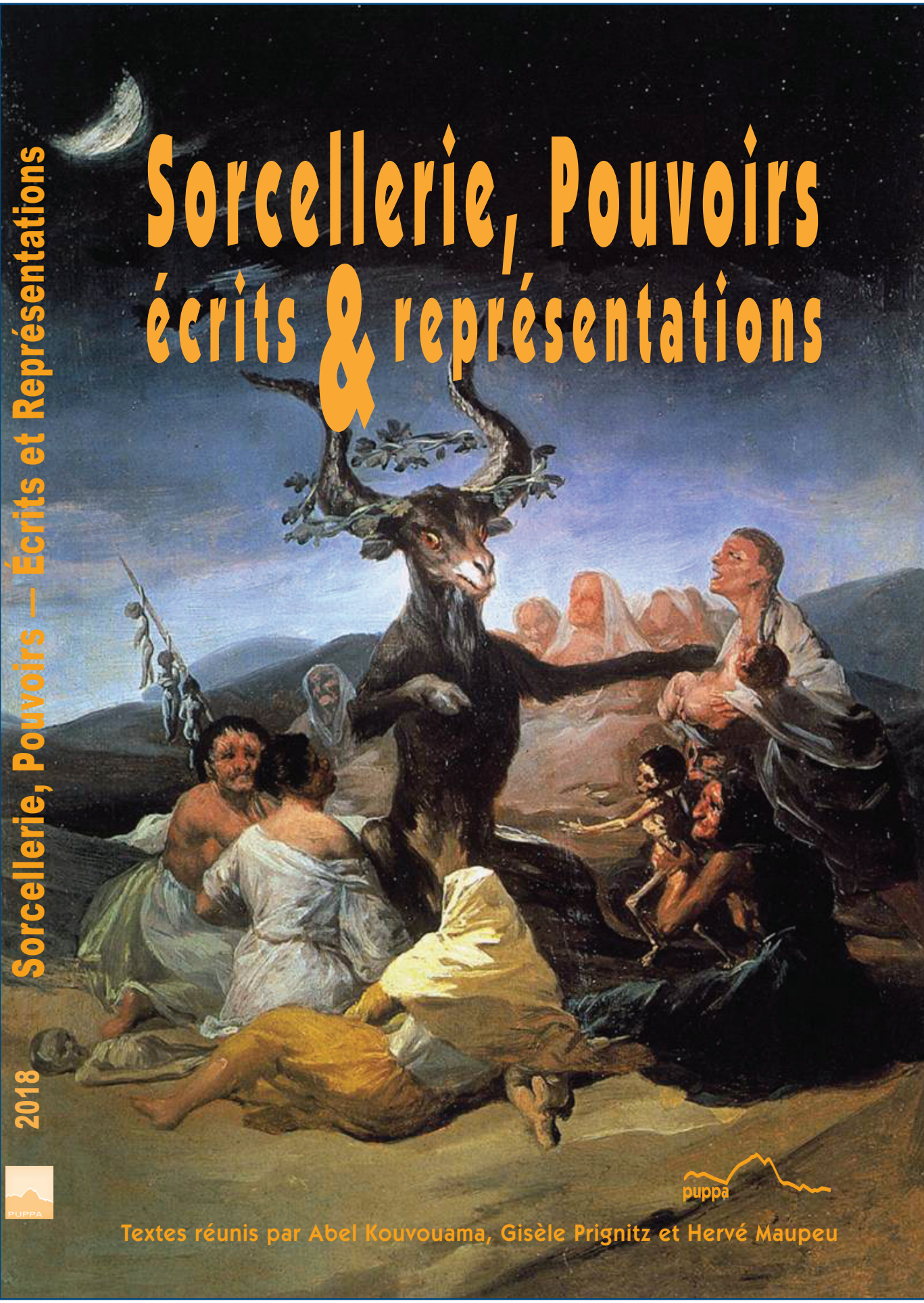
Identités
Territoires
Expressions
Mobilités



2018



Sorcellerie, Pouvoirs écrits & représentations



Textes réunis par Abel Kouvouama, Gisèle Prignitz et Hervé Maupeu

Couverture :
Francisco Goya, *Le Sabbat des sorcières*, 1798.



Sorcellerie, Pouvoirs écrits & représentations

Textes réunis par :
Abel Kouvouama
Gisèle Prignitz
Hervé Maupeu



rédaction

Abel Kouvouama
Gisèle Prignitz
Hervé Maupeu

comité de lecture

Abel Kouvouama - UPPA
Hervé Maupeu - UPPA
Gisèle Prignitz - UPPA
Carole Gabel - UPPA
Patrice Yengo - IMAF / EHESS / RIAM

commandes

Caroline de Charette
caroline.de-charette@univ-pau.fr

conception graphique

Brigitte Cupertino

composition

PUPPA
contact@presses-univ-pau.fr

paiements à l'ordre de

M. l'agent comptable de l'université de Pau

©PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DE PAU et des pays de l'Adour
avenue du doyen Poplawski / 64000 Pau
ISBN : 2-35311-098-3
Dépôt légal : octobre 2018

SOMMAIRE



— INTRODUCTION

Abel Kouvouama

- La sorcellerie en question ?
Entre discours, langage, représentations et pratiques 11

— HISTOIRE ET SORCELLERIE

Christian Desplat

- D'un bûcher à l'autre : la sorcellerie satanique
avant et après l'Édit de 1682, quelques réflexions 25

Thierry Issartel

- « Aux confins du royaume » :
l'État moderne, la société basque et la sorcellerie
au travers du regard de Pierre de Lancre (1553-1631) 53

Sylvaine Guinle-Lorinet

- Quand la presse et le roman créent la sorcière :
une affaire de feux dans les Hautes-Pyrénées, en 1979 75

Jean-Pierre Allinne

- Monde de l'écrit et monde de l'oralité :
la sorcellerie au tournant de la modernité,
deux procès pyrénéens au XVI^e siècle 83

— LITTÉRATURE ET SORCELLERIE

Bertrand Ferrier

- Des livres ensorcelés ;
Visages de la sorcellerie dans les romans contemporains
pour la jeunesse 109

Caroline Courbières

- De la transgression à la reconversion
ou les métamorphoses de la sorcière 119

Éric Moukodoumou Midepani

- La sorcellerie comme valeur
et savoir dans le roman africain 133

Marie-Claire Durand Guiziou
Jean-Marie Flores
Le pouvoir de la sorcellerie dans *Les Spirités de Telde*
de l'écrivain canarien Luis León Barreto 145

— POLITIQUE ET SORCELLERIE

Bernard Duperrein
Un guérisseur de zona ou un rituel contre la mort..... 161

Alain Cazenave-Piarrot
Pratiques sorcellaires et crises politiques au Burundi 167

Jeanne Bana-Kouassi
Évocation sorcière et enjeux de pouvoir
dans le théâtre ivoirien : le cas d'Amon d'Aby 183

Hervé Maupeu
Sorcellerie, rumeurs et commérages
dans les romans gikuyu de Ngûgî Wa Thiong'o 197

— POSTFACE

Gisèle Prignitz
Écrit et sorcellerie : un phénomène universel ?..... 219

INTRODUCTION

Remerciements

Cet ouvrage est l'aboutissement d'un travail collectif réalisé par les chercheurs et enseignants-chercheurs des institutions citées en introduction, aussi bien des Laboratoires et centres de recherche (ITEM, CRPHLL, CREPAO et Arc-Atlantique) de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour que ceux du Réseau International des Acteurs émergents (RIAE), longtemps hébergé et soutenu par la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH) de Paris, et appelé aujourd'hui « Réseau Interdisciplinaire Afrique Monde » (RIAM) qui n'y est plus hébergé. Ce travail collectif et interdisciplinaire, multi-sites et multi-aires géographiques, a préfiguré à l'UPPA, la création de la Fédération de recherche, Espaces, Frontières, Métissages.

Les secrétariats administratifs et scientifiques de toutes ces institutions, ainsi que l'équipe technique des Presses Universitaires de Pau et des Pays de l'Adour (PUPPA) ont été d'une redoutable efficacité dans l'organisation scientifique de toutes les rencontres sur le site de Pau et de Bayonne de l'UPPA.

C'est la raison pour laquelle, les rédacteurs et le comité de lecture de cet ouvrage tiennent particulièrement à exprimer à Mesdames Brigitte Cupertino des PUPPA, Fouzia Rabeh et Claude Fournier (initialement du CREPAO), leur reconnaissance et leur profonde gratitude pour leur compétence et leur humanité.

Abel Kouvouama

La sorcellerie en question ? Entre discours, langage, représentations et pratiques

Les écrits, pertinents par leur actualité, rassemblés dans cet ouvrage et « mis en résonance » scientifique proviennent du séminaire international organisé en 2009 par les chercheurs et enseignants-chercheurs du « Centre de Recherche et d'Étude des Pays de l'Afrique Orientale (CREPAO), du « Centre de Recherches Poétiques et d'Histoire Littéraire et Linguistique » (CRPHLL), du Laboratoire « Identités, Territoire, Expressions, Mobilités », (ITEM), du Groupe de Recherche sur les Arts du Langage de Pau de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour et du Réseau International des Acteurs émergents (RIAE) de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH) de Paris. Les thèmes des rencontres scientifiques interdisciplinaires et transversales précédentes ont porté sur « *Les intellectuels à travers la mondialisation, trajectoires, réseaux, modes d'action, productions* »¹, sur « *le peuple comme objet, sujet ou destinataire du discours littéraire et artistique* » et sur « *le statut de l'écrit. Europe-Afrique-Amériques*² ». Cela a été l'occasion de réfléchir sur le rôle et la fonction de l'intellectuel, de mettre en évidence la pluralité des figures d'intellectuels populaires, la multiplicité de leurs productions écrites et orales et de s'interroger sur les ressources propres de l'écrit par rapport à l'image, aux nouvelles formes d'expression orales, aux relations de concurrence ou de complémentarité qu'il entretient avec elles.

Le prolongement des discussions autour de la question de la sorcellerie, ses rapports à l'écrit, aux représentations artistiques, idéologiques et politiques ont permis d'appréhender ici un objet d'étude récurrent dans le champ des sciences sociales et humaines (Christian Desplat, Thierry Issartel, Sylvaine Lorinet, Jean-Pierre Allinne, Bertrand Ferrier, Caroline Courbières, Jeanne Bana-Kouassi, Éric Moukodoumou Midepani, Marie-Claire Durand Guiziou, Jean-Marie Flores, Bernard Duperrein, Alain Cazenave-Piarrot et Hervé Maupeu).

En effet, la sorcellerie³ fut longtemps associée au monde rural et à l'oralité. Cela n'est plus guère le cas. Depuis une trentaine d'années, les études sur la sorcellerie en Europe, en Afrique et en Amérique se sont multipliées montrant son omniprésence, en particulier dans les secteurs de la « modernité » dans les villes. Des travaux ont interprété la sorcellerie comme un mode d'acclimatation et de vernacularisation de l'État⁴. Elle se serait également nichée dans les domaines les plus complexes et internationalisés du capitalisme. Elle était aussi traditionnellement associée à l'oralité, car la sorcellerie est toujours en lien avec une situation

d'énonciation. Or, au cœur de cette modernité, on retrouve inévitablement l'écrit. Le discours socio-anthropologique qui se situe vis-à-vis d'elle dans une position d'extériorité lui permet d'émettre des hypothèses socio-culturelles sur les cultures ou les sociétés où l'idéo-logique de la sorcellerie (Marc Augé)⁵ s'appréhende en tant qu'instance du refoulement, de la prohibition et de la sanction de l'individualisme (Alain Marie).

Le discours romanesque obéit quant à lui à d'autres visées. Il adjoint au réel représenté, une partie invisible où se trouve la cause de la motivation de ce réel. Les analyses sur les représentations littéraires des faits de sorcellerie et sur leurs enjeux génériques sont livrées dans cet ouvrage à travers les lectures critiques de Bertrand Ferrier, de Marie-Claire Durand Guiziou et Jean-Marie Florès, de Caroline Courbières, de Jeanne Bana-Kouassi, d'Eric Midépani et de Gisèle Prignitz en post-face.

Par ailleurs, on sait avec Jacques Goody que les modes de communication oraux et écrits ont des effets différents sur la religion, le droit, le fonctionnement de l'économie mais aussi, peut-on penser sur la sorcellerie. Dans quelle mesure la *raison graphique* qui « étudie l'incidence de la représentation graphique du langage sur la formation des processus cognitifs » (Privat) fait-elle évoluer les modalités de la sorcellerie contemporaine? Ce type d'approche a permis entre autre, une appréhension originale de l'État colonial et post-colonial, notamment dans ses fonctions de *transformateur sacral* (Marcel Gauchet). Comment les Églises, grandes importatrices de l'écrit en Europe, Afrique et Amérique considèrent-elles les usages que la sorcellerie fait des pouvoirs et savoirs de l'écrit ? (Peter Geshière, Joseph Tonda, Patrice Yengo)⁶. Est-ce que l'écrit change la relation sorcellaire, notamment en permettant un élargissement de l'audience ? Comment la sorcellerie est-elle appréhendée dans les arts ? Quelles images véhiculent-elle ? Mais la sorcellerie est aussi parole qui n'est ni de savoir ni d'information, mais de pouvoir⁷. Il conviendrait alors, non seulement de s'interroger sur la manière dont la parole sorcellaire écrite devient un enjeu de pouvoir et sur les modalités de sa légitimation⁸, mais également de préciser quel type d'écrit est susceptible de devenir support de pratiques sorcellaires et à quel type de savoir il réfère. Cependant indépendamment du recours à l'écrit comme support de pratique, la sorcellerie fait aussi l'objet de représentations littéraires écrites qui la mettent en scène et la font fonctionner doublement comme système théorique explicatif du monde ou, au niveau de l'expérience quotidienne, comme pratique. De façon récurrente, les représentations de la sorcellerie ont souvent été au cœur des logiques de pouvoir, de puissance, en tant que la sorcellerie est un mode d'actualisation des conflits réels et symboliques, un langage des conflits sociaux. La force de ces représentations permet-elle d'avoir accès à une certaine « vérité » de la sorcellerie ? Ce sont autant de lectures interdisciplinaires qui ont sollicité les compétences de divers enseignants-chercheurs et chercheurs en lettres, sciences

sociales et humaines, notamment l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la littérature, la science politique. Les travaux rassemblés ici prennent en compte à la fois les dimensions historique, juridique, littéraire et politique dans l'étude de la question de la sorcellerie. Plusieurs mouvements de pensée structurent cet ouvrage et s'ordonnent autour de trois axes.

— **Le premier axe** traite des rapports entre *histoire et sorcellerie*. C'est ainsi que dans sa précieuse contribution introductive intitulée, *D'un bûcher à l'autre : la sorcellerie satanique avant et après l'Édit de 1682, quelques réflexions*, l'historien Christian Desplat propose quelques réflexions que suggère l'historiographie française consacrée à la sorcellerie diabolisée. En effet, entre le portrait visionnaire brossé par Jules Michelet et l'interrogation de Lucien Febvre, la sorcellerie avait été abandonnée à la littérature, aux arts figuratifs, à la musique et, trop souvent, à un amateurisme qui pérennisait le fantasme des démonomanes. La revue des *Annales* joua un rôle considérable dans le renouvellement d'une historiographie jusque là complaisante. L. Febvre fut entendu par son élève et son collaborateur R. Mandrou et depuis le milieu du siècle dernier le bilan de la recherche est considérable par sa qualité et l'apport des sciences sociales à l'histoire. N. Cohn a éclairé dans quelles conditions le fantasme d'une secte des sorciers, une contre-société, s'était élaboré. R. Mandrou a exposé le processus de déconstruction et la révolution mentale qui aboutirent à l'Édit de 1682. L'intensité très variable en Europe et en France des poursuites, la diversité des procédures et des peines permettent de dresser un bilan estimatif d'un drame européen dont le paradoxe le plus énigmatique réside dans sa coïncidence avec l'émergence de la modernité, la Renaissance et l'humanisme, les réformes des Églises et la montée en puissance du rationalisme. La plupart des démonologues et démonomanes, J. Bodin, Del Rio, P. de Lancre, Boguet, n'étaient ni des monstres, ni des rustres incultes, mais des humanistes distingués.

Les champs de recherches qui ont été proposés laissent entrevoir la richesse des débats autour de thèmes précis. En effet, la question des origines, et celle des phénomènes d'acculturation, d'inculturation et d'osmose culturelles ont déjà suscité de stimulantes hypothèses. C. Ginsburg privilégia d'abord celle d'une probable permanence de cultes agraires antérieurs à l'acceptation de leur diabolisation, il a ensuite développé celle d'une aire planétaire du chamanisme. R. Muchembled, dans un contexte particulier, celui de la France du Nord au contact des Pays-Bas espagnols et des terres d'Empire, a révélé le poids des mutations sociales et économiques, l'alliance objective d'une élite paysanne en transit culturel avec un pouvoir royal qui mettait en place les structures de la modernité politique. Cependant, dans l'espace français, tout se passe comme si l'Édit de 1682 marquait le terme de la recherche historique. Un constat juste a légitimé des conclusions excessives : l'État ne connaissait plus que de « soy disant faux sorciers » ou bien des escrocs ou des malades. L'Église

romaine, longtemps portée au compromis avec les superstitions du « bas peuple » prenait ses distances avec la « superstition » en général et les diableries en particulier. En conséquence, les historiens délaissèrent un phénomène qui relevait désormais de l'anthropologie, de la sociologie ou des sciences médicales, psychiatrie, psychanalyse. Cependant l'Édit de 1682, la dérive rationaliste de la réforme catholique au XVIII^e siècle, le rôle des Lumières ne suffirent pas à effacer d'un coup les traces laissées dans l'imaginaire collectif par des siècles d'endoctrinement et de persécutions. Par ailleurs, dans les pays gascons, le terme d'origine espagnole employé par l'Inquisition pour désigner la sorcière fille de Satan, la *brouche*, cachait bien mal la survivance d'une figure ambivalente, celle de la *pousouère* qui figurait encore dans les arrêts du parlement de Navarre au début du XVIII^e siècle. La *pousouère*, guérisseuse à l'office dual, (elle guérissait ou tuait), cohabita ensuite avec la *brouche*, métissage d'un magisme ancien et du fantôme des clercs. Ainsi, pour Christian Desplat, la sorcellerie et son étude sont placées sous le signe de l'ambivalence : au premier chef celle de l'office du sorcier au sein de sa communauté, puis celle du regard judiciaire, entre qualification satanique et dépénalisation, mais surtout entre une procédure, ses fondements juridiques et la culture des magistrats. Ceux du temps des bûchers étaient pour la plupart des clercs d'une érudition remarquable ; et c'est cette érudition qui pose problème.

14

Dans une autre démarche historique, la contribution de Thierry Issartel s'est intéressée à la question de la sorcellerie au sein de l'État moderne et la société basque du seizième siècle ; de manière plus précise, il analyse la chasse aux sorcières menée par le conseiller Pierre de Lancre (1553-1631) dans le Labourd du 2 juillet au 10 novembre 1609. En effet, Pierre de Lancre a laissé, au travers de son ouvrage *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1610) ; un récit circonstancié de l'expérience qui fut la sienne en tant que juge du Parlement de Guyenne, envoyé par commission enquêter sur une affaire de sorcellerie qui troublait le Labourd au point d'être arrivée aux oreilles du roi Henri IV. Par l'évocation du contexte global de la chasse aux sorcières menée Pierre de Lancre montre bien que la dénonciation et la persécution de ces dernières correspond à une crise globale de la société du Labourd. La sorcière de Pierre de Lancre aux crimes réels ou imaginaires est selon Thierry Issartel, l'exacte antithèse du juge qui la traque : une femme du monde paysan suspectée d'appartenir à un autre prince, celui des Ténèbres. Les sorcières représentent un ancien monde en train de disparaître et catalysent les résistances que ce dernier manifeste face aux évolutions nouvelles. Devant le processus de civilisation des mœurs, c'est toute une série de valeurs et de comportements populaires qui sont dénoncés par les élites. Il s'agit en fait de créer une nouvelle forme de contrôle social fondé sur l'individu, la hiérarchie des autorités et dominé au sommet par le roi ; cette autre forme de modernité est déjà en cours au Pays Basque, tant

au sein de la population urbaine de Bayonne, qu'au sein d'une noblesse fréquentant la cour du roi. La désynchronisation culturelle que connaît le Labourd est bien l'une des causes des tensions à l'origine de l'épidémie de sorcellerie. La côte basque connaît une autre forme de modernité qui peu à peu s'impose, à savoir, celle des échanges commerciaux, du développement de la pêche, et qui contribue à disloquer des communautés forgées autour des activités agricoles. En fin de compte, le discours de Pierre de Lancre permet, selon Thierry Issartel, de comprendre comment les normes sociales nouvelles s'élaborent non seulement au centre, dans le cadre de la « société de cour », mais aussi en périphérie, là où le juge officie et où se produit la conflictualité entre deux systèmes de valeurs.

Dans sa contribution portant l'intitulé « Monde de l'écrit et monde de l'oralité : la sorcellerie au tournant de la modernité, deux procès pyrénéens au XVI^e siècle », l'historien du Droit, Jean-Pierre Allinne aborde la question de la sorcellerie dans l'histoire française de l'Ancien régime ; il en donne le point de vue non seulement de l'histoire du droit, mais aussi de l'anthropologie juridique, quant aux incriminations (« quels sont les motifs officiels des poursuites contre les sorciers/sorcières) et quant à la procédure judiciaire suivie et aux peines prononcées. Elle s'appuiera sur les archives du procès de deux sorcières tenu dans une vallée pyrénéenne (Seix en Couserans, aujourd'hui département de l'Ariège) en 1562, au début des troubles liés aux guerres de religion. Jean-Pierre Allinne pose en hypothèse que ces sorcières ont d'abord été victimes d'une expulsion par leur communauté à un moment où celle-ci est particulièrement atteinte par une angoisse collective. Cette hypothèse sera corroborée par le rapprochement avec le procès d'un violeur assassin tenu dans une vallée voisine deux siècles plus tard et livré lui aussi à la justice par sa communauté comme « sorcier », « homme sauvage », voire « anthropophage » selon la version des élites.

En effet, l'affaire met en scène deux inculpées simples guérisseuses et longtemps tolérées par leurs voisins. Qualifiées de « *poysonyères* », connaisseuses des « poisons », empoisonneuses, mais aussi guérisseuses, elles sont jugées par leur communauté (les consuls de Seix), en présence d'une accusation populaire de « maléfices » reprise par le procureur du Roi. Aucune fréquentation diabolique n'est invoquée ici. On leur reproche essentiellement des « maléfices », sorts jetés, morts suspects. En somme, ce procès invite à relire ces archives à la lumière de la problématique anthropologique du *bouc émissaire* et des sacrifices de victimes expiatoires défrichée par René Girard (*La violence et le sacré*) dans le but de conjurer des peurs collectives (cf. Jean Delumeau *La peur en Occident*). À la représentation officielle de la sorcellerie, celle des juges et des notables s'oppose une représentation populaire qui présente bien des points de recouvrement avec la sorcellerie observable dans les sociétés africaines.

De son côté, l'historienne Sylvaine Guinle-Lorinet, à travers son article intitulé « Quand la presse et le roman créent la sorcière : une affaire de feux dans les Hautes-Pyrénées en 1979 », restitue cet événement historique avant d'en proposer par la suite une lecture scientifique rigoureuse : en effet, en août 1979, de mystérieux feux s'allument spontanément dans une ferme d'un petit village pyrénéen. Alors que les gendarmes enquêtent, la presse locale se saisit de l'affaire, qui fait grand bruit dans la torpeur estivale. Et très vite les journalistes attribuent ces feux à des puissances diaboliques, ils essaient de voir qui se cache derrière cela, qui a des pouvoirs maléfiques. Des années plus tard, un écrivain en fait le sujet d'un de ses romans. Il s'agit pour Sylvaine Guinle-Lorinet de comprendre comment et pourquoi, à travers leurs écrits, journalistes et romanciers « créent la sorcière », et quelle sorcière ? Dans un tel contexte, « l'affaire des feux mystérieux » qui défraie alors la chronique de la Bigorre réveille très tôt de vieux démons à peine assoupis. Sans trop chercher d'autres explications, on parle à nouveau de sorcellerie. Et, en quelques semaines, l'on crée une sorcière. L'examen des articles de la presse locale, publiés au moment des faits, et d'un roman tiré des événements vingt ans plus tard, permet de reconstituer le processus de fabrication de ladite « sorcière ». Et c'est à la fin du mois d'août, que l'affaire de Séron trouve son dénouement ; puisque les gendarmes, qui ont tenu un relevé très précis des présences et des absences de chacun, ont fini par démasquer les coupables qui sont arrêtés le 28 août. Cependant durant une partie de l'été 1979, souligne Sylvaine Guinle-Lorinet, la presse a tenu en haleine les lecteurs haut-pyrénéens, en composant un véritable feuilleton, et en évoquant les origines surnaturelles des feux. La presse, on le sait, reflète la ligne éditoriale des rédactions, mais aussi l'opinion de son lectorat.

16

— **Le second axe** explore les liens entre *littérature et sorcellerie*. C'est ainsi que le littéraire Bertrand Ferrier, dans sa contribution intitulée « Des livres ensorcelés. Visages de la sorcellerie dans les romans contemporains pour la jeunesse », part du constat selon lequel, les romans ensorcelés pour la jeunesse dominent le monde. Après *Fascination* (Hachette Jeunesse), une histoire de vampires, *Brisingr* (Bayard Jeunesse), une histoire de dragons, a pris ce 27 mars 2009 la tête du classement des meilleures ventes en librairie, toutes catégories confondues. D'une part, cela montre, selon lui, l'importance quantitative des produits romanesques jouant avec les ressorts du fantastique ; d'autre part, cela pose une question qualitative : jusqu'à quand, dans quelle mesure et selon quelle nomenclature peut-on parler de « sorcellerie » dans les romans contemporains pour la jeunesse ? Quelles sont les délimitations permettant de la caractériser ? Trois arguments le poussent à explorer les visages de la sorcellerie dans son *corpus*. Le premier argument est quantitatif : plus de 57 millions de livres pour la jeunesse ont été vendus en 2008, contre 55,9 millions en 2007 – pourtant, année de sortie du dernier tome de « Harry Potter ». Le petit

sorcier a lunettes a suscité un engouement spectaculaire qui, désormais, le dépasse. Le deuxième argument est généraliste : en 2007 comme en 2008, neuf meilleures ventes « grand format » sur dix incluaient un élément de magie dans leurs histoires. Le troisième argument est de variété : le succès inégal de « Harry Potter » a suscité une profusion de livres, elle aussi inégalée, avec de vrais morceaux de sorciers dedans. Or, cette profusion est aussi une confusion qui pose deux problèmes. D'une part, elle pose un problème de nomenclature : sont appelés sorciers, dit-il, des personnages aux activités très variées dont certaines ne relèvent guère de la sorcellerie. Il conviendra donc de se demander ce qu'est un sorcier ? D'autre part, poursuit-il, cette confusion pose un problème de limitation : alors même que sont appelés sorciers des non-sorciers, des sorciers ne sont pas appelés sorciers. Dès lors, si les sorciers ne sont pas tous sorciers, et si les non-sorciers sont parfois sorciers, comment désigne-t-on les sorciers non qualifiés de sorciers ? C'est dans cette perspective que Bertrand Ferrier a voulu clarifier les visages de la sorcellerie et de ses praticiens, en envisageant trois facettes de cette même parascience. Dans les romans contemporains pour la jeunesse, la sorcellerie, loin d'être un thème secondaire ou un simple attrape-lecteur, prend trois visages : celui d'une explication rationnelle du monde ; celui d'une pratique religieuse sans religion et celui d'un enchantement désenchanté du monde. Elle illustre de la sorte, l'image du monde et du jeune que les prescripteurs (professeurs, parents, bibliothécaires, etc.) veulent inculquer aux adolescents sous prétexte de fiction. Bertrand Ferrier conclut au fait que les visages de la sorcellerie dans les romans contemporains pour la jeunesse traduisent moins une vision singulière de la sorcellerie qu'une moralisation du roman pour la jeunesse.

17

« De la transgression à la reconversion ou les métamorphoses de la sorcière », tel est le titre de la contribution de Caroline Courbières à cet ouvrage. Et, c'est à partir de la sorcellerie comme domaine de référence dans laquelle s'inscrit la femme représentée, ou la femme en tant que représentation. Dans le prolongement d'une recherche sur l'élaboration des figures féminines, notamment dans les discours médiatiques, elle a cherché à questionner l'image de la sorcière mise en scène comme figure spécifique. Plus précisément, Caroline Courbières examine la trajectoire du personnage de la sorcière dans la production éditoriale proposée à un jeune public (féminin). Les récits, choisis sur une période récente, ont comme points communs de mettre en scène une (ou des) sorcière(s), de s'adresser majoritairement à des cibles féminines d'âges différents, et de relever, sinon de genres, du moins de supports distincts (album, premier roman, documentaire, manga, série télévisée) ; seuls quelques-uns, emblématiques du *corpus* constitué, seront repris ici. La problématique de départ est de comprendre le processus d'élaboration de cette figure dans les productions actuelles destinées à la jeunesse : entre l'image archétypale

redoutable (ou redoutée) et le modèle contemporain de l'apprentie sorcière (plus inoffensif), la sorcière s'y métamorphose à partir de traits identitaires récurrents. L'analyse de cette métamorphose permet de rendre saillantes plusieurs caractéristiques. Tout d'abord, la confrontation des trois modèles de prédilection proposés aux filles (la sorcière, la fée et la princesse) témoigne d'une éventuelle (con)fusion des figures qui s'articule à partir de la question de l'apparence. Tandis que l'imagerie traditionnelle continue d'habiller la figure de la sorcière, celle-ci apparaît désormais comme un modèle féminin requalifié. Parmi la production actuelle de dessins animés, albums, romans ou encyclopédies pour la jeunesse, la sorcière se trouve redéfinie au travers de traits récurrents qui selon Caroline Courbières, méritent d'être questionnés. À partir de quelques pivots thématiques comme le rapport à la norme, l'apparence ou le pouvoir, son exploitation offre une identification complexe. Elle se propose alors de voir, dans une optique info-communicationnelle, comment se construit sous de multiples facettes le modèle de la sorcière – notamment au regard des autres modèles féminins (la fée, la princesse). Ainsi, son image noire, en se parant de nouveaux atouts, constitue l'alternative ultime aux stéréotypes féminins, tout de rose, vêtus.

18

Pour sa part, dans son article « Évocation sorcière et enjeux de pouvoir dans le théâtre ivoirien : le cas d'Amon d'Aby », l'anthropologue et dramaturge Jeanne Bana-Kouassi, évoque trois grands écrivains qui sont souvent cités comme représentants de la littérature dramatique populaire ivoirienne de langue française : Bernard Binlin Dadié, Germain Coffi Gadeau et François-Joseph Amon d'Aby. Moins connu que les deux premiers, Amon d'Aby est néanmoins celui dont le théâtre épouse mieux les préoccupations populaires notamment en ce qui concerne l'instance de la sorcellerie et les représentations et les conflits sociaux qui en découlent. *La sorcière ou le triomphe du « dixième-mauvais »* et *Kwao Adjoba* sont deux de ses pièces représentatives de ces obsessions. En prenant appui sur elles, Jeanne Bana-Kouassi tente de formuler les modes de réappropriation de la sorcellerie comme enjeu de pouvoir dans la dynamique de construction de l'espace social et politique de l'État ivoirien. Confrontée à une mise en scène, la représentation des faits de sorcellerie, toute didactique qu'elle soit, en vient à minimiser les motivations réelles dont elles sont l'expression. C'est, d'après Jeanne Bana-Kouassi, le thème principal qui se dégage du théâtre de François-Joseph Amon d'Aby dont elle essaie de restituer la complexité dans la présente contribution.

De son côté, le littéraire Éric Moukodoumou Midepani, dans sa contribution intitulée « La sorcellerie comme valeur et savoir dans le roman africain », s'interroge, à partir de trois textes romanesques, sur les incidences de la notion de sorcellerie comme thème du roman africain. La spécificité du premier roman constitutif de son *corpus* tente d'établir une connexion entre le pouvoir politique et la sorcellerie. L'écrivain montre

qu'aucune élite politique africaine ne se constitue sans qu'elle n'adhère à ce système de croyances qu'est la sorcellerie. De ce fait, elle apparaît comme un savoir réservé à une élite et l'ascension sociale d'un homme politique africain est proportionnelle au degré de connaissance qu'il a de la sorcellerie entendue comme forme de connaissance secrète permettant à un individu d'exercer une domination absolue sur son semblable ou sur une communauté définie. Si la sorcellerie était interprétée comme un savoir propre à un milieu rural (le village) le roman tend à ruiner cette idée en montrant qu'il surdétermine l'agir des individus en milieu urbain et qu'il influe même sur le mode de gestion la société africaine par les élites politiques.

Dans le second roman, Éric Moukodoumou Midepani s'intéresse à l'incidence genrologique que le thème de la sorcellerie induit. En effet une analyse des structures narratives de ce roman montre que le thème de la sorcellerie perturbe l'ordre du réel : l'espace se dédouble entre un univers visible et invisible le premier engendre et constitue la clef herméneutique pour la compréhension du second. Le troisième roman offre un éclairage sur l'interprétation qui est faite de la franc-maçonnerie par un écrivain gabonais. Interprété dans le roman comme un savoir auquel adhèrent nécessairement les milieux affairistes et politiques de sa société, il fait l'objet d'un conflit d'interprétation entre les initiés qui la considèrent comme une lumière nécessaire à la direction d'un peuple (c'est l'argument apologétique) et la perception diabolique de cette connaissance par les classes sociales moins aisées.

19

Dans un autre écrit qui porte l'intitulé « Le pouvoir de la sorcellerie dans *les spirites de telde* de l'écrivain canarien Luis León Barreto », les littéraires Marie-Claire Durand Guiziou et Jean-Marie Flores se sont penché sur ce roman de Luis León Barreto, le plus représentatif des derniers cinquante ans du roman canarien. C'est en traduisant le roman espagnol *Las espiritistas de Telde*, en français *Les Spirites de Telde*, qu'ils ont été amenés à s'intéresser au monde de la sorcellerie. Ils vont d'abord situer le roman dans son contexte insulaire, un terrain fertile et inculte à la fois, propice aux rituels inspirés par un certain occultisme ou spiritisme solidement ancré dans un passé et où convergent des influences de plusieurs horizons. Ensuite, ils vont procéder à l'analyse des personnages afin de vérifier l'origine et la mise en scène des pratiques occultes qui se conjuguent dans un microcosme suffocant, toujours en rapport avec le thème de l'impur, du feu et de l'eau. En effet, tout le roman est imprégné de spiritisme. Une jeune fille de très bonne famille a été sacrifiée par sa sœur et sa famille pour sauver l'âme de son frère mort, pour qu'il puisse atteindre le paradis et pouvoir après intercéder pour le reste de sa famille. S'agissant des Canaries le spiritisme est mélangé à la sorcellerie et aux religions afro-cubaines. Ainsi, concluent-ils, la présence de la sorcellerie dans le roman de Luis León Barreto est un facteur essentiel dans l'intrigue qui puise dans le réel des éléments qui deviennent malléables dans la fiction. Le roman, considéré

comme l'un des textes phare du roman canarien, parvient à faire le lien entre les différents apports et variantes « magiques » qui contribuent à faire des îles, un creuset d'influences venues d'Afrique et d'Amérique latine superposé à un substrat déjà riche en croyances ancestrales. Ainsi, à partir d'un fait divers, l'auteur parvient à recréer les forces et l'énergie provenant d'un monde occulte qui a besoin d'intercesseurs, de chamans, de grands prêtres, d'arcanes, de sorcières pour répandre sur les vivants la lumière qui devrait apporter la paix à leur âme tourmentée.

— Enfin le **troisième axe** est consacré aux rapports entre *politique et sorcellerie*. Ainsi, l'observation sociologique à laquelle s'est livré, dans son article intitulé, « Un guérisseur de zona ou un rituel contre la mort », le sociologue Bernard Duperrein auprès d'un guérisseur béarnais de zona lui a permis de comprendre comment, à partir d'une pratique thérapeutique qu'il partage avec beaucoup de ses « confrères », le guérisseur met en évidence l'importance de la ritualisation dans la lutte contre la maladie ; car, l'action sur le réel par le truchement des symboles ne sollicite pas seulement l'adhésion du patient, mais réinstalle du sens là où la maladie et la mort s'obstinent à dissoudre les contours du vivant. Ainsi l'expérience thérapeutique qu'il décrit met en évidence quelques-unes des caractéristiques des rituels à l'œuvre dans les procédures de l'art médical traditionnel. On sait que l'efficacité des dispositifs repose sur l'analogie selon laquelle toute manipulation sur les symboles entraîne une modification de la réalité. On peut ainsi mettre en évidence deux logiques antagonistes fondées sur les mêmes ressources de l'encerclement : celle des opérations de lutte contre la maladie mises en acte par le guérisseur d'une part, celle de la mort qui cerne et que plus personne ne parvient à « cantonner » (circonscrire, contenir en un lieu) d'autre part. Le combat mené par le thérapeute mobilise à la fois les forces du patient et les ressources naturelles. Le concours de celles-ci lui est nécessaire : si elles lui font défaut ou si elles lui sont hostiles, les procédures rituelles n'ont plus de support. Alors que la procédure thérapeutique traditionnelle contribue à restaurer des liens avec le monde, les maux les plus violents (la mort) poursuivent leur entreprise de dissolution, s'opposant à toute forme de capture, verbale ou rituelle.

Analysant les pratiques sorcellaires en rapport avec les crises politiques au Burundi, le géographe Alain Cazenave-Piarrot tente de rendre compte de quelle manière se réalise la mise en sorcellerie des faits sociaux par le fait que le recours aux pratiques sorcellaires constitue pour les individus, un moyen de soigner les maladies, mais aussi les traumatismes aussi bien individuels que collectifs. Il analyse également d'une part, comment les pratiques traditionnelles interviennent dans les processus de régulation politique, de retour à la normale, de vivre-ensemble auquel aspire tout le corps social d'un pays éreinté par la guerre civile ; d'autre part comment s'opère la transcription de telles pratiques dans la vie publique, intégrant ainsi dans la post-modernité actuelle des croyances et des attitudes venues du plus profond de la vision du monde et des choses que partagent

les Burundais. Pour lui, la sorcellerie⁹ désigne un ensemble de pratiques magiques traditionnelles dans lesquelles sont mobilisées les forces occultes qui permettent d'avoir une influence sur les gens.

Le politiste Hervé Maupeu, quant à lui, analyse les rapports entre sorcellerie, rumeurs et commérages dans les romans gikuyu de Ngûgî Wa Thiong'o Ngûgî, écrit des récits qui se veulent avant tout politiques et qui aspirent à avoir un effet sur le réel. Or cet auteur (comme de nombreux Africains) a longtemps considéré que la sorcellerie relève d'abord des relations de l'intime et de l'interpersonnel, des domaines qu'il tient largement en dehors de son champ d'investigation. Mais il va progressivement revenir sur cette vision réductrice de la sorcellerie qui limite son influence aux tensions familiales. Il appréhende aujourd'hui le registre sorcellaire comme un mode particulier d'action politique. La sorcellerie a toujours été un phénomène pluriel, englobant de multiples réalités. Or depuis une vingtaine d'années, on voit prospérer, à côté de la sorcellerie de l'intime, un type de sorcellerie qui commente l'évolution politico-économique du pays : les cultes du Diable ou satanisme. Hervé Maupeu s'intéresse aux écrits de cette seconde période et s'appuie sur les trois principaux récits publiés alors, d'abord en langue gikuyu puis en anglais (et parfois en kiswahili), dans des traductions de l'auteur. En somme, pour Hervé Maupeu, le thème de la sorcellerie apparaît comme une focale intéressante pour saisir les objectifs que Ngûgî attribue à son art et pour appréhender des éléments de sa technique littéraire. Cette thématique constitue également un moyen particulier pour situer l'œuvre de Ngûgî dans le champ intellectuel kenyan. Hervé Maupeu montre comment dans son œuvre, Ngûgî, conçoit le registre sorcellaire comme un mode d'action politique opérationnel ?

21

Au regard de toutes les contributions interdisciplinaires limitées aux sciences sociales et humaines faites dans cet ouvrage, on se rend compte de la complexité de la question sorcellaire qui est à la fois de l'ordre des croyances, des représentations, du discours et des pratiques sociales et symboliques. Sans doute ne faut-il pas retenir cette idée que nous n'avons cessé d'avancer, et selon laquelle la sorcellerie serait une manière de traduire la crise des rapports interindividuels et collectifs, un mode d'expression des conflits sociaux dans la dialectique du réel et de l'imaginaire ? Quels regards, les sciences de la nature peuvent-elles porter sur cet objet de recherche paradoxal ?

NOTES

1 - Abel Kouvouama, Abdoulaye Gueye, Anne Piriou et Anne-Catherine Wagner (dir.), *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions*, Karthala, Paris, 2007 ; Hervé Maupeu, Christiane Albert et Abel Kouvouama (dir.), *Intellectuels populaires : un paradoxe créatif*, Pau, Presses de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2007.

- 2 - Christiane Albert, Abel Kouvouama et Gisèle Prignitz, *Le statut de l'écrit. Europe-Afrique-Amériques*, Pau, Presses Universitaires de Pau, 2008.
- 3 - Voir notamment Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris, 1863 ; Lucien Febvre, « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », *Annales ESC*, t. III, 1948, p. 9-15 ; Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age : fantasme et réalité*, Paris, 1982 ; Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, 1968 ; Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, 1980.
- 4 - Peter Geschière, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.
- 5 - Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975.
- 6- Joseph Tonda, *La violence de l'imaginaire*, Cahiers d'études Africaines, p. 198-200, Paris, EHESS, 2010 ; Patrice Yengo, *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*, Paris, Karthala, 2016.
- 7 - Politique africaine n° 79, *Pouvoirs sorciers*, Paris, Karthala, 2000.
- 8 - Cahiers d'études africaines, *Territoires sorciers*, Paris, EHESS, 2008.
- 9 - Grevisse Maurice (1895-1980). *Grammairien belge*. Auteur du *Bon usage* (1936, plusieurs fois réédité).

HISTOIRE ET SORCELLERIE



Christian Desplat

D'un bûcher à l'autre : la sorcellerie satanique avant et après l'Édit de 1682, quelques réflexions

INTRODUCTION

Le caractère pluridisciplinaire de la journée d'études paloise, la transgression des frontières géographiques, chronologiques, la pluralité des méthodologies, m'incitent à proposer quelques réflexions que suggère par ailleurs l'évolution de l'historiographie française consacrée à la sorcellerie diabolisée. Entre le portrait visionnaire brossé par Jules Michelet et l'interrogation de Lucien Febvre, la sorcellerie avait été abandonnée à la littérature, aux arts figuratifs, à la musique et, trop souvent, à un amateurisme qui pérennisait le fantasme des démonomanes¹. La revue des *Annales* joua un rôle considérable dans le renouvellement d'une historiographie jusque là complaisante. L. Febvre fut entendu par son élève et son collaborateur Robert Mandrou et depuis le milieu du siècle dernier le bilan de la recherche est considérable par sa qualité et l'apport des sciences sociales à l'histoire. N. Cohn a éclairé dans quelles conditions le fantasme d'une secte des sorciers, une contre-société, s'était élaboré. R. Mandrou a exposé le processus de déconstruction et la révolution mentale qui aboutirent à l'Édit de 1682². L'intensité très variable en Europe et en France des poursuites, la diversité des procédures et des peines permettent de dresser un bilan estimatif d'un drame européen dont le paradoxe le plus énigmatique réside dans sa coïncidence avec l'émergence de la modernité, la Renaissance et l'humanisme, les réformes des Eglises et la montée en puissance du rationalisme. La plupart des démonologues et démonomanes, J. Bodin, Del Rio, P. de Lancre, Boguet, n'étaient ni des monstres, ni des rustres incultes, mais des humanistes distingués.

Les champs de recherches qui nous ont été proposés laissent entrevoir la richesse des débats à venir. La question des origines, celle des phénomènes d'acculturation et d'inculturation, d'osmoses culturelles, ont déjà suscité de stimulantes hypothèses. C. Ginsburg privilégia d'abord celle d'une probable permanence de cultes agraires antérieurs à l'acceptation de leur diabolisation, il a ensuite développé celle d'une aire planétaire du chamanisme³. R. Muchembled, dans un contexte particulier, celui de la France du Nord au contact des Pays-Bas espagnols et des terres d'Empire, a révélé le poids des mutations sociales et économiques, l'alliance objective d'une élite paysanne en transit culturel avec un pouvoir royal qui mettait en place les structures de la modernité politique⁴.

Cependant, dans l'espace français, tout se passe comme si l'Édit de 1682 marquait le terme de la recherche historique. Un constat juste a légitimé des conclusions excessives : l'État ne connaissait plus que de « soy disant faux sorciers » ou bien des escrocs ou des malades. L'Eglise romaine, longtemps portée au compromis avec les superstitions du « bas peuple » prenait ses distances avec la « superstition » en général et les diableries en particulier. En conséquence, les historiens délaissèrent un phénomène qui relevait désormais de l'anthropologie, de la sociologie ou des sciences médicales, psychiatrie, psychanalyse⁵. On s'en doute cependant, l'Édit de 1682, la dérive rationaliste de la réforme catholique au XVIII^e siècle, le rôle des Lumières ne suffirent pas à effacer d'un coup les traces laissées dans l'imaginaire collectif par des siècles d'endoctrinement et de persécutions. Par ailleurs, dans les pays gascons, le terme d'origine espagnole employé par l'Inquisition pour désigner la sorcière fille de Satan, la *brouche*, cachait bien mal la survivance d'une figure ambivalente, celle de la *pousouère* qui figurait encore dans les arrêts du parlement de Navarre au début du XVIII^e siècle. La *pousouère*, guérisseuse à l'office dual, elle guérissait ou tuait, cohabita ensuite avec la *brouche*, métissage d'un magisme ancien et du fantasme des clercs.

26

Dans cette perspective, articulées autour d'un moment où le fantasme est officiellement déconstruit, quelques questions peuvent être posées. Le fantasme des clercs démonomanes fut-il toujours accepté sans résistance, à l'exception de celles, médicales surtout, décrites par R. Mandrou ? Ne peut-on imaginer qu'il engendra une dissidence culturelle qui mérite l'attention ? Si cette résistance se manifesta et si elle ne suffit pas à éteindre les bûchers, elle pourrait toutefois permettre de mieux comprendre des processus durables d'osmose entre la sorcellerie diabolique et le magisme traditionnel. Enfin, de nombreux exemples au cours du XIX^e siècle devraient inciter à une enquête approfondie sur les conséquences du vide judiciaire créé par l'Édit et de l'une des réponses qui lui fut apportée : le recours des populations à l'infra-judiciaire, le passage sans solution de continuité des bûchers des clercs à ceux du huis clos familial ou communautaire. Si le Diable n'apparut que tardivement dans l'histoire de la sorcellerie, il semble bien qu'il y ait laissé un *punctum diabolicum* durable...

LE REFUS DE LA VULGATE DÉMONIAQUE : UNE DISSIDENCE CULTURELLE

La pérennité et les mutations, souvent inquiétantes, du fantasme élaboré en Europe au cours des derniers siècles du Moyen Age et des premiers de la modernité, celui d'une société de sectateurs de Satan, avec sa Vulgate exposée par les démonologues, sans cesse enrichie et aboutie avec l'invention du Sabbat, accréditée par les procédures judiciaires, ne doit pas dissimuler l'existence d'un front du refus,

contemporain des phases les plus aigües de la répression et qui prit des formes diverses. Si les médecins, les juristes jouèrent un rôle décisif dans la déconstruction du fantasme, la littérature y eut aussi sa part, en particulier celle des libertins érudits encore insuffisamment explorée⁶. En revanche les recherches se sont multipliées autour de ceux qui, plus tardivement, tournèrent en dérision les diableries, sur la scène, dans le roman, le pamphlet philosophique ou par le biais des arts graphiques. Le Siècle des Lumières fut celui du Diable moqué, celui de J. Cazotte, de Condorcet...⁷ Cazotte avec *Le Diable amoureux*, Lesage et son *Diable boiteux*, firent un usage ludique de Satan. Le diabolin de Lesage, Cléophas est un voyeur plus qu'un tentateur. Une réelle ambiguïté subsistait cependant, le récit « glisse vers une pente plus angoissante et confirme la nuit comme le temps du vice et du mal »⁸, sans toutefois être nécessairement diabolique. La littérature espagnole – faut-il y voir une relation avec l'ardeur modérée de l'Inquisition à poursuivre les sorcières, ou bien avec le courant picaresque – avait été la première à instrumentaliser le Diable, prétexte à des variations sur les mœurs nocturnes. Fr. de Quevedo, *Les nuits sévillanes* (1628), Luiz Velez de Guevara, *Le Diable boiteux* (1641), eurent un large écho en France. L'ambivalence de cette littérature resurgit dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Dans la tradition de la méditation sur les fins dernières, on cède bientôt à une attraction pour le morbide noir : *Les Nuits* (1742-1746) de Young, *La Nature sur la mort* de Th. Parnell influencèrent les moralistes cruels de la fin siècle en France. Tout ce qui relève du nocturne conserve durablement, *volens nolens*, une charge diabolique et le morbide nocturne fut à la fin du Siècle des Lumières un substitut élégant aux orgies grossières du Sabbat. La littérature proverbiale avait attesté bien auparavant ce dualisme : si « la nuit porte conseil », « Gens de bien aiment le jour et les méchants la nuit »⁹.

27

Le XIX^e siècle fit du Diable son fonds de commerce littéraire avec des publications destinées à un large public comme *Le Diable à Paris* rédigé par les meilleures plumes, G. Sand, H. de Balzac, E. Sue, Musset et illustré par Gavarni, Cham, Grandville¹⁰... Mais on sait quelle part Balzac réserva au Diable dans son œuvre et G. Sand consacra de longues recherches aux diableries en Berry. Ses *Légendes du Berry*, rappellent qu'elle prenait au sérieux les récits de Sabbat, les maléfices ou les loups-garous, les *Lupins*, superbement illustrés par Maurice Sand. La châtelaine de Nohan fit aussi intervenir le Diable dans l'intrigue de *Consuelo*. Aussi, en regard de ceux qui dénoncèrent le fantasme et parfois s'en emparèrent, il faut se tourner vers ceux que le merveilleux satanique séduisit sans réserve, du roman noir anglais au symbolisme et à l'histoire : Grimm, M. G. Lewis, Hugo, Nodier, Michelet. L'irruption du Diable sur la scène lyrique, de Meyerbeer à Berlioz et à Penderecki a retenu l'attention ; le rock gothique ou satanique la mérite lui aussi. Le registre de la peinture, y compris les académies érotiques de Bougereau,

le cinéma et la bande dessinée requièrent la fédération de toutes les compétences. Pour ne citer qu'eux, historiens de l'art et historiens oublient parfois qu'ils appartiennent à la même famille. Il y a beaucoup à attendre de leurs regards croisés sur des œuvres comme celles de Wiertz, Füssli ou F. Rops¹¹. Accusée d'érotomanie, celle de Rops traduit à sa manière la relation entre le fantasme démoniaque et l'érotisme. Pierre de Lancre n'était ni plus ni moins obsédé que Rops et lui aussi avait établi un lien qui devrait être traité autrement que par des jugements de valeur morale ou des diagnostics de névrose... On peut certes comprendre que *l'Amante du Christ* ait mis en fureur Léon Bloy, mais les « allégories érotiques et sacrées » étaient-elles si éloignées du portrait de la « révoltée » de Michelet lorsque Rops moins blasphémateur qu'imprécateur décrit Satan, « Satan en habit noir, un Satan moderne, l'esprit éternellement lutteur » ?

Quels que soient les vecteurs qui lui ont succédé, aucun n'a sans doute la cohérence et les capacités « pédagogiques » qu'eurent la chaire, le confessionnal, le tribunal et le bûcher pour accréditer la Vulgate du fantasme démoniaque et l'on comprend mieux ainsi ses métamorphoses dans notre « Musée imaginaire ». Mais cumulés, leur impact ne peut être sous-estimé d'autant plus qu'ils prennent avec la doctrine des clercs du passé des libertés qui ouvrent aux fantasmes un espace quasi illimité¹².

28

Une résistance curiale

À partir du xvi^e siècle, la Cour devint l'un des creusets de la culture nationale et de l'innovation ; mais dans celle des derniers Valois et des premiers Bourbon se croisaient à la fois les précurseurs de l'ordre classique, du rationalisme et des magiciens, empoisonneurs, amateurs de messes noires... Avant 1661 le climat de violences religieuses et politiques, l'incertitude du sort de l'Etat laissèrent le champ libre à tous les excès. Mais ce « temps d'exubérance » fut aussi un temps de liberté et de réflexion fécondes. Si Catherine de Médicis et ses fils usèrent et abusèrent d'un imaginaire fantasmagorique, le premier roi Bourbon manifesta scepticisme et hostilité à l'encontre des superstitions, avant et après sa dernière conversion. La modernité politique, la « dissociation du sujet » allaient de pair avec une rationalisation générale des comportements et des croyances.

En 1587, roi de Navarre, Henri III se trouvait à Pau lorsqu'éclata une affaire de sorcellerie ; témoin, A. d'Aubigné en relate les péripéties. Une jeune femme était venue spontanément s'accuser de sorcellerie après un prêche, devant le président du conseil souverain, Sponde. Celui-ci lui cita Bodin et Wier et la renvoya sans ménagement à ses fourneaux, la sorcière revint à la charge et se fit incarcérer par le guichetier des prisons, le procès devenait inévitable. Henri de Navarre, d'Aubigné, Duplessis-Mornay y assistèrent et ne cachèrent pas leurs réticences, sans intervenir

toutefois dans la procédure. En 1591-1593 Henri IV refusa de donner suite à une requête des Navarrais des vallées et des « Pays », de Baïgorry, Irissary, Ossès, Ostabaret qui sollicitaient l'autorisation de se cotiser pour faire entreprendre des poursuites contre la « dangereuse et pernicieuse vermine deus crimes deus sorciers qui se pullule »¹³. Contrairement à une accusation tenace et sans preuve du « centralisme monarchique », Henri IV n'intervint en aucune manière pour faire envoyer le conseiller bordelais de Lancre en Labourd en 1609. En 1599 en revanche il diligenta l'enquête de son médecin, doyen de la Faculté de médecine de Paris, Jean Marescot, pour faire cesser les vaticinations d'une « démoniaque », Marthe Brossier. L'expertise médicale conclut à « beaucoup d'imposture et un peu de maladie. Rien ne doit être attribué au démon qu'il n'ait quelque chose d'extraordinaire par dessus les lois de la nature » ! Quelques années plus tard, en 1602, un ordre royal fit mettre un terme aux exploits d'un « connaisseur de sorciers » gascon, le Hugon. Pour le roi, « il ne faut pas attendre bon effet d'un si mauvais ouvrier qui est le Diable » ! Enfin en 1609 Henri IV adressa une verte semonce à son confesseur, le père jésuite Coton qui se mêlait de consulter des voyantes et enquêtait sur la santé des princes européens...

Cette incrédulité royale était assurée d'un puissant relais, celui de la culture curiale et en particulier du ballet de Cour. L'influence italienne devait lui assurer au XVII^e siècle un grand succès et il devint la première expression publique et admise de la dérision appliquée au fantasme. Le ballet faisait la part belle au merveilleux païen, avec de fréquents emprunts à la mythologie gréco-latine, mais aussi aux grands mythes nationaux, au cycle carolingien en particulier. Il s'agissait toutefois d'un imaginaire policé, revisité par une esthétique raffinée. La diversité des thèmes lui permettait cependant de toucher un large public et de dépasser une contestation ludique et érudite. Non seulement les ballets s'inspiraient de la mythologie, mais aussi des grandes œuvres romanesques, Le Tasse, Arioste. Ils développèrent très tôt, sous le règne de Henri IV l'allégorie solaire dont Louis XIV fut seulement l'héritier. Dans tous ces spectacles, le Diable, les Satans subissaient à la fin la défaite et la mort.

Précédant le ballet, la Cour avait d'abord découvert la pastorale. La première semble avoir été *Genièvre*, mise en scène par Ronsard pour le Carnaval de 1564 à Fontainebleau. Les enfants de France y tenaient les principaux rôles et le jeune Navarre celui de *Navarrin*. Il consultait des sorcières dans les montagnes de Navarre pour connaître son avenir et régler sa conduite. Ces devineresses de carnaval, bien inspirées, lui conseillaient « d'aller trouver *Carlin* (Charles IX), le grand pasteur de France – Ta force vient de lui... » ! Toutes les sorcières de Ronsard n'étaient pas aussi sages et l'aimable poète consacra une ode *Contre Denise, sorcière*, qui rappelle dans quelle ambivalence de sentiment et de croyance vivaient les contemporains : « L'inimitié que je te porte, – Passe

celle, tant elle est forte, – Des aigneaux et des loups – Vieille sorcière déshontée, – Que les bourreaux ont fouettée – Te honnissant de coups », (*Odes*, Livre II, 16).

Le ballet donné en 1572 pour les noces du Béarnais et de Margot dans la salle du Palais Bourbon instaurait un espace binaire : d'un côté le Paradis dont l'entrée était défendue par Charles IX et ses frères. De l'autre l'Enfer et son armée de diables et de diabolins qui se livraient à des singeries ridicules. Entre les deux, un groupe de chevaliers errants, Henri de Navarre et ses compagnons, arrachaient les nymphes aux griffes du Diable. Le ballet mis en scène et en musique par Balthasar de Beaujoyeux en 1581, *Circé*, était destiné à la reine. La magicienne y était réduite à un rôle « comique » et inspirait la moquerie plutôt que la peur. Il y avait là un exemple précoce d'un long processus de réduction du merveilleux qui devait aboutir à un genre littéraire, les grandes œuvres travesties : *l'Énéide travestie*, *La Henriade travestie*... La démythification du merveilleux païen trouva son terme avec les *Lettres à Emilie sur la mythologie*, de C. Demoustier (Paris, 1842). Les diableries dansées et jouées eurent un succès durable ; en 1641 la Cour applaudit le *Ballet de la prospérité des armes de la France*. La mythologie y servait de faire valoir à la gloire de faits historiques récents, les victoires sur l'Espagne. Le ballet exaltait le triomphe de la raison, au profit de la modernité politique : une lutte entre les puissances du Mal (espagnoles), représentées par les Démons et les furies aux entrées de l'acte I, et celles du Bien, Mars et l'Hercule gaulois à l'acte IV. Le spectacle s'achevait par le triomphe de la Concorde et la débandade des Diables. Cet art de Cour diffusa le principe de la défaite inéluctable de Satan et le théâtre populaire lui assura une exceptionnelle longévité, ainsi celle des Satans dans les pastorales pyrénéennes¹⁴.

30

La littérature populaire : les petits livres bleus et les contes

Diffusée par la librairie de colportage, favorisée par les progrès de l'alphabétisation, cette littérature *ad usum populi* et souvent accompagnée de gravures s'articulait autour de deux démarches. Dramatiser le sens de l'existence et pas seulement dans le domaine de la foi. Elle donne raison à l'argument de J. Delumeau qui a exposé les méthodes et les objectifs d'une « pastorale terroriste ». Il s'agissait d'éduquer par la terreur, de montrer que tout peut toujours être remis en cause, que le Diable enfin veille sur nos moindres faux pas. Le *Grand Calendrier et compost des Bergers* ou *Les Quatre fins dernières de l'homme* en donnent de multiples exemples : « S'ensuit les peines d'Enfer pour tous ceux qui n'observent pas les commandements de Dieu ». Mais dans le même temps, les petits livres bleus s'efforçaient de rassurer : certes le Diable prend les formes les plus imprévues, il rode sans trêve autour de la créature, mais il peut être vaincu. *Le Véritable*

Messager boiteux fournissait les recettes pour y parvenir. Proche des *ars moriendi*, *Le bien mourir* proposait le salut par le livre et ne méprisait pas d'user de la dérision contre l'ennemi avec des historiettes qui ridiculisent un Diable moqué et trompé, telle l'*Oraison funèbre de Jean Giles Bricotteau*¹⁵.

En principe les ouvrages de colportage prenaient le parti de l'ordre et de la morale, le Bien y triomphait du Mal. *Le Bien mourir* enseignait que « la mort est à tous égale » et dans la *Grande Danse macabre* ou les *Quatre fins dernières* l'ordre hiérarchique de la société disait assez quelle place y occupait la sorcière, après les tondeurs de chiens, les cireurs, les ramasseurs de « fiants »... Figure du maudit, de l'*homo sylvaticus*, *Robert le Diable* était l'exemple de la confusion entre le crime de lèse majesté divine et royale, il accumulait les transgressions avant de trouver son chemin de Damas, le pèlerinage à Rome : « Robert fit faire une maison forte dans un grand bois en un lieu obscur et ténébreux. Il fit assembler avec lui tous les mauvais garçons du pays et les retint pour le servir ; car il y avoit gens mauvais et de diverses sortes, comme larrons, meurtriers et gens bannis. Jamais ne jeuna tant fut de grande vigile, ni la quarantaine, ni le Quatre Temps. Tous les jours mangeoit chair, aussitôt le vendredi »¹⁶.

La littérature de colportage apporta sa contribution au processus de déconstruction du fantasme. Cependant son conformisme n'en fit jamais une contre-littérature et la défaite du Diable avait toujours pour corollaire la victoire de Dieu. Destinée à des « gens de peu » (P. Sansot) elle rappelle utilement que face à une lecture erronée des Ecritures, celle des clercs démonomanes, il en existait une autre plus conforme à une saine orthodoxie. Satan n'avait que les apparences du pouvoir et ceux qu'il trompait ne devaient pas désespérer d'un Dieu juste et bon. La *Bible bleue* apportait bien le salut par le livre :

« Prince du Ciel, votre humble créature
Vous crie mercy pour faire accord
Et de la peine qui toujours dure,
La défendez sans fin de mort à mort »¹⁷.

En parallèle à une littérature à caractère didactique et pédagogique la tradition populaire créait son propre corpus, celui des contes, revisité aux XVII^e-XVIII^e siècles par des auteurs « savants ». Ce registre offrait un immense fonds de contes, récits, entre-deux de la culture écrite et de la tradition orale. Non seulement le Diable y était moqué, mais il y était presque toujours trompé : le maître de l'illusion, du mensonge et du faux-semblant était victime des humbles, plus malins que lui et, dérision suprême, de la femme. A sa manière, le conte restaurait la juste position du Diable dans l'orthodoxie chrétienne : il n'avait de pouvoir que celui que

Dieu lui abandonnait et ce pouvoir n'allait pas au delà de l'imitation factice. Les contes jouent ainsi sur des registres variés mais avec quelques thèmes majeurs structurants : trop pressé d'obtenir un triomphe qu'il croyait certain, Satan acceptait des épreuves impossibles et devait résilier le pacte. Il était la victime du verbe, des jeux de mots, des confusions verbales, sa victime ne signait pas la vente de son âme, mais celle de son « âne ». Une ruse rustique l'empêchait d'achever son œuvre, poser la dernière pierre d'un pont, d'où les innombrables « Ponts du diable », ou la dernière tuile d'un toit. Il pouvait enfin être vaincu par ses adversaires naturels, les saints intercesseurs ou pire encore, par celle qu'il avait d'abord séduite, la femme¹⁸.

Une analyse exhaustive du contenu de ces recueils n'est pas de mise ici et on retiendra plus particulièrement ceux collectés par J.-F. Bladé et Cl. Seignolle. Le premier consacra la quasi totalité d'un de ses ouvrages au personnages du Diable (5 contes), du sorcier, au sabbat et aux sortilèges (9 contes). Tous sans exception se terminent par la déconfiture de Satan ; mais ils révèlent aussi une connaissance assez précise de la Vulgate des clercs et mettent en particulier l'accent sur le Sabbat, invention tardive sans laquelle le fantasme perdait sa cohérence. Comparé à la littérature bleue, le conte est plus agressif, moins respectueux des hiérarchies sociales et des conformismes culturels. Les victimes de Satan y font flèche de tout bois et retournent ses armes contre lui : la duperie, le mensonge, l'imitation. Forte du libre arbitre donné par Dieu, la Créature triomphe de l'imposteur et le ridiculise. Comme dans nombre d'institutions régulatrices d'origine populaire, le charivari par exemple, la dérision est au cœur de la répression de la transgression. *Le Diable chez les métayers* est un exemple convaincant de la diffusion de la vulgate savante mais aussi de sa négation par « l'homme ordinaire » (M. de Certeau). Les victimes du Diable sont d'abord les responsables de leur malheur, les métayers « ne faisaient que parler du Diable » qui finit par les entendre et visite ces zélateurs potentiels. Lorsque le Malin devenait trop insistant, les métayers se tournaient vers leur curé qui renvoyait les pécheurs à leur culpabilité, « vous n'avez que ce que vous méritez. Si vous ne parliez pas si souvent du diable, il ne viendrait pas chez vous ». Les prières, l'intervention de l'évêque s'avèrent inutiles, « une heure après le diable faisait tomber une grêle si épaisse qu'elle emporta toute la récolte ». Ce conte, une exception, ne faisait pas allusion au Sabbat ou au pacte, il allait à l'essentiel : on ne préférait pas Satan à Dieu sans risque. Autorisé du seul maître du monde, le Diable était son bras armé contre ceux qui doutaient de lui. *Les Diables masqués* représentait également une mise en garde et se faisait l'écho des débats sur la lycanthropie et la capacité du démon à imiter les apparences ou bien à créer de la substance. Quittes pour la peur, des jeunes gens qui s'étaient masqués pour le Carnaval découvraient que le Diable s'était

glissé parmi eux. « Ce n'est pas bien [...] la jeunesse devrait pourtant savoir que le diable est de toutes les mascarades ». Le *Diable dupé* constitue l'archétype des contes de Bladé. Suite aux plaintes incessantes d'un pauvre homme, « Si j'étais riche » !, le Diable lui faisait signer le pacte : « Je suis à toi, si tu me bâtis une belle maison, depuis minuit jusqu'au premier chant du coq ». Le malheureux réalisait un peu tard son erreur et se confiait à son épouse, « Pauvre homme tu n'es guère avisé » ! Satan était la victime d'une fille d'Eve qui parvenait à éveiller le coq avant le lever du soleil. Ainsi se réalisait la prédiction : « Je mets une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité ; elle te visera à la tête et tu la viseras au talon ». Les textes de Seignolle reprennent ce thème du « pauvre diable », dupé par plus maligne que lui. Dans *La montagne verte*, il est trompé par sa propre fille qui pour sauver son amoureux n'hésite pas à noyer son père. Pour faire bonne mesure, Satan était enfin la victime ridicule du *pec*, l'imbécile du village dont la candeur déjouait ses artifices (*Jean le bête*). Conclusion des mésaventures du Malin, dans le conte *Les trois infirmes*, qui prenaient la défense d'un « pauvre tordu » et qui parvenaient à s'emparer du château du diable et à le tuer.

Faute d'assurer à ses lecteurs la mort du Diable, le conte proposait quelques préservatifs contre ses maléfices. Pour guérir les loups-garous, « des gens comme nous [...] il faut leur tirer du sang pendant qu'ils ont perdu la forme humaine et aussitôt ils la reprennent pour toujours ». Implicitement, le conte adhérait à l'interprétation orthodoxe de la lycanthropie, celle de Del Rio : le Diable ne pouvait que donner des apparences, pas créer de la substance. Pour découvrir les sorciers et annuler leurs maléfices, le conte proposait une recette inspirée de la théorie des signes et du transfert : prendre un agneau noir de 6 semaines, né durant la nuit du premier lundi au premier mardi de janvier, le saigner au petit matin avec un couteau neuf, l'écorcher, le faire rôtir dans un grand feu d'épines noires et le piquer avec un couteau ».

Les contes n'échappaient cependant pas à une ambivalence qui pourrait être tenue pour un indice du degré de pénétration de la Vulgate dans la conscience et l'imaginaire des populations. Le clergé y est à la fois victime d'un anticléricalisme traditionnel, celui des fabliaux, mais aussi d'une suspicion plus lourde : à être proche de Dieu, ne serait-il pas aussi proche du Diable ? C'est de leur foi, de leur propre capacité à duper le Malin que les « gens de peu » attendaient leur salut et leur délivrance des entreprises sataniques. Bladé, dans *Les mauvaises œuvres du curé*, témoigne de cette méfiance. Pour mieux punir leurs ouailles perverties par la richesse, trois curés usaient des maléfices empruntés au démon. La première année, ils mirent « du levain de grêle dans un nuage [...] Bientôt la grêle emporta le pain et le vin. Tous les curés du pays furent très contents de ce malheur » ! L'année suivante, les mêmes « prirent de

l'eau pourrie [...] pendant trois ans le pays demeura sans récolte ». Moins terroriste, plus prudent, *Le curé avisé* mettait une condition à dire des prières pour écarter la grêle ou obtenir la pluie : que tous ses paroissiens fussent d'accord, « en attendant que vous soyez tous du même avis, laissez faire le Bon Dieu » ! En contrepartie on connaît bien le rôle imparti aux curés « chasseurs de grêle » en Gascogne et aux nombreuses chapelle élevées dans ce but¹⁹.

Ne craignant guère un Diable victime de leurs ruses, « les hommes ordinaires » s'étaient inventés des monstres et des êtres malfaisants qui n'avaient rien de sataniques. Bladé citait le témoignage de son oncle, passeur de prêtres réfractaires en Espagne. Il avait rencontré dans la montagne du Capcir des charbonniers cannibales, « ces charbonniers sont d'une certaine race d'hommes qui tuent les chrétiens quand ils peuvent et qui les mangent crus ou cuits au four ». Homme du feu, de la forêt, de la solitude, le charbonnier était poursuivi par sa mauvaise réputation et sa concurrence avec les pasteurs. La hantise du cannibalisme, était-ce une réminiscence de celui du Sabbat ? est manifeste dans deux contes gascons. Dans *La Croustade*, une marâtre faisait manger à son mari une croustade farcie de la chair des enfants de son premier mariage ! *La Goulue*, une ogresse nourrie par ses parents des corps arrachés à leur tombe était enlevée par la Mort qui la dévorait sur les lieux de ses profanations.

34

Les contes attestent une connaissance réelle mais peu cohérente de la Vulgate des clercs. On ne peut donc sous-estimer son influence durable. Humanisé, même s'il est parfois présenté sous une apparence bestiale, « c'était une bête vêtue de rouge, avec des cornes, une longue queue et des jambes pareilles à celles des vieux boucs », le Satan des contes était un bien « pauvre Diable » ! Au Sabbat, le conte préférait une relation familière, un pur marchandage, un don et un contre-don que l'on pouvait toujours contester et annuler. Tout s'y passe comme si la tradition orale-écrite ne conservait du fantasme des savants que la part compatible avec ses propres références culturelles, avec ses besoins et avec l'ambivalence du magisme. La part et le rôle de la femme sont ainsi parfaitement ambigus : certes elle écrase sous son talon la tête du serpent, mais les moyens dont elle use, la ruse, le mensonge, la domination de l'homme, étaient bien ceux que lui attribuait une société qui la redoutait et la méprisait. Le conte éclaire ainsi la place du Diable et de ses servantes dans une culture du « consentement », mais aussi de ses limites. La communauté villageoise tolérait jusqu'à un certain point l'office de la *pousouère*. Les notables de leur côté étaient disposés à passer des compromis avec la répression infra-judiciaire des diableries, surtout lorsqu'elle restaurait un ordre qui leur était favorable.

**PROCESSUS D'OSMOSE CULTURELLE :
UN CAS DE MÉTISSAGE SORCELLAIRE AU XVIII^E SIÈCLE²⁰**

L'histoire de la sorcellerie entre l'Édit de 1682 et le Code Civil n'est pas une page blanche. L'incertitude de la qualification du phénomène, l'application plus ou moins stricte de l'Édit font au contraire de cet entre-deux un observatoire de qualité. La période laisse entrevoir des comportements complexes qui relativisent les thèses sur l'opposition entre culture savante et culture populaire et sur le « dressage culturel des peuples », l'acculturation à sens unique ou l'hypothétique « aliénation culturelle » des gens de peu. Il en va ainsi du cas Saubat-Tuquet (1763-1784), qui embarrassa les magistrats du Parlement de Navarre.

Dans un arrêt du 14 octobre 1763, après une interruption de près d'un siècle de toute procédure, les Messieurs s'élevaient avec indignation : « Contre des erreurs populaires heureusement éteintes (sic). On a vu dans différens tems et terres des erreurs et des superstitions populaires très préjudiciables à la tranquillité publique, notamment au sujet des prétendus sorciers et gens faisant profession de procurer des maladies et de donner des maux aux petits enfants et aux bestiaux appelés dans l'idiome du pays *maus dats* ». Les magistrats s'efforçaient, non sans se contredire, de renvoyer l'erreur dans le ghetto des sottises populaires, mais ils devaient bien reconnaître son existence en employant, au mépris de l'édit de 1620, une expression béarnaise dont ils connaissaient parfaitement le sens.

35

L'arrêt visait en fait le vicaire de la ville de Nay, Jean Saubat, accusé de « renouveler les anciennes superstitions ». Deux décennies plus tard, l'arrêt du 24 mai 1784 expédiait aux galères à perpétuité un certain Jean Chourat dit Tuquet du village de Louvie-Juzon en Ossau, pour le vol de quelques poules. Quel lien improbable pouvait-il exister entre ces arrêts de justice, le prêtre et l'Ossalois ? Leur rencontre, l'échange de leurs « savoirs » et le renouvellement de superstitions supposées éteintes, constituent un exemple de métissage culturel et social dans un espace qui associait la montagne pyrénéenne, les collines du piémont et la capitale provinciale. Sans se confondre, la sorcellerie satanique du vicaire et le magisme du charbonnier se rejoignaient pour répondre à des besoins et des peurs identiques, une conjonction qui éclaire la pérennité au Siècle des Lumières de croyances complémentaires qui n'étaient ni des manifestations d'archaïsme, ni de sottise.

Les protagonistes

Joandet Saubat exerça son vicariat à Nay entre le mois d'août 1762 et novembre 1763. Clerc issu de la petite paysannerie locale, réduit au vicariat et donc à l'instabilité matérielle et géographique, son profil est celui d'un ecclésiastique du siècle précédent, celui de la première

Réforme catholique, égaré dans celui d'un strict contrôle de la piété par un clergé plus soucieux de moralité que de spiritualité. Saubat n'avait sans doute pas bien compris pourquoi les évêques de Lescar et d'Oloron se montraient aussi hostiles au culte des reliques, aux pèlerinages, à la dévotion à des saints de fantaisie...

À la suite de prédications répétées sur le Diable et sa proche présence, sur l'existence des sorciers, il provoqua une vague de délations de la part d'un enfant et les aveux spontanés de plusieurs femmes qui demandèrent à Saubat de les exorciser. L'affaire tourna mal lorsque le vicaire-connaisseur de sorciers désigna les femmes des jurats et de quelques notables. Nul n'osa porter plainte, mais par l'entremise discrète d'un procureur nayais le Procureur du Roi fut prévenu et ouvrit une information. Le Parlement rendit son arrêt de 1763 mais, prévenu par des complices, Saubat échappa à la Maréchaussée et s'enfuit en Bigorre sans être autrement poursuivi. Ni le Parlement de Navarre, ni l'Official de Lescar ne prirent la peine de se tourner vers la cour de Toulouse. Saubat réapparut à Pau quelques années plus tard sans davantage être inquiété et reprit son ministère. Il devint aumônier des prisons, mais la faune qui y végétait fut peu sensible à ses prédications sur Satan et ses œuvres. Il jeta ensuite le trouble dans un couvent de filles où il avait découvert quelques possédées et fut expulsé, toujours libre d'exercer son ministère.

36

Jean Tuquet, charbonnier des bordes de Louvie appartenait à la frange périphérique, tant géographique que sociale et économique de la communauté ossaloise. Il y subsistait aux côtés de quelques petits agriculteurs et artisans, en proie aux vexations et à l'hostilité de la *sanior pars*, la *sana partida* béarnaise du centre pastoral²¹. Tuquet était par ailleurs épileptique et prétendait guérir les *maus dats*. Le démonomane et le guérisseur se rencontrèrent sur le marché de Pau où le vicaire donnait des consultations es-sorcellerie et où le charbonnier pratiquait des désenvoûtements. La collusion de leurs savoirs et de leurs activités détermina une contamination réciproque. Tous deux étaient, selon la formule de J.-P. Pinies « un peu sorcier » et leur objectif était identique, réintroduire le merveilleux, l'irrationnel, pour l'un dans la piété et la pratique religieuse, pour l'autre dans l'univers culturel urbain aussi bien que rural.

Les circonstances et l'environnement socioculturel

Le vicaire et le charbonnier avaient des origines sociales comparables : ils venaient tous deux du monde rural, des marges sociales et sans travail, ils étaient voués à l'errance, ce qui n'en faisait pas pour autant des marginaux. Ils bénéficièrent de réseaux de complicités et de sympathisants qui écartent l'hypothèse d'un front de classe, même si à Louvie l'antagonisme entre pasteurs et non pasteurs alimentait des conflits pluriséculaires. Saubat et Tuquet n'étaient pas non plus des primitifs de la révolte, ils voulaient au contraire restaurer un ordre ancien dans un siècle

qui fut celui de la réduction du merveilleux. Saubat avait été protégé en 1763 et revenu d'exil il reprit sans difficulté son ministère, dans des conditions toujours précaires il est vrai. Personnage rustique, il n'en parvint pas moins à s'introduire dans la meilleure société paloise. Il fréquenta les salons des épouses des conseillers au Parlement de Navarre et la mansuétude de la cour ne fut peut-être pas étrangère à ces contacts entre deux mondes que tout semblait opposer, celui des Messieurs, membres de l'Académie, fêrus des Lumières et le vicaire exorciste. Le rôle des femmes rappelle ici leur pouvoir et la pérennité d'une culture traditionnelle qui trouvait, même parmi celles de la noblesse, des relais actifs. Tuquet de son côté fut entouré de servantes et de cadets, mais aussi de laboureurs aisés, de plusieurs forgerons et le baile d'Ossau ne lui ménagea pas sa protection ; s'il n'est pas exclu qu'il représenta les bordes contre le centre villageois, cela ne fait pas de lui un vengeur social.

Il est probable par ailleurs que sans des circonstances favorables, l'accueil fait aux croyances et aux pratiques de ces deux personnages eût été différent. Les pays du piémont pyrénéen traversaient alors une grave crise conjoncturelle, la fin d'un cycle de prospérité et un inter-cycle lourd d'incertitudes. Consécutive à un regain du petit âge glaciaire et à la grande épizootie de 1774-1776, l'économie rurale cherchait de nouveaux repères. La révolution du maïs était encore à venir et l'élevage des vallées, longtemps principale ressource du négoce, était en perte de vitesse. Les pertes des « bêtes à cornes », plus de 85 % du troupeau bovin béarnais, assurèrent un puissant écho aux vaticinations de Tuquet qui prétendait guérir, mais aussi donner les *maus dats*. L'hypothèse de quelques diableries joua le même rôle en faveur de Saubat. Le Béarn était par ailleurs en proie à des troubles politiques. Une longue crise parlementaires (1765-1775) s'achevait par le triomphe des Messieurs et le discrédit du pouvoir royal. En fait c'est tout l'appareil de l'Etat qui fut affaibli, les « libertés » que prétendaient défendre les parlementaires apparurent très vite pour ce qu'elles étaient, de purs privilèges et les espoirs placés dans le *noubet Henric* furent déçus. Plus grave encore mais en relation avec la rupture entre le pouvoir central et ses relais provinciaux, les populations souffraient d'un désencadrement spirituel. Le procès et l'expulsion des jésuites provoquèrent un traumatisme trop souvent sous-estimé. Sans les prédicateurs de la Compagnie, les populations étaient privées de la surveillance d'une orthodoxie qui faisait la part belle aux croyances et aux pratiques « populaires ». Il faut encore y ajouter une longue crise de l'enseignement secondaire et la paralysie d'institutions de substitution comme l'Académie royale de Pau ou les loges maçonniques. L'attitude de la hiérarchie catholique, en particulier celle des évêques de Lescar acheva de déstabiliser le peuple chrétien. Préoccupé de pourchasser les superstitions, très attentifs à leur rôle social, ces prélats négligèrent une spiritualité qu'ils ne comprenaient plus.

Mgr. M.-A. de Noé, dernier évêque de Lescar concluait à l'échec de la Réforme tridentine, des curés soutenaient que « les Béarnais croient plus au Diable qu'à Dieu » ! Enfermée dans une attente eschatologique, le *Discours sur l'état futur de l'Eglise* (1788) de Mgr. de Noé était un monument de dolorisme prophétique, la hiérarchie ecclésiastique laissait le champ libre à Saubat et Tuquet.

Quel destin pour Saubat et Tuquet ?

La constitution civile du clergé révéla une crise profonde entre clergé catholique et ses fidèles. Les cas de prêtres jureurs exorcistes, chercheurs de trésors, « sorciers », se multiplièrent. La fin du siècle superposa les bouleversements politiques et le trouble des consciences religieuses²². L'osmose culturelle et religieuse montra toutefois ses limites lorsqu'il fallut réprimer les « erreurs ». La réaction des magistrats fut à la hauteur de leur désarroi et de leur peur. Ils leur fallut compter avec les collusions de leurs épouses, celle d'un prêtre à la piété archaïque et d'un « sorcier » qui ne manquait pas de partisans. D'une part ils ne pouvaient incriminer la « secte » et d'autre part il leur était difficile de se rabattre sur la thèse commode de la « société criminelle », des marginaux et des classes dangereuses. Parmi la centaine d'individus entendus par la cour, aucun n'avait de passé judiciaire. Saubat fut d'abord expédié dans un couvent, avant de revenir mourir en toute quiétude à Pau en 1789. Jean Tuquet, condamné au bannissement perpétuel, passa d'abord prudemment les Pyrénées. Mais il commit l'erreur de rentrer dans le royaume et oublié, abandonné de tous, le vol de trois poules lui valut les galères à perpétuité.

38

SORCELLERIE ET INFRA-JUDICIAIRE :

UNE RÉPONSE AU VIDE JUDICIAIRE CRÉÉ PAR L'ÉDIT DE 1682

Que le recours à l'infra-judiciaire soit une nécessité pour mieux comprendre les mutations du phénomène sorcellaire, le chiffre noir de l'impunité, la distorsion entre la criminalité réelle et la criminalité jugée suffiraient à le justifier. La sorcellerie après 1682 échappe au regard judiciaire soit à la suite d'un accommodement entre les parties, soit le plus souvent, parce que la justice avait décriminalisé la plupart des délits et des crimes qui pouvaient révéler une affaire de sorcellerie²³. Avec le Code civil, la qualification du crime ou du délit rend très difficile l'identification d'une affaire dans la Série 2 U des Archives départementales. Le dépouillement exhaustif serait une assurance, sous réserve de savoir ce que cachent vraiment des cas d'exercice illégal de la médecine, d'empirisme, d'empoisonnement. La disparition presque générale des procédures, la conservation des seuls arrêts sont enfin peu propices à distinguer la part du « satanique ».

Lorsqu'elles ont été conservées, comme dans les Hautes Pyrénées, les monographies villageoises des instituteurs représentent une source précieuse²⁴. Le regard du maître d'école républicain était toutefois prévenu et les « superstitions » souvent confondues avec le catholicisme... « Les vieilles croyances, quelque absurdes qu'elles soient disparaissent lentement. Beaucoup les conservent avec un soin jaloux. Il est cependant heureux de constater qu'elles ne sont acceptées que par les personnes presque totalement dépourvues d'instruction. Les vieux par exemple savent rien ou très peu de chose (sic). On croit encore aux sortilèges et si quelqu'un s'amusait comme par le passé à organiser dans le bois voisin un concert aussi bizarre que possible à grands renforts d'instruments quelconques, peut-être croirait-on encore aujourd'hui au Sabbat c'est à dire au rendez-vous des sorciers ». Comme les magistrats palois du siècle précédent, l'instituteur d'Esbareich rejetait dans un passé lointain et obscur les superstitions et confondait charivari et Sabbat. Il n'en notait pas moins une croyance commune dans les Pyrénées : si le prêtre oubliait de fermer son Missel à la fin de la messe, « toute la gent sorcière qui se trouve à l'église tourne autour du bénitier et ne peut sortir ». La monographie d'Aveux était à peine moins entachée par les jugements de valeur : « La crainte des maléfices et des sortilèges trouble parfois les esprits jusqu'à l'exaltation la plus criminelle » et l'auteur fait allusion à la terrible affaire de Vic, « en 1850 la Cour d'Assise des Hautes Pyrénées demandait à un homme comment il avait pu commettre l'atrocité de brûler une femme vivante. Il répondit avec l'assurance que donne l'hallucination, J'ai vu cinq sorcières, elles ont disparu comme des feux follets. Les hommes semblent craindre le trop d'instruction chez la femme » ! Le maître de Barousse expédiait lapidairement le chapitre des croyances, « voici quelques unes des balivernes qu'ils vous racontent » ! Avant la III^e République le témoignage de la presse inspire les mêmes réserves : les diableries sont pain béni pour gloser sur l'arriération des populations rurales et l'imputer, soit au clergé et à la réaction, soit aux efforts encore trop récents et peu encouragés de l'enseignement public.

39

Dans ces conditions deux questions préalables se posent. Pourquoi et comment la population faisait-elle un tri entre ce qu'elle consentait à porter devant les tribunaux et ce qui demeurait confiné dans le huis clos des familles ou de la communauté ? Quelques critères se laissent entrevoir : la marginalité réelle ou supposée du coupable, son âge et son sexe. Lorsqu'il est bien intégré, il est possible de repérer des transgressions majeures aux règles comportementales, en particulier celles qui touchent à l'honneur de la maison dans les Pyrénées. En revanche la détermination du seuil de tolérance dont bénéficiait l'office du « sorcier » semble particulièrement variable.

On peut ensuite s'interroger sur la rareté des interventions judiciaires, qui n'est pas la conséquence de l'éloignement ou du coût. Quelques

témoignages laissent entendre que le magistrat, homme de progrès, ne tenait pas à se fourvoyer dans des affaires où il jouait sa respectabilité et sa dignité. Les rivalités de compétences entre les divers degrés de l'appareil judiciaire purent aussi tenir leur rôle ; comme sous l'Ancien Régime, les cours supérieures eurent tendance au XIX^e siècle à invalider les procédures ou les arrêts des cours subalternes. Il n'est pas non plus impossible que les magistrats aient hésité à qualifier des affaires de diableries, ce qui aurait eu pour conséquence de leur appliquer une peine disproportionnée et, accessoirement, leur assurer une publicité dangereuse. Comment enfin oublier que l'office que remplissait le sorcier était une composante de l'équilibre de la civilisation des mœurs villageoises ?

La part de l'infra-judiciaire dans la sorcellerie

Dans le contexte des derniers siècles de l'Ancien Régime et bien davantage encore dans celui des siècles suivants, le seuil entre le judiciaire et ce qui lui échappe tend à s'abaisser. Le rôle de la communauté villageoise, celui du quartier dans les villes moyennes demeure cependant important dans la sanction de certains délits, voire de crimes. Le cas de la sorcellerie est à cet égard paradoxal : après avoir été criminalisée à l'excès par la justice, elle fut ensuite abandonnée à l'infra-judiciaire, faute de qualification appropriée.

40

Dans un premier temps il faut considérer que les pratiques magiques, plus ou moins diabolisées, faisaient partie des manières de vivre, au même titre que les violences quotidiennes dans le contexte d'un défoulement admis et parfois ritualisé. Elles se justifiaient par leur antiquité, par la force de l'habitude et on peut et on doit les comparer à d'autres conduites, les grands cycles liturgiques, le charivari, la course à l'âne, le duel... Elles relèvent ensuite des nécessités de la vie en communauté, pour faire accepter ses déviances dans une société de voisinage, chacun doit tolérer celles des autres : colère, insultes, blasphèmes, impiétés... Enfin on prendra en compte la crainte qu'inspiraient certaines transgressions, soit du fait de la position sociale du coupable, soit de possibles représailles. Dans l'affaire Saubat-Tuquet, les jurats de Nay et de Louvie précisèrent avec soin qu'ils ne portaient pas plainte. En retour de tels comportements justifiaient la procédure inquisitoriale ou finissaient par rendre inévitable le recours à l'infra-judiciaire.

Dans une matière comme la sorcellerie diabolisée, l'officiel et l'officieux étaient souvent difficiles à démêler. Si les cours subalternes acceptaient à peu près n'importe quel témoignage, les cours souveraines se montraient plus exigeantes, on l'a vu dans le cas du Conseil Souverain de Béarn au XVI^e siècle. Le Sabbat, les maléfices n'étaient évidemment pas des actes tangibles, même s'il se présentait un témoin oculaire ou prétendu tel. En conséquence, les juges se tournaient volontiers vers des rites et des cérémonies publiques, reconnues, exorcismes,

désenvoûtement, l'infra-judiciaire faisait alors irruption dans le judiciaire. P. de Lancre donnait ainsi des exemples de procédures précédées de jugements populaires dans le Cher en 1616. Louis Lucas, à propos d'une guérisseuse soupçonnée de sorcellerie témoignait : « Il est vray que Esmée Thibault étant malade, elle la fut veoyr ; lui fit donner un potage. Elle dit que, s'il plust à Dieu qu'elle n'en mouroyt pas. À cause de cela, l'on luy a voulu imposer qu'elle estoit sorcière. Fut battue par les parans de la Thibault, disant qu'il la falloit dessorceler ». Un autre guérisseur, sollicité par les parents d'un enfant malade, refusait de le soigner puis céda et donnait un « breuvage » ; les parents en consommèrent également et pour plus de sûreté « l'ont battu et flagellé. L'ont mis tout en sang avec des oziers qu'ils ont coupé ».

Le temps des confusions : après l'Édit de 1682

Avant 1682, la coopération prévalait, dans les faits, entre le judiciaire et l'infra-judiciaire et il faut ici insister sur le manque de fondement d'une hypothèse déclinée sous diverses formes : celle des « chasses aux sorcières » encouragées et instrumentalisées par l'Etat monarchique moderne. La procédure est présentée comme l'une des formes et la plus cruelle du « dressage culturel des peuples ». La mission de Pierre de Lancre est souvent prise comme l'exemple de cette volonté. En réalité les Basques n'attendirent pas le conseiller bordelais pour brûler leurs « sorcières » et continuèrent à le faire sans lui. Quelques années après son départ les femmes des pêcheurs de Saint-Jean-de-Luz enduisirent de poix une juive et la brûlèrent. C'est moins le fait d'être juive qui provoqua ce pogrom que l'accusation de sorcellerie, par ses maléfices la malheureuse aurait provoqué « l'ire de Dieu » et une tempête. En règle générale les poursuites furent suscitées par les « pays », vallées et communautés ; le syndic de Jeanne d'Albret fut ainsi sollicité et ne manifesta pas une ardeur excessive. On a vu comment son fils réagit aux demandes pressantes des Navarrais.

41

Pour comprendre les requêtes des communautés il faut se tourner vers les cours subalternes et leurs magistrats qui s'empressaient de légitimer les peurs et les violences des populations. Jacques de Béla, juge de robe courte à Mauléon au début du xviii^e siècle louait l'activité répressive de son père qui avait fait brûler plusieurs sorcières. Il prétendait être un connaisseur de sorciers, « j'ai ce don de connoître les sorciers » ! Il était en outre persuadé que les sectateurs de Satan pullulaient, conséquence de la « corruption des mœurs » et proposait une solution radicale pour les éradiquer : « Le magistrat doit employer le glaive ou à mieux dire la corde et le feu contre les sorciers »²⁵.

L'Édit empêcha heureusement ce Souletin d'exercer son don... Il y eut encore au xviii^e siècle quelques mises en scènes démonstratives, *ad usum populi*. Ce fut le cas à Sordes en Béarn en 1722 dans un

environnement particulier : proximité de la révocation de l'Édit de Nantes et forte présence de Nouveaux convertis. Mais au cours des séances spectaculaires d'exorcismes organisées par les bénédictins, il ne fut jamais question ni du Sabbat, ni de maléfica. Il s'agissait avant tout de prouver la supériorité de la confession romaine, seule capable de délivrer l'âme d'un enfant qui s'était livré au Démon par faiblesse, « ayant dit un jour avec chagrin que le Diable l'emporte »²⁶.

Au cours du siècle précédent, la collaboration des communautés et des provinces avec la justice avait été à la mesure du degré de pénétration et de consentement de la Vulgate satanique, lorsque l'antique *pousouère* fut devenue la *brouche*. L'Édit de 1682 bouleversa les conditions d'un fragile équilibre entre le judiciaire et l'infra-judiciaire. Les magistrats se trouvèrent plongés dans une confusion certaine et tous n'avaient pas opéré une révolution mentale comparable à celle des juges parisiens. Au XVIII^e siècle le Parlement de Navarre ne parvint jamais à établir une qualification rigoureuse et informa, indifféremment, au sujet de « sortilèges, poisons, magie, exorcismes, possessions, maléfica, superstitions » et contre des « sorciers, devins, enchanteurs, empoisonneurs, charlatans », employant simultanément plusieurs de ces termes dans une même affaire. Les communautés ne pouvaient manquer d'exploiter cette incertitude et cette latitude en exerçant leur propre justice. Le recours à l'infra-judiciaire devint plus fréquent et surtout plus violent, reproduisant à l'identique la peine prévue par les magistrats : le bûcher pour les sorciers.

42

Substitut de l'appareil judiciaire, la surveillance communautaire entraîna-t-elle une dédiablement de la *brouche* ? L'hypothèse mériterait d'être vérifiée. Il suffisait souvent d'une banale altercation pour déclencher des violences ; en 1753, B. Conte molestait des voisins, P. Navarre et sa femme : « Qui avaient injurié atrocement le dit Conte et sa belle fille en la traitant de putain et de sorcière et commis d'autres violences, jusqu'à tirer ses poules à coups de fusil », l'affaire ne dépassa pas les limites du voisinage. En 1746, à Urdos, en vallée d'Aspe, une vieille femme, une guérisseuse réputée pour guérir les *maus dats*, outrepassa sans doute les limites de son office et la communauté entreprit de s'en débarrasser sans intervention du magistrat, entraînée de force « dans une grange sur le derrière de laquelle il y avait un précipice affreux répondant à la rivière où, selon les apparences, on avoit résolu de la faire périr, ce qui vraisemblablement auroit été exécuté si les cris de la dite Marie n'avoient attiré quelques personnes à la porte de la grange d'où elle sortit meurtrie et le visage ensanglanté ». Dans ce cas le Parlement finit par intervenir, contre les persécuteurs, pour les mettre hors de cause. Apparemment les Messieurs de Pau n'avaient pas fait un coming out définitif en matière de sorcellerie !

Au temps du Code Civil

« Orthez, le 3 brumaire. Une fille de cette ville, âgée de 16 ans, était très malade : son père, au lieu d'avoir recours à un médecin éclairé, va consulter un magicien qui lui certifie que la fille a un diable dans le corps. De retour chez lui il interdit l'entrée de sa maison à ses honnêtes voisins en disant qu'ils sont les auteurs de la maladie de sa fille : pour guérir le sortilège, il lui fait prendre des médicaments qui la mettent bientôt au tombeau », *Journal des Basses-Pyrénées* (1 novembre 1801).

Les périodes troublées, la déshérence momentanée de l'Etat, avaient eu leur part dans la persécution des sorcières aux XVI^e-XVII^e siècles. La Révolution et ses suites ne tarirent pas les superstitions et leurs violentes conséquences. En 1801, l'année où la presse provinciale rapportait un fait divers, une brochure publiée dans la capitale témoignait du recours fréquent à l'infra-judiciaire, « *L'Antisorcier ou les préjugés dévoilés...* »²⁷. Les « connaisseurs de sorciers » poursuivaient de leur côté leur sinistre besogne. La multiplication des violences dans le contexte postrévolutionnaire coïncidait enfin avec une vague de prophétisme politique qui ne s'éteignit pas avant l'affermissement de la III^e République. Plusieurs générations vécurent dans l'attente de l'avènement du « Grand Monarque ». Souvent à la marge du christianisme, ce prophétisme trouva quelques porte-parole célèbres, Melle Lenormand après 1810, le laboureur Thomas Martin, hostile à la Charte, soutenu par les ultras et qui rencontra Louis XVIII. La pierre de touche de ce courant qui multiplia les révélations privées et cultiva l'attente d'une apocalypse servit diverses causes : Napoléon, les Bourbons, la Monarchie de Juillet. Il connut un bref réveil entre 1870 et 1883, focalisé d'abord autour du comte de Chambord, « le Grand Monarque sera un Français choisi par Dieu », ensuite dans l'environnement du culte de La Salette, accompagné de « bouffées prophétiques »²⁸.

Dans un tel climat mental, il n'est pas étonnant que les populations aient été portées à voir à nouveau la main du Malin dans le moindre incident. Vers 1880 le forgeron d'Estansan en Bigorre « se disait expert des maladies aiguës et chroniques. Il n'était pas médecin, ni devin, ni devineur, simplement intelligent ». Toutefois, pour se faire une clientèle, il déclarait à qui voulait l'entendre, « j'ai le don de découvrir la cause des maux des hommes et des animaux ». Enfin il ne méprisait pas le rôle d'exorciste qu'il exerçait en « prenant et ouvrant un vieux livre » ! Son « don » n'ayant pas toujours l'efficacité requise, les patients ne tardèrent pas à le molester²⁹. Des crises en apparence sans aucune connotation religieuse suffisaient à réveiller les vieux fantasmes et les vieilles peurs. Dans les Pyrénées, les épidémies de choléra qui sévissaient périodiquement en Espagne, provoquèrent des violences contre des Aragonais ou des Navarrais venus se ravitailler en France, soupçonnés d'être envoyés par Satan. En 1828 dans la région d'Arles, des médecins

mandatés de Paris pour soigner le choléra furent qualifiés « d’empoisonneurs du gouvernement » et chassés par la foule³⁰.

Le premier XIX^e siècle offre des exemples d’une rare violence de l’infra-judiciaire dans les pays gascons et pyrénéens. Les exactions bénéficièrent très souvent de fortes complicités parmi les notables : maires, notaires, voisins. L’attitude des jurys d’Assises, surtout à l’époque du suffrage censitaire, se signale par son ambiguïté : les violences sont mises sur le compte de la rusticité de paysans honnêtes travailleurs, victimes de charlatans, représentants attardés d’un passé « gothique » ! D’où de nombreux acquittements et des peines légères pour des actes d’une grande gravité : coups et blessures avec effusion de sang, brûlures... Pour l’historien, ces affaires parfois bien documentées, y compris par la presse qui tient le rôle du « progrès », suggèrent de nombreuses questions. Y-a-t-il eu une résurgence de croyances enfouies, paganisme antique, chamanisme, à la faveur du désencadrement judiciaire et clérical ? On peut en douter après deux millénaires de christianisation, même inachevée ou contestée. Ne serait-il envisageable d’évoquer, en parallèle à une déchristianisation qui reste à mesurer dans ses effets, une dédiabolisation des procédures expéditives des juges autoproclamés ? Plusieurs affaires laissent planer, le doute, mais on retiendra la pérennité de la peine, le feu, et en dernier recours l’imputation satanique, lorsque le don du sorcier ne produit pas la guérison. Il faudrait enfin explorer la littérature religieuse du XIX^e siècle, en particulier celle qui était destinée aux enfants et son iconographie, pour préciser ce que les populations pouvaient encore savoir de la Vulgate des démonologues.

44

Deux affaires aux suites dramatiques défrayèrent la chronique des Basses et des Hautes Pyrénées entre 1824 et 1850. La première survint dans le village de Saint-Faust, à quelques kilomètres de Pau. Pour obtenir la guérison de leur enfant malade, des parents firent appel aux services d’une veuve âgée : « On lui attribuait le pouvoir de donner des maléfices et de rétablir la santé. On l’accusait de tous les maux qui affligeaient les habitants de la commune ; on lui rendait grâce pour tous les biens dont quelques autres pouvaient jouir ». En 1824, à Saint-Faust, l’ambivalence des pouvoirs de la *pousouère* ne faisait aucune doute, pas plus que son accointance avec des affidés et Satan veillait... Devant le refus de Marie Peillon de donner ses soins, la famille l’accusa d’avoir donné le *mau* et avec l’aide d’un parent et de voisins improvisa un bûcher. La malheureuse fut saisie, attachée et ne fut sauvée que par les flammes qui brûlèrent ses liens, grièvement brûlée elle parvint à s’enfuir. Conseillée par le maire, la famille proposa une transaction devant notaire, pour dédommager la sorcière. L’acte fut enregistré à Gan, mais l’écho de cet accommodement parvint jusqu’à la Préfecture qui fit ouvrir une procédure. Le procès tourna court, ce fut celui de la *pousouère* et tous les accusés furent mis hors de cause. En 1850, près de Vic-en-Bigorre, dans des circonstances

analogues, la sorcière fut jetée dans le four à pain pour accepter de prodiguer ses soins. Elle n'en réchappa pas et au juge qui demandait au principal accusé, un laboureur estimé de ses voisins, « Croyez-vous au diable ? », celui-ci répondit, « Comme vous Monsieur le juge »³¹ ! Ces deux drames confirment le témoignage de contes recueillis par Cl. Seignolle et les processus d'osmose. *Les trois pommes* sont un exemple de la manière dont on concevait au début du XIX^e siècle le châtement de la sorcière : « Alors, il fit allumer un four et ordonna qu'on y jette la vieille sorcière. Elle fut brûlée jusqu'à ce que ses os deviennent du charbon. Et ils furent heureux jusqu'à la fin de leur vie ». Scénarios identiques dans les *Trois filles* et *La sœur des trois frères*. Dans le premier, « on fit un énorme bûcher. On y jeta les deux méchantes sœurs et tout redevint propre pour toujours ». Dans le second, l'héroïne était sauvée des mains d'une affreuse marâtre, « nous allons tuer la vieille. Ils firent un trou profond dans la cour. Ils le recouvrirent de branches et de terre afin que la sorcière ne le vît pas. La vieille y tomba et mourut étouffée. On n'eut pas à l'enterrer » ! Dans chacun de ces contes, on retiendra que les victimes ne sont pas seulement persécutées par des sorcières, mais par des marâtres. Dans le même temps le charivari demeurait une pratique fréquente en Gascogne : les croyances et la culture populaire étaient ainsi assurées d'une vigoureuse cohérence au profit d'une loi morale non écrite.

Dans la Grande Lande et en Chalosse les pratiques infra-judiciaires sévèrent avec une intensité comparable à celle des pays pyrénéens³². En 1826, à Mées, une affaire de *maus dats* similaire à celle de Saint-Faust provoqua des violences. Mais à la différence de ce qui s'était passé en Béarn, les notables ne firent aucune tentative pour occulter l'affaire. En revanche on y retrouve un trait comparable aux diableries de l'Ancien Régime, l'existence d'un réseau complexe et étendu de « magiciens », « artistes vétérinaires », « maîtres dans l'art de guérir », tant hommes que femmes qui exerçaient sous des habits divers l'antique office de la *pousouère*. Si Satan se fait discret dans la plupart de ces drames villageois, on y évoquait cependant les « esprits aériens », on usait du *Grand Albert*, d'eau bénite et, écho probable du succès durable des *ërba de Sent Jan*, de branches de fenouil. Décrit par le curé de la paroisse, un autre cas est signalé en 1890 à Arengosse. La victime est une femme, poursuivie par une « rumeur » ; pour avoir refusé de guérir un malade elle était jetée dans la cheminée par laquelle elle tentait de fuir, « elle s'en allait par la cheminée », comme les sorcières de jadis lorsqu'elles partaient pour le Sabbat. Signe indubitable de son pacte avec le Diable, sa jupe ne s'enflammait pas et en fin de compte, « dès que la prétendue sorcière eut été brûlée et qu'elle eût conjuré le charme, la maladie fut guérie »³³. Au contraire de ce qui s'était passé en Béarn et en Bigorre, B. Traimond insiste sur la neutralité observée par les notables qui refusèrent de pactiser de quelque manière que ce soit avec les rustiques et leur culture³⁴.

Toutes ces affaires semblent avoir des points communs et renvoyer d'abord à la permanence culturelle d'une sorcière sans connotation diabolique, à la *pousouère* communautaire investie de son double office. Mais dans le déroulement du drame intervient également, de la part des victimes supposées, l'imputation du pacte satanique, des bribes de souvenirs du Sabbat, la mémoire longue de la Vulgate apprise entre le ^{xiv}^e et le ^{xvi}^e siècles. Au delà de cette similitude, qui forme la trame de ces huis clos villageois, chaque affaire présente en réalité un profil particulier. Le paramètre le plus variable fut celui de l'immixtion des notables locaux, leur degré de connivence avec les croyances des protagonistes qui allaient souvent jusqu'à tenter les manœuvres les plus douteuses pour demeurer dans le domaine de l'infra-judiciaire et préserver une aire culturelle et sociale du regard de l'étranger, de la justice et de tous ceux qui tendaient à la confondre avec la superstition. On observe enfin que les jurys, composés de citoyens actifs, n'avaient pas toujours la même approche et qu'en la matière il n'y avait pas de fronts de classes, mais la déclinaison infinie de processus d'acculturation d'inculturation d'osmose. Reste enfin à observer l'attitude du clergé romain. En règle générale, le catholicisme romain faisait encore une large place au Diable dans ses enseignements au ^{xix}^e siècle. Mais au cours du Siècle des Lumières, l'épiscopat français avait pris ses distances avec des pratiques suspectes, les pèlerinages destinés à guérir les possédés, les grands exorcismes collectifs. Les évêques de Lescar et d'Oloron avaient manifesté une hostilité croissante envers ces manifestations de piété, spécialement celles qui se pratiquaient en Espagne et qui attiraient de nombreux fidèles français³⁵. Quelle fut l'influence sur la mémoire du passé démoniaque du grand retour en force des pratiques et des dévotions collectives, pèlerinages, Sacré-Cœur, processions, vœux nationaux, au ^{xix}^e siècle ? Peu de réponses informées jusqu'ici, sauf à suivre les témoignages de la littérature anticléricale qu'il faudra aussi prendre en compte. Dans une zone frontalière comme les Pyrénées, l'intensité des échanges suggère enfin l'intérêt des comparaisons³⁶.

Au temps des bûchers, l'Inquisition espagnole s'était distinguée sinon par sa tolérance, du moins par son peu d'intérêt pour poursuivre les sorcières. Elle réservait sa vigilance pour des *convertos* suspects ou des *morisques*³⁷. Satan n'en rodait pas moins dans un univers « saturé de magisme » et dont le clergé local était le premier à dénoncer une tendance prononcée aux superstitions. Aussi de nombreuses affaires infra-judiciaires sont-elles signalées en Aragon et en Navarre au cours du ^{xix}^e. Elles se distinguent de leurs homologues françaises par un moindre recours au bûcher, un caractère collectif et unanimiste, enfin par une forte implication des milieux urbains, y compris à Saragosse³⁸. Le 18 juillet 1860, le journal *El Diario de Zaragoza* recueillait le témoignage de violences contre « La Tia Casca », une sorcière accusée d'empoisonne-

ment au moyen de *hierbas*, de sortilèges, du nouement des aiguillettes, « afin d'ensorceler le village entier ». La fête traditionnelle de la *Noche de la bruja* dans le village de San Anton dans le Bas Aragon, coïncida en 1885 avec une épidémie de choléra. Une jeune femme, mal famée, fut accusée d'avoir provoquée la maladie pour se venger de l'hostilité des villageois. Qualifiée de *Hija del Diablo*, de *Bruja de la Cueva*, elle avait la réputation de connaître les *hierbas* et de donner ou de guérir le *mal de oro*, *maldau*, aux hommes et aux animaux. Poursuivie par une foule exaltée, aux cris de « A quemar a la bruja », elle échappa toutefois au bûcher. Dans la ville de Calatayud en 1893, l'activité de la sorcière Cipriana avait été longtemps admise ; figure locale elle connut des jours difficiles pour avoir refusé, faute de moyen selon elle, de « désensorceler » un voisin malade. L'affaire reproduisait les cas béarnais mais se réglait plus heureusement par le versement de quelques pesetas et d'un morceau de viande. Comme l'Inquisition, les Espagnols étaient plutôt enclins au compromis avec la sorcière. Toutefois, ici aussi la Vulgate avait laissé des traces et une sorcière de Vellilo de Ebro échappa de peu au bûcher dans la dernière décennie du XIX^e siècle.

La présence du Diable paraît plutôt discrète dans ces affaires, rurales pour la plupart. Elle était plus sensible en milieu urbain où la démonologie avait bénéficié d'une plus large diffusion et où le clergé tendait à diaboliser la superstition. Un pacte satanique provoqua ainsi des troubles à Saragosse en 1863. Parmi les protagonistes se trouvaient une femme, dans le rôle de la *bruja*, mais aussi un pharmacien qui conjuguait sans état d'âme empirisme et savoir officiel. En octobre 1870 une gitane qui pratiquait l'art du *maldau* devint célèbre ; mais elle fut menacée de lynchage lorsqu'elle délivra de prison son mari en jetant des sorts et en provoquant des hallucinations parmi les geôliers. Le dernier cas connu d'un triple crime contre des sorcières accusées de refuser leurs secours à une malade fut commis par un homme de 30 ans, en 1913, à Calcena. Il avait agi à l'instigation de son épouse, malade, et à la suite d'une consultation de la *Sibila de Alpartir*. Un prêtre fut mêlé à ce drame où l'on retrouve l'ambivalence du rôle de la sorcière et l'existence de « bonnes » et de « mauvaises » sorcières, qui à l'occasion pouvaient être une seule et même personne selon les circonstances. Le Diable, dès lors, ne pouvait être bien loin...

Ces quelques réflexions ne méritent pas une ample conclusion dans un domaine ou plus que dans d'autres, la modélisation serait une faute. Une dernière remarque cependant pour rappeler combien la sorcellerie et son étude sont placées sous le signe de l'ambivalence : au premier chef celle de l'office du sorcier au sein de sa communauté. Ensuite celle du regard judiciaire, entre qualification satanique et dépenalisation, mais surtout entre une procédure, ses fondements juridiques et la culture des magistrats. Ceux du temps des bûchers étaient pour la plupart des clercs

d'une érudition remarquable et c'est cette érudition qui pose problème. Enfin, quelle put être la portée de la dénonciation du fantasme ? Considérons un instant la gravure de Goya, *Le sommeil de la raison engendre des monstres*. Au premier degré il s'agit bien d'une condamnation sans appel, mais la force du verdict souligne aussi que Goya ne méprisait ni la menace ni sa réalité. L'artiste est un prophète et Malraux ajoutait dans son *Essai sur Goya*, « mais il ne savait pas de quoi » ! Le peintre nous rappelle que le désenchantement du monde ne vaut guère mieux que ses enchantements et que la raison déraisonne lorsqu'elle ne fait plus la part du merveilleux dans le réel.

NOTES

1 - Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris, 1863 et éd. présentée par R. Mandrou, Paris, 1964 ; L. Febvre, « Sorcellerie, sottise ou révolution mentale ? », *Annales ESC*, t. III, 1948, pp. 9-15.

2 - N. Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age : fantasme et réalité*, Paris, 1982 ; R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, Paris, 1968.

3 - C. Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, 1980, associe l'étude de rites étrangers à la démonolâtrie et le processus de persuasion, sous la direction des inquisiteurs vénitiens, qui transmuta les *benandanti* (bons sorciers) en affidés du Diable ; *Le sabbat des sorcières*, Paris, 1992.

4 - Des nombreuses et toujours stimulantes publications de R. Muchembled, on retiendra en particulier, *Sorcières, justice et société aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1987.

5 - Un historien, Cl. Quézel, dans *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2009, rappelle que « c'est un vieux débat que celui de la folie et du démon », p. 80 ; que Galien, monothéiste, fut en quelque sorte un précurseur de la démonologie. Enfin, il souligne que le démon ne surgit avec force dans la folie qu'à la fin du Moyen Age et dans la première moitié du XVII^e siècle.

6 - Pour ne citer que lui, Cyrano de Bergerac, qui se réconcilia avec l'Eglise et fut inhumé dans le couvent où sa sœur était prieure, laissaient dans ses *Lettres diverses* (1647-1650) deux textes d'une ironie acerbe, « Pour les sorciers- Contre les sorciers ». Bon exemple de la prudence des libertins mais aussi de leur vigoureuse résistance au fantasme. « Ce n'est pas comme je vous ai déjà dit, que je doute de la puissance du Créateur sur ses créatures ; mais à moins d'être convaincu par l'autorité de l'Eglise, à qui nous devons donner aveuglément les mains, je nommerai tous ces grands effets de magie la Gazette des sots ou le « Credo » de ceux qui ont trop de foi » ! *Œuvres*, éd. établie par G. Ribemont-Dessaigne, Paris, 1957, p. 315. La littérature capta très tôt la trouble séduction qu'exerçait le fantasme démoniaque, au risque d'en accroître l'efficacité et d'en valider la fiction, *Fictions du Diable. Démonologie et littérature de saint Augustin*

à Léo Taxil, s. dir. Fr. Lavocat, P. Kapitaniak, Paris, 2007. Excellentes études sur les accointances entre démonologie et littérature, transferts entre les traités des clercs et l'écriture littéraire.

7 - L'œuvre complexe de Cazotte, connue par la « prophétie de Cazotte » de La Harpe, séduisit les premiers romantiques, Nodier, G. de Nerval, qui réinventèrent le Moyen Age et « retrouvent la sorcellerie » dans le merveilleux noir. Cazotte, esprit éclairé, prit le Diable pour prétexte, subterfuge littéraire pour construire un conte moral, mais il fut aussi sensible aux courants occultistes, aux martinistes en particulier. Ses contes méritent à cet égard une attention particulière, *Suite des Mille et une Nuits, La patte du chat...* Son œuvre a fait l'objet d'un Colloque en octobre 2009 à l'Université de Reims, Centre de recherches interdisciplinaires..., à paraître. Lorsque les Lumières se firent athées, elle nièrent le Diable. Dans son *Almanach antisuperstieux*, Condorcet tentait d'exploiter un genre populaire pour diffuser un message libérateur. A noter cependant que l'ouvrage ne fut jamais publié et sans doute faut-il se garder de surestimer l'impact du processus de désacralisation et de dédialisation engagé aux XVII^e-XVIII^e siècle. Le texte de Condorcet a été édité par A.-M. Chouillet, *Sté. fr. d'études du XVIII^e siècle*. CNRS, PU. Saint-Etienne, 1992. À la date du 21 janvier 1535, Condorcet signale : « Supplice de six Luthériens. François I n'avait point naturellement une âme atroce. Il était superstitieux et faible, il craignait le Diable et les prêtres »... p. 51.

8 - A. Cabantous, *Histoire de la nuit aux XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, 2009, p. 25.

9 - Le « Siècle des Saints », celui des mystiques avait entrepris de sanctifier la nuit, mais il n'était pas davantage parvenu à lever l'ambiguïté. Les visions de saint Jean de la Croix l'illustrent admirablement.

10 - *Le Diable à Paris, Paris et les Parisiens à la plume et au crayon*, 2 vol. Paris, 1868.

11 - Une approche suggestive mais ancienne dans les Actes du Colloque de 1984, *Histoire des faits de sorcellerie*, organisé à Fontevault par le Centre français d'histoire religieuse et d'histoire des idées. Sur F. Rops, *Félicien Rops. Rops suis, aultre ne veulx estre*, Catalogue de l'exposition du centenaire, B. Bonnier et collab. éd. Complexe, 1998.

12 - Les bandes dessinées font preuve à cet égard d'un syncrétisme qui assemble de manière improbable et imprévisible le Diable des chrétiens, les démons des religions antiques et les divinités des panthéons exotiques d'Orient et d'Extrême Orient. Les œuvres « engagées » offrent enfin un champ particulier. Aldous Huxley dans *Les Diables de Loudun*, traduction fr. Caster, Paris, 1953, l'opéra de Penderecki abordent tous deux la même problématique : celle de la face noire du pouvoir, celle qui inspire la conclusion de Huxley, « le patriotisme n'est pas suffisant. Il en est de même du socialisme, du communisme, du capitalisme ; il en est de même de l'art, et de l'ordre public et de toutes les religions [...] Toute idole, si haute qu'elle soit, se révèle, à longue échéance, être un Moloch, avide de sacrifices humains », pp. 140-141.

13 - Arch. dépt. Pyr. Atl. (désormais ADPA) C. 1543-1543.

14 - Sur le ballet de Cour, voir C. Cazaux, *La musique à la Cour de François I*, Paris, 2002 et surtout, Fr. Bardon, *Le portrait mythologique à la Cour de France*

sous Henri IV et Louis XIII. *Mythologie et politique*, Paris, 1972. Sur les pastorales populaires, C. Desplat, *Le théâtre populaire dans les Pyrénées occidentales de la Renaissance à la Révolution*, Orthez, 2003.

15 - Ouvrages consultés : *Les béquilles du Diable boiteux* par M. l'Abbé B., Troyes, s.d. ; *Le Calendrier Compost des bergers*, Paris, 1499, Troyes 1705 ; *Le chevalier qui donne sa femme au Diable, suivi du fantôme ou le faux Diable. Histoires diaboliques*, Troyes, s.d. ; *Discours d'un très insigne voleur qui contrefaisait le Diable*, Troyes, 1609 ; *Livre magique ou histoire du petit corbeau sorcier et enchanté*, s.d. Troyes ; *Le magicien sans pareil, récit de nouveaux tours...*, Epinal, 1851 ; *Le Magicien sans pareil ou le Diable de couleur rose*, Paris, 1825 ; *Le petit sorcier. Livre pour apprendre à tirer les cartes*, s. d, s.l. *Le sorcier amusant ou la baguette enchantée*, Paris, 1861.

16 - Cité par L. Andriès et G. Bollème, *La bibliothèque bleue. La littérature de colportage*, Paris, 2003, pp. 248-249.

17 - *Le Grand Calendrier Compost des Bergers*.

18 - Comme le Diable d'Occident, toujours trop pressé, le Diable chinois était trompé par les ponts courbes qui le précipitaient dans les torrents... ! Principales sources, Cl. Seignolle, *Contes populaires de Guyenne (1946)*, Paris, 1971. J.-F. Bladé, *Les contes populaires de Gascogne*, 2 vol, t. XX-XXI *Les littératures populaires de toutes les nations*, Paris, rééd. 1967 ; E. Cordier, *Les légendes des Hautes Pyrénées*, présentée par J. Le Nail et X. Recroix, Sté. G. Mauran, Tarbes, 1980 ; M. de Camelat, *Poésies populaires et formules magiques. Prières parodiques (Bigorre-Béarn)*, Abbé V. Foix, *Sorcières et loups-garous dans les Landes*, éd. Ulteira, 1988, H. Pourrat, *Le trésor des contes*, 2 vol. (1948-1962), Paris, 2009.

50

19 - Voir, C. Desplat, « Pour une histoire des risques naturels dans les Pyrénées occidentales françaises sous l'Ancien Régime », *Revue de Pau et du Béarn*, n° 21, 1994, pp. 101-156.

20 - L'auteur reprend ici les conclusions d'un article paru dans la revue *Heresis*, n° 44-45, 2006, « Le vicaire et le charbonnier : métissage sorcellaire en Béarn à la fin du XVIII^e siècle », pp. 223-246. Sur la sorcellerie gasconne : abbé J.-B. Laborde, *Les Brouches en Béarn, Gascogne et Pays Basque (Histoire et Folklore)*, Pau, 1937 ; C. Desplat, *Diabes et sorcières en Béarn (fin XIV^e-début XX^e siècle)*, Pau, 1988 ; Fr. Bordes, *Sorciers et sorcières. Procès de sorcellerie en Gascogne et au Pays Basque*, Toulouse, 1999.

21 - Sur les charbonniers et la sorcellerie, C. Desplat, « Entre marginalité et dissidence religieuse et culturelle : les charbonniers des Pyrénées occidentales, XVI^e-XIX^e siècles », dans *Actes des Journées d'histoire de Flaran*, 2009, à paraître PU. Toulouse Le Mirail.

22 - Voir J. Annat, *Le clergé du diocèse de Lescar pendant la Révolution*, Pau, 1954, et C. Desplat, « Superstition et Révolution à Bayonne en frimaire an VI », *Bull. SSLA de Bayonne*, n° 146, 1990.

23 - Sur la problématique de l'infra-judiciaire, voir *L'infra-judiciaire du Moyen Age à l'époque contemporaine*, s. dir. B. Garnot, EUP, P.U. Bourgogne, L XXXI, 5, Dijon, 1996.

24 - Voir Cl. Arrieu, *La Barousse de main de Maîtres. Une vallée au cœur des Pyrénées racontée par ses instituteurs (1887)*, 26 monographies présentées et annotées, Pyrégraph, 2000.

25 - A.D.P.A. I. J 162/2, 4 vol in 4°.

26 - Voir C. Desplat, *Diables...*, *op. cit.*, pp. 94-102.

27 - *L'Antisorcier ou les préjugés dévoilés tels que les sortilèges, les charmes [...] par le désir d'en prévenir les funestes effets, ou les prévenus de Silly et de Bazilly d'actes de violences graves et d'atteintes à la sûreté individuelle d'une pauvre femme comme prétendument sorcière ou d'avoir commencé à la pendre et à la brûler le 28 germinal an IX*, J.-J. Foslard, s.l, 1801. Dans son ouvrage, *Magie et superstition de la fin de l'Ancien Régime à la Restauration*, Paris, 1988, E. Mozzani, signale plusieurs publication du même type.

28 - Une bonne approche et une orientation bibliographique sur ce courant dans le *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, s. dir. P. Sbalchiero, Paris, 2002. Certains auteurs, le père Ch. R. Girard, Léon Bloy n'hésitaient pas à évoquer le règne prochain du Diable.

29 - Cité dans *Contes de Bigorre*, J.-Fr. Le Nail et C. Desplat, Toulouse, 1985.

30 - R. Baerhel qui attira l'attention sur cette crise y vit une manifestation de la haine de classe contre les médecins et les chirurgiens, « des gros. C'était la manifestation la plus nette de la haine de classe », dans *Annales historiques de la Révolution française*, n° 122, 1951, pp. 113-146. Dans un compte-rendu, L. Febvre contesta vigoureusement cette interprétation, *Vivre l'Histoire*, éd. Mazon, Paris, 2007, p. 973. Les réactions en temps de maladie épidémique trouvent une belle illustration dans le roman de J. Giono, *Le Hussard sur le toit*.

31 - L'affaire de Vic déclencha une violente polémique entre E. Cordier, « adepte de l'école mystico-démocratique de Quinet et de Michelet », selon Bladé et le clergé du diocèse de Tarbes. Voir, E. Cordier, *Les légendes ... op. cit.*, « Crimes contre les sorciers. 1679-1850 », p. 1679-1850.

32 - Voir, B. Traimond, *Le pouvoir et la maladie. Magie et politique dans les Landes de Gascogne (1750-1826)*, Cahiers d'ethnologie, P. U. Bordeaux II, n° 2, 1988.

33 - C'est nous qui soulignons ce terme employé par le curé, qui doutait sans doute du don de la sorcière.

34 - « Deux types de personnages n'apparaissent jamais sauf pour, éventuellement constater les dégâts, les médecins et les prêtres, alors qu'ils pouvaient ou pourront jouer un rôle important soit préventif, soit de contrôle », *op. cit.*, p. 41. La conclusion risque d'être anachronique et de conclure à l'existence de deux univers mentaux complètement distincts, ce qui n'est pas certain.

35 - Non seulement les pèlerinages locaux, les fontaines, les reliques furent étroitement surveillés, mais un grand pèlerinage pyrénéen, celui de sainte Orosie de Jaca, réputée pour guérir les possédés, furent interdits et en août 1786 l'évêque d'Oloron sollicita les Etats de Béarn pour que ses décrets fussent exécutés, ADPA, B. 5439, f° 131-133. Le pèlerinage à sainte Orosie jouissait toujours d'un grand renom en Aragon à la veille de la Guerre civile, voir Angel Gari Lacruz, *Brujería e Inquisicion en el alto Aragon en la primera mitad del siglo XVII*,

Saragosse, 1991. D'étonnantes photographies de possédées présentée à la sainte, pp. 131-140.

36 - Sur la confrontation entre catholicité française et catholicité ibérique, C. Desplat, « Les Pyrénées : d'une frontière de chrétienté à une frontière de catholicité », *Revue de Pau et du Béarn*, 2003, pp. 51-82.

37 - Voir en particulier la thèse de Hennigsen, *The Witches Advocate, Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, P. U. Nevada, 1980 et J. Contreras, *El Santo Officio de la Inquisicion en Galicia (1560-1700), poder, sociedad, cultura*, Madrid, 1982, du même, « Espagne et France au temps d'Henri IV : inquisiteurs, morisques et brigands », *Revue de Pau et du Béarn*, n° 17, 1990, p. 7.

38 - De précieuses indications, mais sans analyse du contexte, dans *Brujos, demonios, encatarias y seres magicas en Aragon*, de J.-A. Adelle et C. Garcia, Huesca, 2005.

Thierry Issartel

« Aux confins du royaume » : l'État moderne,
la société basque et la sorcellerie
au travers du regard de Pierre de Lancre
(1553-1631)

Un colloque consacré à la sorcellerie se déroulant en partie à Bayonne se devait d'aborder la chasse aux sorcières menées par le conseiller Pierre de Lancre (1553-1631) dans le Labourd du 2 juillet au 10 novembre 1609. Pierre de Lancre a laissé, au travers de son ouvrage *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1610)¹, un récit circonstancié de l'expérience qui fut la sienne en tant que juge du Parlement de Guyenne, envoyé par commission enquêter sur une affaire de sorcellerie qui troublait le Labourd au point d'être arrivée aux oreilles du roi Henri IV. Cet ouvrage, écrit « à chaud », est un témoignage très riche pour comprendre la personnalité et la psychologie de ces juges qui ont instruit durant la « grande chasse aux sorcières » qui secoua l'Europe occidentale et dont l'acmé se situe entre 1580 et 1630. Jamais il n'y eut, tant dans les pays catholiques que protestants, autant de bûchers allumés pour punir des crimes de sorcellerie dont la réalité n'était pas remise en question par les juges. Dans le cas français – faut-il le rappeler ? – ce ne sont pas des tribunaux ecclésiastiques (comme l'Inquisition) qui ont instruit ses procès, mais des tribunaux royaux, des Parlements, dont les membres représentaient alors l'élite administrative, politique et culturelle du royaume, des esprits brillants et éclairés.

53

Le texte de Pierre de Lancre revêt donc un grand intérêt qui a été maintes fois relevé² et qui a suscité encore récemment des ouvrages d'étude³ : non seulement il décrit la société basque, définit et aborde les crimes de sorcellerie qu'il est venu combattre, mais finalement délivre un témoignage autrement plus objectif sur la vision du monde et la psychologie du juge. Par la nature même des sources dont dispose l'historien, la sorcellerie du début du XVII^e siècle est avant tout dans le regard et dans le discours du juge qui la traque.

**PIERRE DE LANCRE DANS LE PAYS BASQUE,
LE CHOC CULTUREL D'UN RETOUR AU PAYS DES ANCÊTRES**

Le livre premier du *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* a pour objet de contextualiser le milieu dans lequel s'est déroulé la chasse aux sorcières dans le pays de Labourd. Il s'agit pour Pierre de

Lancre de répondre à une question qui vient immédiatement à l'esprit : pourquoi les démons et les sorcières abondent dans un si petit territoire ? L'auteur donne d'emblée une interprétation de ce phénomène qui tient dans une géographie particulière qui détermine le Labourd, il expose ainsi le cadre général dans lequel se déroulent les différents cas qu'il expose dans les livres suivants. Cette géographie et cette ethnographie sorcellaires servent à Pierre de Lancre à objectiver et à rationaliser une expérience qui a été la sienne et qu'il cherche à faire comprendre à son lecteur. Elles témoignent aussi du sentiment d'altérité ressenti par le sieur de Lancre, alias Pierre de Rostéguy, dont les racines familiales basques n'ont manifestement pas créé une empathie pour ces populations.

LES RACINES BASQUES DE PIERRE DE LANCRE

Pierre de Lancre était loin d'être totalement étranger au Pays Basque⁴. Son grand père, Bernard de Rosteguy, était originaire de Juxue, paroisse de Basse-Navarre. Ce patronyme basque était fréquent en Navarre et dans le Labourd⁵, et, sous la forme Arrosteguy, ce nom désignait un hameau de Labastide-Clairence. L'arrière grand-père, Bernard de Rosteguy vint au début du XVI^e siècle se fixer à Saint-Macaire, exerçant le métier de marchand et « contrôleur des deniers royaux ». Son fils, également prénommé Bernard, qui était « natif de Juxue », poursuivit les mêmes activités qui, fort lucratives, lui permirent d'acquérir une maison noble. C'est Étienne qui semble avoir arrêté les activités commerciales, et selon un itinéraire classique, après avoir passé une licence en droit, devient officier du roi en acquérant la charge de « conseiller-notaire et secrétaire du roi maison et couronne de France ». Intégré à l'élite de Guyenne, il se qualifia de « sieur de Lancre ». Il eut de Marguerite de Bézat quatre enfants :

54

- 1 / Pierre de Lancre,
- 2 / Etienne de Tastes († 1628), seigneur de la maison noble de ce nom, conseiller au Parlement de Bordeaux
- 3 / Catherine de Lancre, mariée à Florimond de Raemond (1540-1601)⁶, conseiller au Parlement, très engagé dans la lutte contre le calvinisme, auteur de *L'erreur populaire de la papesse Jeanne* (1587), de *L'Anti-Christ* (1597), et de *l'Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie en ce siècle* (1605), et qui avait acheté sa charge de conseiller à Michel de Montaigne.
- 4 / Marie de Rosteguy de Lancre, alliée à Emmanuel du Mirail, conseiller au présidial de Guyenne, puis, en seconde noce à Christophe de Spens d'Estignols⁷.

Issu d'un milieu profondément catholique, proche de la Ligue, Pierre de Lancre fit des études de droit et de théologie en Italie, à Turin, où il

reçut l'influence précoce de l'esprit de Concile de Trente. Il profita de sa jeunesse pour visiter l'Italie (Rome, Naples, Lorette, Venise) mais aussi fit une excursion en Bohême, à Prague. Il fut reçu en 1582 Conseiller au Parlement de Bordeaux. Il épousa en 1588 Jeanne de Mons, fille du Président Guillaume de Mons et nièce de Michel Montaigne. La dévotion de Pierre de Lancre le poussa à demander un congé d'un an à Henri IV pour visiter les Lieux-Saints, pèlerinage qui toutefois s'arrêta à Rome. C'est sans doute le même catholicisme intransigeant qui le poussa en 1606 à refuser de servir en la chambre mi-partie de Nérac.

Au cours de l'année 1608, des « députés du pays de Labour »⁸ furent désignés par l'assemblée du Biltzar d'Ustaritz : le bailli du Labourd, Jean de Caupenne, seigneur d'Amou en Chalosse et de Saint-Pée ainsi que Tristan d'Urtubie, seigneur d'Alzate et d'Urrugne. Ils demandèrent audience au roi Henri IV pour l'informer que de nombreux crimes troublaient la région, commis par une « secte de sorciers », au fin fond du ressort du Parlement de Bordeaux. Devant ces plaintes réitérées, le roi désigna par lettres de commission datées du 17 janvier 1609, deux membres de cette cour souveraine pour se transporter dans cette lointaine contrée : il s'agissait du Président d'Espagnet et du conseiller Pierre de Lancre, qui furent dotés de vastes pouvoirs, « mesme y compris la condempnation à mort et l'exécution d'icelle », ce qui entraîna des résistances de la part du Parlement qui refusa de les enregistrer sur le champ. Des lettres de jussion envoyées de la Cour le 5 juillet 1609 confirmèrent l'ordre du roi. La mission confiée par le roi était sans ambiguïté vis-à-vis de la nature des criminels qu'il fallait pourchasser :

« Nos chers et bien amés les manans et habitans de nostre pays de Labour nous ont fait dire et remonstrer que depuis quatre ans en sa il s'est trouvé dans le dict pays ung sy grand nombre de sorciers et sorcières qu'il en est quasi infesté en tous endroits, dont ils reçoivent une telle affliction qu'ils seront contraints d'abandonner leurs maisons et le pays s'il ne leur est pourveu promptement de moyens pour les préserver de tels et si fréquents maléfices et deterrer ceux qui les exercent à leur deuil et avec telle licence que les exposants n'oseroient laisser sortir leurs enfans de leurs maisons qu'ils ne soient incontinent surprins de ce mal, car ces sortes de gens sont sy impies qu'ils n'exercent pas seulement leurs sortilèges et leur art sur le bétail et fruitz de la terre qu'ils dégastent, mais qui plus est sur les personnes mesmes »⁹.

C'est cette réalité, ainsi désignée par le roi, que Pierre de Lancre se propose d'exposer après l'avoir combattue.

LE LABOURD, UN PAYS DE CONFINS

Pierre de Lancre est un rationaliste, il faut tout de suite l'exprimer avec vigueur, même si aux yeux d'un lecteur du *xxi^e* siècle son ouvrage semble consacré à des chimères. C'est un rationaliste de la Renaissance, qui a la certitude de vivre dans un monde enchanté, dominé par des forces invisibles, d'origine divine, mais aussi parfois d'origine diabolique. Cette certitude de vivre dans un monde où rien n'est laissé au hasard, où tout a une finalité, où tout a un sens, est caractéristique d'un esprit de la Renaissance tardive. Elle pousse Pierre de Lancre à chercher de comprendre, expliquer, trouver des significations dans une herméneutique encore marquée par la théorie des correspondances, par la conception d'un univers clos structuré par des analogies entre microcosme et macrocosme.

Aussi, Pierre de Lancre prend soin de décrire le Labourd ; une description qui n'a rien de neutre, mais qui est d'emblée orientée vers une explication du phénomène de prolifération locale de la sorcellerie. Le Labourd est un bailliage composé de vingt-sept paroisses, où « on fait état qu'il y a trente mille âmes en ce pays de Labourd comptant ceux qui sont en voyages sur mer et que parmi tout ce peuple, il y a bien peu de familles qui ne touchent au sortilège par quelque bout »¹⁰. Pour Pierre de Lancre, il ne faut pas invoquer un obscur décret divin, mais des raisons spécifiques « fondées sur l'humeur de ce peuple et sur la situation de leur contrée »¹¹.

56

Le discours de présentation de Pierre de Lancre insiste d'emblée sur la situation de Labourd, sur sa situation géographique qui le place aux confins du royaume dans une situation marginale, multipliant les synonymes exprimant cet état :

« Mais de voir tant de Démons et mauvais esprits, et tant de Sorciers et Sorcières confinés en ce pays de Labourd qui n'est qu'un petit recoin de France, de voir que c'est la pépinière et qu'en nul lieu de l'Europe qu'on sache, il n'y a rien qui approche du nombre infini que nous y en avons trouvé, c'est une merveille [...]. Et pour montrer particulièrement que la situation du lieu est en partie cause qu'il y a tant de sorciers, il faut savoir que c'est un pays de montagnes, la lisière de trois royaumes, France, Navarre, Espagne. Le mélange de trois langues, Français, Basque et Espagnol, l'enclavure de deux évêchés, car le diocèse de Dax va bien avant dans la Navarre. Or toutes ces diversités donnent à Satan de merveilleuses commodités de faire en ce lieu ses assemblées et sabbats »¹².

Ce « recoin » semble échapper aux pouvoirs du Roi comme de Dieu lui-même, offrant au Diable un interstice, une enclave au sein du monde chrétien. On remarquera aussi le caractère « indéterminé », car brouillé linguistiquement, comme si la réalité des choses échappait aux mots et

aux catégories de la pensée : le lien entre « *res et verba* » est aussi peu absolu que ne l'est le pouvoir royal ou divin, livrant les choses et les êtres à une forme d'ambiguïté et un chaos propices au pouvoir de Satan et des sorciers, seuls capables en ces lieux de commander aux choses par leurs sortilèges¹³.

Le caractère marginal du Labourd est renforcé par sa topographie même, coincé qu'il est entre mer et montagne. Chez Pierre de Lancre, qui insiste sur « la mauvaise assiette du pays »¹⁴, on est loin du topos de nos modernes dépliants touristiques destiné à attirer en masse les vacanciers, il s'agit bien à ses yeux comme à ceux des honnêtes hommes de son temps, de deux milieux répulsifs, situés aux marges de l'œkoumène, du monde habité et civilisé. Ces vastes espaces sont considérés alors comme peu ou pas christianisés, dans une vision où l'espace chrétien, sacré, est représenté de manière concentrique à partir de la ville, siège des institutions religieuses et civiles¹⁵. Ces étendues sont dangereuses pour l'homme, pour son corps comme pour son âme. C'est dans ces espaces peu humanisés et peu christianisés que le Diable organise ses sabbats : Pierre de Lancre évoque comme lieux de ces assemblées la Rhune¹⁶, mais aussi la côte près d'Hendaye¹⁷. Les sorcières, douées de la faculté de se déplacer instantanément d'un lieu à l'autre, traversent et maîtrisent ces étendues où le commun des mortels se meut si difficilement. Pierre de Lancre, évoque ainsi des sorcières qui se vantaient d'avoir rattrapé les navires des pêcheurs basques du côté de Terre-Neuve :

« Marie de Laralde [...] dit avoir ouï vanter plusieurs sorcières au sabbat, d'avoir été transportées de Saint Jean de Luz et Siboro [Ciboure] d'où elle était, en Terre-Neuve, où étant, elles se perchaient sur le haut du mat du navire n'osant entrer dedans parce que le navire était béni : et que de là, elles jetaient des poudres et infectaient de poison tout ce que ces pauvres marinières avaient mis à sécher au bord de la mer »¹⁸.

Les pêcheurs et les bergers qui fréquentent ces confins s'exposent aux maléfices ou alors rejoignent eux aussi la secte des sorciers, dans tous les cas leur perte apparaît inéluctable.

L'INCONSTANCE DE LA MER

Mais dans le système explicatif de Pierre de Lancre, c'est la mer qui est à l'origine de l'épidémie de sorcellerie. Une mer omniprésente, qui influence la vie sur ce maigre littoral, organise une société fondée sur la pêche. Pour lui, le propre des mauvais anges et des démons est « l'inconstance », « l'inquiétude », c'est à dire, au sens premier du terme de n'être jamais en repos, comme en mouvement perpétuel. Cette notion d'inconstance est un trait permanent de l'œuvre de Pierre de Lancre qui

avait déjà écrit en 1607 un *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose où il est montré qu'en Dieu seul gît la vraie confiance, à laquelle l'homme sage doit viser*¹⁹, ouvrage de morale. L'agitation, la légèreté ne sont pas que physique, elles aussi aussi celles de l'esprit. Pierre de Lancre ouvre tout un champ sémantique où le changement et la mutation prennent une connotation négative. Or l'océan qui borde la côte basque et influence son climat est par excellence l'élément qui bouge en permanence. Pierre de Lancre se lance dans une évocation très suggestive sur la nature maléfique de l'Atlantique :

« La mer est un chemin sans chemin. Il s'enfile parfois – encore qu'il semble n'être aucunement tracé – beaucoup plus aisément que la terre. Néanmoins, c'est une grande inconstance et légèreté de se jeter ainsi à tous moments et à toutes occasions comme font les gens de ce pays, à la merci d'un élément si muable et de tant d'inconstantes créatures à la fois : car ce grand océan n'a accoutumé de nous traîner si les vents ne nous poussent. Ainsi les mers nous portent et les vent nous transportent, nous soufflent et ressoufflent dans leur flux et reflux, l'air qu'on y prend et les vapeurs qu'on y reçoit nous mouillent, nous brouillent et nous détrempe dans l'humidité de tant d'eau, et dessus et dessous, qu'enfin on ne peut dire que la navigation ne soit avec tant d'orages, un vrai et téméraire désespoir, causé par le vent de l'inconstance, sous la convoitise que l'avarice insatiable et quelque humeur volage leur donnent de trouver des trésors »²⁰.

58

On ne peut qu'être sensible à la qualité littéraire de ce passage, qui montre que Pierre de Lancre, bien plus qu'un simple homme cultivé, est capable de se hisser au niveau des plus grands écrivains de son temps²¹. Les sorcières dans leur sabbat sont coutumières de ces mouvements. Cette condamnation du mouvement saccadé doit se lire à deux niveaux. Tout d'abord, à un niveau intellectuel : il s'agit d'une référence à la physique aristotélicienne, alors dominante, qui enseigne que le repos est l'état normal des choses dans le monde sublunaire, que la nature pousse à ce que tout corps revienne à son milieu d'origine, que tout mouvement contraire à ce finalisme est contre-nature. Aristote oppose les mouvements désordonnés de la sphère sublunaire, aux mouvements parfaits et réguliers des sphères célestes. Ensuite, cette condamnation du mouvement se fait pour des raisons plus éthiques, dans le cadre d'une éducation – la sienne – façonnée par la « civilisation des mœurs »²², qui enseigne que les corps doivent s'astreindre à une discipline et à un maintien, et qui condamne la démarche et la gestuelle désordonnées du peuple qui, tel des animaux, ne cesse de remuer faisant violence à la nature humaine et à l'ordre divin. Le corps-microcosme doit être à l'image de l'univers-macrocosme, calme et stable, soumis à un ordre divin, et les mouvements doivent imiter la régularité et l'harmonie des révolutions célestes.

En effet, cette nature perpétuellement agitée de l'élément marin déteint sur le peuple labourdin, sur ces pêcheurs qui vivent de l'océan, « traitant toutes choses quand ils ont mis pied à terre tout de même que quand ils sont sur les ondes, et en ondoyant, toujours hâtés et précipités, et gens qui pour la moindre grotesque qui leur passe devant les yeux vous courent sus et vous portent le poignard à la gorge ». Ce comportement excessif, d'origine maritime, rend les gens sensibles aux sortilèges, se comportant comme des démons ou plutôt, pour prendre une référence qui nous est plus familière, comme des personnages animés de Tex Avery :

« D'ailleurs cette nation a une merveilleuse inclination au sortilège : les personnes sont légères et mouvantes de corps et d'esprit, promptes et hâtées en toutes leur actions, ayant toujours un pied en l'air, et comme on dit la tête près du bonnet [...]. Ils sont plus enclins à l'homicide et à la vengeance qu'au larcin et au pardon, ils sont volontiers la nuit comme les chats-huant, aiment les veillées et la danse aussi bien de nuit que de jour, et non la danse reposée et grave, ainsi découpée et turbulente, celle qui tourmente et agite le corps, et la plus pénible leur semble la plus noble et la mieux séante, et dansent avec le même tambourin qu'ils ont accoutumé de danser au sabbat [...]. Enfin c'est la plus délibérée nation qui soit point, et puis vous dire avoir vu des filles et enfants tellement précipités en tout ce qu'on leur commandait, qu'ils se heurtaient à tous coups aux portes et fenêtres de rencontre jusqu'à se blesser, tant ils allaient vite »²³.

59

CIVILISATION DES MŒURS ET DÉSYNCHRONISATION CULTURELLE

On remarquera dans ce passage la diabolisation du saut basque, présenté comme contraire à l'ordre universel divin et opposé aux danses de Cour pratiquées par les hommes policés. Ce rejet des comportements et des pratiques populaires que Pierre de Lancre exprime si crûment est révélateur du phénomène qui apparaît avec la civilisation des mœurs, la « désynchronisation culturelle »²⁴. Les changements intervenant d'abord à la Cour²⁵, chez les gentilshommes, dans les villes, un fossé se creuse entre les élites et le peuple. La culture populaire, ses valeurs (ici l'agilité et la rapidité des danseurs) sont en contradiction avec les nouvelles valeurs de l'homme policé par la société de cour. Le ballet de cour évoqué par Pierre de Lancre, lent, harmonieux et majestueux témoigne non seulement des efforts destinés à contrôler les corps, mais aussi de nouvelles valeurs induites, cherchant à évacuer du corps social toute forme de violence, même symbolique. L'allusion à la pratique de la « vendetta » par les Basques n'est pas fortuite dans la bouche de notre magistrat : la justice royale cherche alors à avoir le monopole de toute forme de justice, la vengeance est un crime de lèse-majesté. L'État royal cherche alors à imposer son monopole de la violence sur les corps. Pierre

de Lancre attribue la rudesse des comportements labourdins une nouvelle fois à l'influence maritime, « c'est une côte de mer qui rend les gens rustiques et mal policés », et, avec une pointe de xénophobie, à des relations plus tournées vers l'Espagne qu'avec le Royaume, mais remarque que les gentilshommes basques, eux, participent bien aux nouvelles valeurs de la société de cour. L'acculturation a commencé ses effets au sein même de la société locale :

« Le commerce qu'ils ont presque plus en Navarre et en Espagne qu'en France les tient en quelque indifférence de mœurs, d'habits et d'affection, pour le moins pour le menu peuple, car les gentilshommes fréquentant la Cour ne sont de cette humeur, ayant été élevés à la française »²⁶.

On mesure dans le regard de Pierre de Lancre le décalage culturel, lui qui est pourtant originaire de la contrée (il se garde bien de le dire dans son ouvrage), se sent complètement étrangers aux populations locales²⁷. Tous ces jugements négatifs, qui ont parfois scandalisé certains de ses commentateurs, témoignent en réalité de son acculturation : il les juge à l'aune des nouvelles valeurs promues par L'État et l'Église dans le cadre de cette civilisation des mœurs qui transforme progressivement l'Occident. Pierre de Lancre égraine dans son texte d'autres défauts de ce peuple : la saleté (la propreté est une autre valeur nouvelle portée par la civilisation des mœurs) et un sens hypertrophié de l'honneur (qui n'a pas de sens hors de la noblesse). Concernant les femmes, il trouve leur tenue indécente, tout en remarquant qu'à Bayonne les « femmes de qualité » s'habillaient de manière « fort honnête » ; preuve supplémentaire de la désynchronisation culturelle qui sévissait alors en Labourd concernant l'une des cibles privilégiées de la civilisation des mœurs, la femme. Toujours dans ce domaine, le magistrat se laisse aller à quelques sarcasmes à propos des manières de table, poussé par son goût pour la métaphore :

« [Ils] ne mangent sous autre couvert que le ciel, ni sur autre nappes que leur voiles ».

Manière quelque peu méprisante pour rappeler que cette nation de pêcheurs mange sans couvert ni nappe²⁸, habitudes de table nouvelles qui ne se sont imposées dans la société de cour alors que très récemment. Il s'agit là d'un bon mot adressé au lectorat de son ouvrage qui, par définition, partage les mêmes valeurs. Pourtant, les sorcières basques précisent dans leurs témoignages que lors des sabbats le Diable en personne mange sur une table recouverte d'une nappe « qui semble dorée » avec des mets qui semblent succulents mais s'avèrent les plus répugnants²⁹. Le Diable parodie les manières de tables de la Cour pour mieux éblouir ceux qu'il perd.

Le Labourd, contrairement à la Guyenne, est encore en ce début du XVII^e siècle au tout début des transformations induites par la civilisation des mœurs. La dévalorisation des comportements populaires qu'elle entraîne chez les autorités civiles et religieuses pousse les élites à assimiler certaines pratiques à de la sorcellerie. Pierre de Lancre ne fait que suivre cette tendance en diabolisant au sens premier du terme l'ensemble de la société locale, car elle ne lui semble pas se conformer à l'idéal d'une société chrétienne rassemblée autour de son roi. Pierre de Lancre témoigne au fond d'une mentalité obsidionale, la république chrétienne à laquelle il est attachée est comme assiégée sur ses marges par des créatures maléfiques, des démons qui gangrènent la société. Le lointain Labourd, secoué par les vents marins, trempé par les embruns, est une zone vulnérable où l'autorité royale doit colmater une brèche. La chasse aux sorcières menée par Pierre de Lancre ne peut se comprendre sans faire référence à ce vaste mouvement d'acculturation. La violence qu'elle va déployer est celle d'une confrontation directe entre les valeurs de modernité portées par l'État absolu et celles d'une société restée encore très traditionnelle.

UNE CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ LABOURDINE

Ayant démontré le caractère inconstant des habitants du Labourd, et son origine maritime, Pierre de Lancre en décrit toutes les funestes conséquences sur la société locale. On peut lire sous sa plume une attaque en règle contre bien des institutions traditionnelles. Son regard critique est un témoignage précieux, qui doit bien entendu être interprété et, sur bien des points, relativisé. En réalité, le magistrat continue sa « plaidoirie », s'efforce de démontrer que le phénomène de sorcellerie s'inscrit dans une société dont le fonctionnement favorise selon lui le mal, Satan et sa secte.

61

LA CONDAMNATION MORALE DE LA PÊCHE

Pour Pierre de Lancre, le Labourd est une « contrée infertile », coincée entre la mer et la montagne, un « incultum » : « ils n'ont d'autres champs que les montagnes et la mer »³⁰. Pourtant, cet état de fait qui pousse les populations à se nourrir de la mer, n'est pas seulement dû à une nature ingrate. Il stigmatise l'humeur « inconstante » de la population qui la pousse à la fainéantise. L'attraction de la mer les détourne du labeur, du vrai, celui de laboureur :

« En ce pays de Labourd, ils se jettent presque tous à cet inconstant exercice de la mer, et méprise ce constant labeur et culture de la terre. Et bien que la nature ait donné à tout le monde la terre pour nourrice, ils aiment

mieux (légers et volages qu'ils sont) celle de la mer orageuse, que celle de cette douce et paisible Déesse Cérès [...] Le pays est si pauvre, stérile et ingrat, et eux hors la mer si oisifs et fainéants, que cette oisiveté les mène presque avant qu'ils soient vieux à quelque espèce d'intolérable mendicité »³¹.

Sans surprise, Pierre de Lancre exalte le Travail, très représentatif des valeurs promues par la civilisation des mœurs, mais il le fait dans une perspective qui reste conforme à la tradition chrétienne. L'humanité, chassée du paradis terrestre depuis la Chute d'Adam, est condamnée à travailler et à cultiver pour obtenir de la nature les fruits nécessaires à sa survie. Cette obligation du travail de la terre, consécutive au Pêché Originel, qui fonde la nouvelle condition humaine, est esquivée par le peuple basque. Pierre de Lancre les accuse non seulement de négligence à l'égard d'une terre certes ingrate, mais aussi de conduite impie vis-à-vis de Dieu. Leur « inconstance » les entraîne vers l'oisiveté et vers une forme d'inconscience : ils préfèrent braver un univers dangereux, l'Océan, véritable enfer sur Terre pour l'honnête homme. Cette inconscience est fondée sur une inversion totale des sens. Pierre de Lancre va jusqu'à prétendre qu'ils ne craignent la mer que quand elle est calme :

62

« Leur contrée est si infertile qu'ils sont contraints de se jeter dans cet élément inquiet, lequel ils ont tellement accoutumé de voir orageux et plein de bourrasques, qu'ils n'abhorrent et n'appréhendent rien tant que sa tranquillité et bonace »³².

Cette aberration est fondée sur une illusion diabolique. Pour Pierre de Lancre, c'est le Diable qui profitant de l'« inconstance » des Labourdins, les entretient dans le vice et leur faisant miroiter un moyen facile de se nourrir et de faire vivre leur famille :

« pour s'adonner presque tous à la marine [et] être impropre au labourage, les terres et les champs demeurent la plus grande partie incultes, et la mendicité s'y loge, qui sont deux qualités que le Diable désire en ces suppôts : et c'est parmi ces gens qu'il exerce aisément ses ruses, faisant semblant de courir à leur besoin et leur bailler des vivres et des moyens, et néanmoins ne leur donne rien [...]. Les voyant nécessiteux et du tout impropre au labourage, mauvais artisans et peu versés ès ouvrages de la main, et les femmes peu occupées en leur familles comme celles qui n'ont presque rien à ménager, Satan fait semblant de les secourir, et pour mieux les surprendre, il leur ôte d'abord l'entendement »³³.

En fait, grâce à ses sabbats, Satan leur propose un simulacre de Paradis terrestre, un Éden de vices et de luxure, qui achève d'aliéner ces

populations qui n'ont pas pris conscience des conséquences de la Chute et des véritables voies de la rédemption :

« Il les éblouit dans ces grandes et hautes montagnes, et ne leur laisse jouir de chose quelconque [...]. Il leur présente quelque joie avec une si grande étrangeté et merveille des choses qu'il leur fait voir et d'autres qu'il leur fait désirer, et leur met en espérance, qu'avec la grande ruse, célérité et violence qu'il y ajoute, il est malaisé qu'on ne tombe dans le piège, leur donnant en cela quelque espèce de plaisir en leur faisant voir cauteleusement en ses Orgies et Sabbats une si grande pompe et magnificence, où il fait abonder en un moment tant de personnes de toutes qualités, et paraître tant de variété de choses nouvelles, et ce avec un si grand éclat, que la plupart des sorciers allant aux dites assemblées croient aller en quelque Paradis Terrestre, où il n'y a que des gens élus et triés, outre que Satan les apprivoise par ce moyen et les assujettis et oblige de se trouver à certaines heures à ces monstruosité, et qui pis est, leur persuade qu'il n'y a pas non plus de peine à souffrir les peines de l'Enfer que celles qu'ils souffrent auxdits Sabbats »³⁴.

On remarquera que dans cette évocation, le sabbat est représenté comme une véritable Cour où trône Satan, imposant ses propres mœurs et usages aux populations³⁵. C'est donc le Diable qui est le vrai souverain de la contrée, et les autochtones, « assujettis », sont donc au sens propre ses sujets, au sein d'un petit royaume fondé sur une sorte de « théocratie inversée »³⁶.

63

Pierre de Lancre adopte donc un point de vue très négatif sur l'activité de pêche, qui est la spécificité du territoire, détournant ce peuple de paysan se nourrissant de « millet et de poisson »³⁷ de sa vraie vocation et de son salut. Pourtant, il remarque que cette activité n'a pas toujours eu de telles proportions : « Mais comment est-ce que le pays de Labourd est si infertile ? Car s'ils étaient bien en la grâce de Dieu, ce peu qu'ils ont accoutumé de semer serait suffisant pour les garder pour le moins de la faim, vu qu'anciennement pour peu de grain qu'on semait, on faisait de grandes récoltes »³⁸.

Le développement de la pêche est donc récent. On peut y voir un indice de développement économique, d'intégration commerciale du Labourd dans échanges. Ce qui choque Pierre de Lancre, c'est que la contrepartie de l'essor de cette activité est l'abandon du modèle autarcique : le Pays Basque ne produit plus assez de blé qui, du coup, est importé. Il exprime les préjugés d'un propriétaire terrien à la vue de champs et d'exploitations délaissés, au maigre rapport. Lui qui est sensible à la modernité de l'État absolutiste, est absolument rétif devant

ce qui est un autre pan de la modernité, celui du développement commercial. Il faut dire que cette dynamique vient du Pays Basque espagnol, et, comme il le souligne fort bien, contribue à créer des tensions avec les marins de Fontarrabie, Passage, San-Sebastian, qui disposent de moyens militaires servant à entraver l'activité de leurs concurrents français. Pierre de Lancre consacre par ailleurs un long développement à cette question et propose de créer un port à Socoa.

Ce passage du texte nous permet de mieux comprendre le contexte économique de la chasse aux sorcières dans le Labourd. C'est une société en pleine transformation grâce au développement de la pêche et, de manière plus inégale de la culture du maïs³⁹ qui contribuera aussi à changer la structure de production. Si l'on se fie aux chiffres donnés par de Lancre, sur une population labourdine de quelque 30 000 habitants⁴⁰, il dénombre 5 à 6 000 marins⁴¹, soit une moyenne de un marin par foyer : on constate l'ampleur des mutations économiques et sociales. Ce sont ces chiffres qui expliquent l'opinion de Pierre de Lancre. La condamnation de la pêche sous sa plume, malgré d'inévitables métaphores qui le conduisent à l'exagération, n'est que relative. Pierre de Lancre dénonce une inversion des priorités économiques qui conduisent à privilégier des activités qui devraient rester marginales. Pour lui la pêche ne devrait concerner qu'un appoint de ressources à la société littorale devant, comme toute société rurale, consacrer tout son temps et son énergie à la mise en valeur de « l'ager »⁴². Pour lui, la mer, à l'instar de l'« incultum » des montagnes basques, devrait être seulement un lieu de « cueillette ». La dimension commerciale, pour ne pas dire proto-industrielle, de la pêche basque conduit à une négligence et une dépréciation des terroirs. Le gentilhomme rural qu'il est ne peut comprendre ce choix qui éloigne le littoral basque du modèle autarcique. Si Pierre de Lancre, serviteur zélé du roi et de l'État incarne indéniablement une certaine modernité absolutiste, cette autre modernité économique qui n'est décrétée par aucun pouvoir, échappe à la seule forme de rationalité qu'il imagine. De là à imaginer que cette évolution économique a forcément été décidée par une puissance occulte et maléfique, il n'y a qu'un pas que Pierre de Lancre franchit allègrement.

Inévitablement, cette transformation économique provoquait une crise interne dans la société basque, remettait en question les rapports sociaux liés à la terre. Cela permet de comprendre l'origine véritable des tensions qui perturbaient la société labourdine au point que l'on avait réclamé l'arbitrage de la justice royale à Paris. Même si Pierre de Lancre insiste sur la pauvreté et la situation géographique marginale du Labourd, il ne faut pas être dupe de sa rhétorique : c'est un territoire en pleine mutation économique qui vit une crise sociale et morale. Très symptomatiquement, pour interroger les sorcières, Pierre de Lancre ne s'est pas installé aux Aldudes, mais à Saint-Jean de Luz dans l'ancien hôpital de Saint-Jacques alors désaffecté⁴³. C'est le littoral basque qui est affecté par l'épidémie de

sorcellerie, et non les zones les plus reculées et « arriérées » du Labourd qui sont concernées. Ce fait n'est pas à proprement parlé une surprise, le même phénomène se rencontre pour les épidémies de sorcellerie en Angleterre : dans les régions touchées (également périphériques) ce sont les « villages ouverts » qui sont concernés, c'est à dire ceux qui sont intégrés dans l'économie d'échanges, et non les villages autarciques traditionnels⁴⁴. La chasse aux sorcières a proliféré dans des zones périphériques frontalières connaissant des faiblesses relationnelles avec le centre, souvent dans une situation de glacis avec l'empire territorial espagnol, des zones disputées, mais travaillées par des transformations économiques et sociales : il fallait de graves perturbations des institutions locales, du rapport entre populations et gouvernés à tous les niveaux de la pyramide sociale, pour nourrir une inquiétude collective aussi intense⁴⁵. Ainsi, la relation entre sorcellerie et milieu maritime perçue par Pierre de Lancre n'est pas si absurde que cela. Si sa rhétorique autour de l'« inconstance » peut prêter à sourire, elle constitue un effort rationnel pour penser une corrélation dans des termes que Jean Bodin lui-même n'aurait pas reniés⁴⁶. Son invocation du Diable qui serait la cause de ces bouleversement économiques ne doit être tournée en dérision, elle préfigure – naïvement, il faut en convenir – la métaphore de « la main invisible » d'Adam Smith. La « main du diable », dont l'action est occulte, permet à Pierre de penser la causalité d'un phénomène économique qui va à l'encontre de l'ordre divin et royal. Cette objectivation, aussi maladroite soit-elle, est bien une tentative de rationalisation, une forme de pré-rationalisation à tout le moins.

65

LA FAMILLE LABOURDINE EN CRISE

Pierre de Lancre insiste sur les conditions très spécifiques de la pêche pratiquée par les marins basques. Traversant l'Atlantique pour aller à Terre-Neuve, cette pêche les mobilise loin de leur famille pendant six mois, puis ils reviennent en hiver. Cette absence loin du foyer est selon Pierre de Lancre la cause d'un matriarcat forcé :

« Les hommes n'aiment ni leur patrie, ni leur femmes et enfants [...]. L'absence et longs voyages qu'ils font sur la mer causent ce désamour et engendrent cette haine, en aucuns tépidité⁴⁷ ou froideur en d'autres. D'autant qu'il n'y a que les enfants et les vieillards qui gardent le logis, personnes sans conduite et sans jugement, lesquels pour leur faiblesse le Diable manie comme il lui plait ».

De fait, les femmes labourdines, délaissées et déçues par le comportement de leurs maris, ivrognes et fainéants dès qu'ils retournent à la maison :

« Que si les femmes désirent le retour de leurs maris pour quelque commodité qu'ils rapportent du voyage, c'est l'hiver qu'ils reviennent, qui est la plus rude saison de l'année, laquelle pour n'être industrieux ils passent casaniers, buvant et mangeant tout, ne laissant aucune provision à leur famille, s'en retournant aussi pauvre au voyage de Terre-Neuve comme ils y étaient allés au commencement. Je laisse les naufrages qui ne peuvent que laisser les familles déplorées, auxquels ils sont beaucoup plus sujets [...] que tout autres voyageurs »⁴⁸.

Pierre de Lancre, qui par ailleurs exprime une véritable fascination pour la troublante beauté des femmes basques, malgré des propos parfois misogynes pour toutes ces sorcières potentielles, plaint la condition de ces femmes. Il considère que le mariage, sacrement important de la Réforme Catholique n'est pas respecté dans le cadre de la société labourdine du fait du comportement des hommes. Il dénonce ainsi des pratiques de « fiançailles poussées » véritables mises à l'essai des femmes qui rend leur statut extrêmement précaire⁴⁹, avec par la suite une sorte de mariage à mi-temps. Pire, il accuse à mi-mot les marins de devenir des sodomites, « ensauvagés » qu'ils sont par six mois de vie maritime :

66

« Ils n'aiment aussi guère leurs femmes, et ne les connaissent pas bonnement, parce qu'ils ne les pratiquent que la moitié de l'année, et pour leurs enfants, la liberté qu'ils prennent d'essayer leurs femmes quelques années avant les épouser et prendre comme à l'essai fait qu'ils ne les touchent guère au cœur, comme leur étant perpétuellement en doute, rêvant toujours sur la façon et sur le mécompte du temps qu'ils sont arrivés et départis de leur maison, si bien qu'elles deviennent sorcières et endiablées, ils reviennent sauvages et marins »⁵⁰.

Ces femmes constituent donc des proies faciles pour le Diable qui vient se substituer à l'autorité masculine au sein de ces familles en déshérence :

« Pour les femmes, elles vivent en pareil ou plus grand dégoût, d'autant qu'elles n'ont la conversation de leurs maris qu'à demi, et avec tous ces essais, doutes et incertitudes et longueurs, elles ne les tiennent aussi pour maris qu'à demi, n'en ayant le secours qu'il faudrait pour leurs familles et pour elles-mêmes, n'étant traitées en femmes qu'à demi. Si bien que la plupart trouvent en leur retour que les mères ont choisi et donné à leurs enfants un autre père, en ayant fait un présent à Satan »⁵¹.

Pour couronner ce tableau catastrophique des relations conjugales, Pierre de Lancre fait une longue digression sur la consommation importante de tabac par les marins, le « Petun ou Nicotiane », qu'ils

fument pour « se décharger le cerveau » et lutter contre la faim, et qui leur donne selon lui une haleine infecte. Si bien que leurs femmes-sorcières n'ont aucune répugnance à embrasser au sabbat le cul du Diable : « elles se jettent encore à une plus abominable puanteur et aiment plus baiser le Diable en forme de bouc puant en cette partie sale de derrière, où elles font leur adoration, que leur maris en la bouche »⁵².

UNE CRITIQUE DE « L'ETXE » BASQUE

À plusieurs reprises, Pierre de Lancre déplore la négligence des marins basques qui n'assument pas leur responsabilité de chef de famille. A l'heure où l'action conjointe de l'absolutisme et de la réforme catholique consacre la puissance du *pater familias* sur son épouse et sa progéniture, la défaillance du père de famille labourdin n'en est que plus scandaleuse. Il n'imagine d'ailleurs même pas que ses femmes puissent exercer une autorité à la place de leurs maris durant la saison de la pêche, déplorant « qu'il n'y a [alors] que les enfants et les vieillards qui gardent le logis ; personne sans conduite et sans jugement, lesquels pour leur faiblesse le Diable manie comme il lui plaît »⁵³. Ailleurs, il affirme clairement que pour lui « la femme mariée a pour surveillant le mari qui l'accompagne partout, et ayant toujours un œil sur elle, la peut empêcher de faire du mal »⁵⁴.

De même, évoquant les coiffures des femmes – qu'il juge plus impudiques les unes que les autres – il prétend que « les femmes veuves portent le morion sans crête pour marquer que le mâle leur défaut »⁵⁵, insinuant qu'il s'agissait là une d'incitation à la luxure adressée aux hommes, alors qu'il s'agissait bien plus vraisemblablement de signifier au reste de la communauté leur statut de chef de famille. En réalité ces remarques révèlent que Pierre de Lancre – tout juriste qu'il est – ne comprend pas les principes du droit pyrénéen qui s'articule moins autour de la notion de famille que de la notion de maison, *ostau* en Gascogne et *etxe* en Pays-Basque. C'est la préservation de la maison qui définit le rôle et le rang de chacun des membres de la famille⁵⁶. À tel point que l'individu prend le nom de la maison dans laquelle il « entre » comme époux de l'héritier ou, le cas échéant, de l'héritière. C'est ce que constate avec indignation Pierre de Lancre, y voyant une manifestation du désordre social et de l'esprit de malice qui règnent au sein de la société labourdine :

« Je ne veux oublier qu'en Labourd les villageois et les villageoises les plus gueux se font appeler sieurs et dames d'une telle maison, qui sont les maisons que chacun d'eux a en son village, quand ce ne serait qu'un parc à pourceaux. Or aucune de ces maisons sont rangées dans la rue du village, d'autres étant un peu écartées et hors de rang et ordre ont quelques petites terres et labourages à l'entour, si bien qu'ils laissent ordinairement leur cognom et leur nom de familles, et même les femmes les noms de leurs maris, pour prendre

celui de leurs maisons pour chétives qu'elles soient, et, peut-on dire, si la mutation et changement de nom est en certain cas une espèce de crime, que pour le moins c'est ici une espèce d'inconstance et légèreté [...] : encore que tout homme bien censé tâche à perpétuer son nom, sa famille et sa maison, et au contraire ils ensevelissent leur nom et la mémoire de leur famille dans la ruine d'une méchante maison de village »⁵⁷.

Intuitivement, Pierre de Lancre a bien senti qu'il s'agissait là de la cellule de base des communautés du Labourd, qui donne accès à des droits communautaires et (contrairement à ce qu'il laisse entendre) fixe la position sociale, car les maisons ne sont pas égalitaires. Face à cette structure sociale très rigide, la justice royale devait pour s'imposer, briser une institution qui n'était pas exempte de tensions internes en ces temps de transformations économiques et sociales⁵⁸. Pierre de Lancre s'est étonné de voir comment les interrogatoires qu'il a menés ont souvent débouché sur des dénonciations multiples à l'intérieur de l'*etxe*⁵⁹, laissant le chef de famille désemparé :

68

« Le plus souvent on voit que le fils accuse le père et la mère, le frère, la sœur, le mari, la femme, et parfois tout au rebours. Laquelle proximité fait que plusieurs chefs de famille, officiers et autres gens de qualité s'y trouvant embarrassés, aiment mieux souffrir l'incommodité qui peut être en cette abomination que les sorciers tiennent toujours en quelque doute parmi les leurs, que de voir tant de bourrelage, de gibets, de flammes et de feux de gens qui leurs sont si proches »⁶⁰.

La chasse aux sorcières menée par Pierre de Lancre a été bien trop courte pour avoir réellement une incidence de longue durée sur les institutions locales tels que l'*etxe*, la communauté ou le *Bilzar*. Mais on retrouve derrière l'hostilité manifeste de notre démonologue une stratégie qui a été maintes fois remarquée dans les régions qui ont connu une répression continue. Il s'agissait d'imposer par l'exercice d'une justice criminelle de grande ampleur le rôle arbitral de l'État, d'intervenir pour ramener l'ordre dans dans une société labourdine soumise à la violence et à la peur. L'hostilité de Pierre de Lancre vis-à-vis des institutions et coutumes du Labourd n'est pas la simple manifestation d'une attitude personnelle, elle est caractéristique d'un officier imprégné des nouvelles valeurs véhiculées par l'absolutisme, missionné directement par le roi pour dire en son nom la justice dans une lointaine province périphérique.

CONCLUSION

Cette évocation du contexte global de la chasse aux sorcières menée par Pierre de Lancre montre que la dénonciation et la persécution de ces

dernières correspond à une crise globale de la société du Labourd. Cette province périphérique du royaume, marquée par une langue singulière et des institutions coutumières particularistes, est comme aspirée par une modernité à visages multiples. Il s'agit tout d'abord de celle la monarchie où l'autorité royale restaurée par Henri IV entame une évolution absolutiste renforçant très nettement sa présence sur les périphéries du royaume par une « liturgie de la peur »⁶¹. La sorcière de Pierre de Lancre, aux crimes réels ou imaginaires, est l'exacte antithèse du juge qui la traque : une femme du monde paysan suspectée d'appartenir à un autre prince, celui des Ténèbres. Les sorcières représentent un ancien monde en train de disparaître et catalysent les résistances que ce dernier manifeste face aux évolutions nouvelles. Devant le processus de civilisation des mœurs, c'est tout une série de valeurs et de comportements populaires qui sont dénoncés par les élites. Il s'agit de créer une nouvelle forme de contrôle social fondé sur l'individu, la hiérarchie des autorités et dominé au sommet par le roi : cette autre forme de modernité est déjà en cours au Pays Basque, tant au sein de la population urbaine de Bayonne, qu'au sein d'une noblesse fréquentant la cour du roi. Elle s'accompagne sur le plan religieux d'un élan réformateur qui, dans la foulée du Concile de Trente, veut combattre les superstitions et le relâchement du clergé⁶². La désynchronisation culturelle que connaît le Labourd est bien l'une des causes des tensions à l'origine de l'épidémie de sorcellerie. Enfin, cette côte basque connaît une autre forme de modernité qui peu à peu s'impose : celle des échanges commerciaux et du développement de la pêche. Cette modernité économique, bien étrangère à la mentalité de Pierre de Lancre, contribue à disloquer des communautés forgées autour des activités agricoles.

69

Dans une perspective plus large, le discours de Pierre de Lancre permet de comprendre comment les normes sociales nouvelles s'élaborent non seulement au centre, dans le cadre de la « société de cour », mais aussi en périphérie, là où le juge officie et où se produit la conflictualité entre deux systèmes de valeurs. Les Basques, à l'instar d'un Pierre de Lancre dont les origines le rattachaient à eux, ont bel et bien été les acteurs volontaires ou pas de cette mutation fondamentale, celle qui a fait d'eux un peuple se reconnaissant une identité maritime et catholique.

NOTES

1 - Ouvrage réédité en 1982 : Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, introduction critique et notes par Nicole Jacques-Chaquin, Aubier, collection Palimpseste, 1982, 392 p. Nos citations sont tirées de cette édition.

2 - Citons parmi une bibliographie forcément très sélective : Jonathan L. Pearl, *The crime of crimes: demonology and politics in France, 1560-1620*, Wilfrid

Laurier University Press, 1999, 188 p. ; Julio Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, Paris Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1972, [1969] et idem *Brujeria vasca*, San Sebastian, Ed. Txertoa, 1975 ; Gustav Henningsen, *Witches'advocates. Basque witchcraft and the spanish Inquisition (1609-1614)*, University of Nevada Press, Reno, 1980, 607 p. ; André Communay, *Le conseiller Pierre de Lancre*, Agen, Veuve Lamy, 1890 ; Jean Bernou, *La chasse aux sorcières en Labourd*, Agen 1897 ; Francis Habasque, *Episode d'un procès de sorcellerie dans le Labourd du XVII^e siècle (1605-1607)*, Biarritz, Soulié, 1912 ; François Secret, « Pierre de Lancre et les juifs » in *Revue des études juives: Historia judaica*, Volumes 128-129, 1969, pp. 231-232 ; H. Gavel et W. Boissel, « Le conseiller Pierre de Lancre », *Bulletin du Musée Basque*, 1938, t. XIV, pp. 131-231. Madeleine Bertaud, « Pierre de Lancre et la Femme », *Travaux de linguistique et de littérature XIV*, 2 (1976), pp. 51-70 ; Jean Céard « Collin de Plancy démonographe : la contribution de Pierre de Lancre au *Dictionnaire des sciences occultes* » in *Pratiques de l'écriture. Mélanges Jean Gaudon*, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 141-196 et idem « La Sorcière, l'Etrangère : le voyage de Pierre de Lancre en sorcierie » in *L'Etranger : identité et altérité au temps de la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1996, pp. 79-100. Sophie Houdard, *L'inconstance coupable. Les enjeux du discours démonologique chez Pierre de Lancre*, Thèse dactyl., EHESS, 1986 ; idem « Frontière et altérité dans le Tableau de l'inconstance des Mauvais Anges et Démons de Pierre de Lancre », *Frénésie* n° 9, été 1990, *Sorcelleries*, pp. 23-32 et idem, « Pierre de Lancre et le Diable Protée » in Sophie Houdard, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, 1992 p. 195 et suiv. ; Marie-Claire Latry « De Lancre : un démonologue en Aquitaine » in *Les colloques ethnologiques de Bordeaux I. L'ethnologie à Bordeaux. Hommage à Pierre Métais*, Centre d'Etudes et de recherches ethnologiques, Presses Universitaires de Bordeaux, 1991, pp. 33-38. Etienne Dravasa « Problèmes de sorcellerie dans un pays frontalier : la mission du conseiller Pierre de Lancre en Labourd », in Maïté Lafourcade (dir.), *La Frontière des origines à nos jours. Actes des journées de la Société d'Histoire du Droit. Bayonne 1997*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1998, pp. 425-443.

3 - Citons les récents ouvrages grand public de Joëlle Dusseau, *Le juge et la sorcière*, Editions Sud-Ouest, coll. Références, 2002, 223 p ; François Bordes, *Sorciers et sorcières. Procès de sorcellerie en Gascogne et en Pays Basque*, Privat, Toulouse, 1999, 222 p. et Claude Labat, *Sorcellerie ? Ce que cache la fumée des bûchers de 1609*, Elkar, coll. Igela saila, Bayonne, 2009, 110 p.

4 - Les données biographiques les plus précises ont été rassemblées par A. Communay, *Le Conseiller Pierre de Lancre...*

5 - Pierre de Lancre signale p. 105, la « dame vieille d'Arrostéguy », une sorcière : raison supplémentaire pour taire son véritable patronyme !

6 - Morisse Gérard, « Sur les traces de Florimond de Raemond (Agen 1540 - Bordeaux 1601), *Revue française d'histoire du livre*, 2004, vol. 122-25, pp. 121-146. Tamizey de Larroque, *Etude sur la vie et les ouvrages de Florimond de Raymond*, Paris, 1867.

- 7 - Cf. Communay, *Le conseiller Pierre de Lancre*, pp. 4-5.
- 8 - Précisé dans les lettres de jussion du 18 février 1609, publiées dans Communay, op. cit.
- 9 - Lettres patentes du 17 janvier 1609.
- 10 - Pierre de Lancre, p. 80.
- 11 - Pierre de Lancre, p. 71.
- 12 - Pierre de Lancre, p. 72.
- 13 - Cette thématique est bien connue grâce au travail classique de Jeanne Favret Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris, Bibliothèque des sciences humaines, 1977.
- 14 - Pierre de Lancre, p. 74.
- 15 - Sur cette représentation concentrique de l'espace, voir Robert Muchembled, *Culture populaire, culture des élites dans la France moderne (xv^e-xviii^e siècle)*. *Essai*, Paris, Flammarion, 1978 et *Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus xv^e-xviii^e siècle*, Armand Colin, 1992.
- 16 - Pierre de Lancre, p. 80.
- 17 - Pierre de Lancre, p. 114.
- 18 - Pierre de Lancre, p. 117.
- 19 - Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose où il est montré qu'en Dieu seul gît la vraie confiance, à laquelle l'homme sage doit viser*, Abel Langelier, Paris, 1607. Deuxième édition : *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose où il est montré qu'en Dieu seul gît la vraie confiance, à laquelle l'homme sage doit viser, revu, corrigé et augmenté avec un livre nouveau de l'inconstance de toutes les nations principales d'Europe. Quelle nation est la plus inconstante et la comparaison entre elles*, chez veuve Abel Langelier, Paris, 1610.
- 20 - Pierre de Lancre, pp. 73-74.
- 21 - Significativement, Jules Michelet a été très sensible à la qualité littéraire du texte de de Lancre. Cité par Paule Petitier, *La Sorcière de Michelet : l'envers de l'histoire*, Champion, Paris, 2004, p. 102.
- 22 - Nous renvoyons pour cette analyse à l'ouvrage de Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy, Paris, 1973 ainsi qu'à celui de Robert Muchembled, *L'invention de l'Homme moderne*, op. cit.
- 23 - Pierre de Lancre, pp. 81-82.
- 24 - Concept forgé par Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne*, op. cit., pp. 137-140.
- 25 - Nous renvoyons bien entendu à la notion développée par Norbert Elias, *La Société de Cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1974.
- 26 - Pierre de Lancre, pp. 78.
- 27 - Il précise qu'il ne connaît pas la langue basque et avait besoin d'interprètes pour conduire les interrogatoires, Pierre de Lancre, p. 280.
- 28 - Il est évident que l'on ne peut pas prendre cette phrase au premier degré, les marins ne piquent-niquent pas sur leurs voiles ! L'idée ne leur serait même pas venue : Pierre de Lancre veut dire par là qu'ils n'ont jamais vu une nappe, et que si c'était le cas, ils la confondraient avec une voile ; de même que les « le

couvert » n'évoquerait pas des ustensiles de table, mais pour ses marins préoccupés seulement par les conditions météorologiques, le ciel...

29 - Pierre de Lancre, p. 184.

30 - Pierre de Lancre, p. 72.

31 - Pierre de Lancre, pp. 73-74.

32 - Pierre de Lancre, p. 72.

33 - Pierre de Lancre, p. 77.

34 - *Idem*.

35 - Il rejoint un thème de Jean Bodin qui fait du sabbat l'envers de l'État absolu dont il est le théoricien dans son ouvrage *La République*. Sur ce thème, R. Muchembled, in *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris, p. 109.

36 - On sait que le principe de l'inversion est systématique dans les développements des démonologues. Il est symptomatique de voir que ce n'est pas seulement une inversion des rituels religieux, mais aussi du cérémonialisme royal, qui plus est celui de la Cour, qui est nous l'avons vu l'épicentre de la civilisation des mœurs.

37 - Pierre de Lancre, p. 72.

38 - Pierre de Lancre, p. 73.

39 - Pierre de Lancre ne l'évoque pas, preuve que c'était en 1609 encore assez marginal.

40 - Pierre de Lancre, p. 80.

72

41 - Pierre de Lancre, p. 136.

42 - Cf. la citation déjà relevée plus haut et qui est très révélatrice de ce jugement : « ils n'ont d'autres champs que les montagnes et la mer ».

43 - Joseph Nogaret, *Saint Jean de Luz des origines à nos jours*, 1925, p. 101.

44 - Voir les analyses de Alan D.J. MacFarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970.

45 - Robert Muchembled (dir.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, Paris, Armand Colin, pp. 123-124.

46 - Jean Bodin aborde dans *La République* la question de l'influence du milieu sur les organisations humaines.

47 - Tiédeur.

48 - Pierre de Lancre, p. 78.

49 - Ce type de pratique est attesté dans d'autres régions de France. Elles sont désormais combattues par l'Église et les autorités judiciaires.

50 - On remarquera le beau chiasme. Pierre de Lancre, p. 78.

51 - Pierre de Lancre, p. 79.

52 - *Idem*.

53 - Pierre de Lancre, p. 78.

54 - Pierre de Lancre, p. 93.

55 - Pierre de Lancre, p. 84.

56 - Nous renvoyons aux travaux classiques de Jacques Poumarède, *Les successions dans le Sud-Ouest de la France*, Paris, PUF, 1972 Maïté Lafourcade,

Mariages en Labourd sous l'Ancien Régime, Leïoa Vizcaya, Universitat del País Vasco, 1990 et Anne Zink, *L'héritier de la maison. Géographie coutumière du Sud-Ouest de la France sous l'Ancien Régime*, Editions de l'EHESS, Paris, 1993.

57 - Pierre de Lancre, pp. 84-85. Il a un certain culot de reprocher au Basques ces pratiques alors qu'il fait la même chose en se disant sieur de Lancre et en omettant l'usage de son vrai patronyme Rostéguy !

58 - La cohabitation du couple avec les parents, que Pierre de Lancre suggère dans son texte, et qui est attestée par ailleurs, devait être propice à des clivages générationnels en ces temps de réorientation de l'activité de la maison.

59 - Rappelons tout de même l'usage de la torture, mais Pierre de Lancre prétend parler d'expérience par rapport à des procédures de sorcellerie engagées dans d'autres régions.

60 - Pierre de Lancre, pp. 80-81.

61 - R. Muchembled, *Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus. xv^e-xviii^e siècle*, Armand Colin, p. 154.

62 - Nous aurions pu consacrer toute une partie sur la dénonciation du clergé basque accusé d'être à la solde du Diable, les critiques du dévot Pierre de Lancre envers les formes de religiosité des Labourdins, l'importance des sept prêtres condamnés pour sorcellerie et les relations ambiguës de Pierre de Lancre avec l'évêque de Bayonne, Bertrand d'Etchaux.

Sylvaine Guinle-Lorinet

Quand la presse et le roman créent la sorcière : une affaire de feux dans les Hautes-Pyrénées, en 1979

Mi-août 1979, une belle fin d'été comme les connaît le piémont pyrénéen. Le maïs y est magnifique, le regain abondant... Soudain, dans un village des plus paisibles, des feux inexplicables s'allument presque tous les jours dans une ferme. Il n'en faut pas plus pour qu'aussitôt, on parle de sorcellerie. Il est vrai qu'en terre pyrénéenne, les diableries en tout genre jalonnent l'histoire. Déjà, du temps du pape Benoît XII, une gigantesque battue à la sorcière y avait été organisée et, au début du XVII^e siècle, un conseiller au Parlement de Bordeaux, Pierre de Lancre, s'était illustré à purger le pays de tous les sorciers et sorcières sous l'emprise des démons. En plein XIX^e siècle même, à Pujos, près de Vic-en-Bigorre, un lointain émule de Lancre avait brûlé une femme de 65 ans qu'il n'avait eu aucun mal à identifier comme sorcière...

Dans un tel contexte, "l'affaire des feux mystérieux" qui défraie alors la chronique de la Bigorre réveille très tôt de vieux démons à peine assoupis. Sans trop chercher d'autres explications, on parle à nouveau de sorcellerie. Et, en quelques semaines, l'on crée une sorcière. L'examen des articles de la presse locale, publiés au moment des faits, et d'un roman tiré des événements vingt ans plus tard, permet de reconstituer le processus de fabrication de ladite "sorcière".

75

UNE AFFAIRE DE FEUX

L'affaire se déroule au mois d'août 1979, dans un petit village des Hautes-Pyrénées. Séron compte alors 250 habitants, il présente la particularité d'être situé dans l'une des deux enclaves de ce département dans les Pyrénées-Atlantiques, sur le plateau de Ger. C'est un village d'habitat dispersé, où la majorité de la population active travaille dans l'agriculture et l'artisanat.

L'affaire a pour cadre la ferme L. où vivent quatre personnes. Il s'agit d'un couple d'agriculteurs, âgés de 59 ans, de leur fils Roger, et d'une jeune fille, Michèle, placée chez eux depuis plusieurs années par les Affaires sociales. Les L. sont agriculteurs, ils ont l'habitude d'accueillir ainsi des jeunes "placés". Au moment des faits, le dernier de leurs enfants, Jean-Marc, est en vacances à la ferme. Les L. ont un autre fils, André, qui, marié et enseignant, ne vit plus chez eux.

Que se passe-t-il dans cette ferme ? À partir du 6 août, éclatent des incendies, on les appellera des “feux”. En fait, ce sont plutôt des combustions, qui touchent du linge, des vêtements, dans diverses pièces de la maison. On en dénombrera une centaine. Les pompiers sont d’abord appelés sur les lieux, puis, devant la multiplication des “feux”, les villageois s’organiseront, avec des moyens rudimentaires, comme des chaînes de seaux, pour éteindre les divers foyers. Ce qui frappe les esprits, c’est que les feux se multiplient, sans que l’on puisse en déterminer l’origine. On n’a aucune explication rationnelle, et plusieurs hypothèses sont émises. Peu à peu, il se murmure dans le village que l’origine des “feux” est paranormale, surnaturelle, voire démoniaque... Au cours du mois d’août, l’affaire mobilise de plus en plus de personnes :

- la famille d’abord bien sûr, victime de ces incendies, le village, puisque les voisins, les amis aident à éteindre les feux, montent la garde, s’interrogent. Les gens bavardent entre eux, dans la rue, ou à l’unique café,
- les autorités, avec qui le maire fait le lien. Plainte est déposée le 13 août. Les gendarmes de la brigade d’Ossun enquêtent, et un juge d’instruction est saisi. “Une information judiciaire a été ouverte, le procureur de la République et le juge d’instruction sont venus sur les lieux, et aussi le chef de cabinet du préfet”¹. Ce sont d’abord les gendarmes d’Ossun qui mènent les investigations, puis ceux, tous OPJ, de la brigade des recherches des Hautes-Pyrénées, dont le siège est à Tarbes. Maire et gendarmes s’efforcent de maintenir l’ordre public, alors que l’affaire attire de plus en plus de curieux...,
- les “spécialistes” de tout poil : physiciens et chimistes, chercheurs d’un laboratoire de parapsychologie², sourciers, médiums, voyants...
- l’Église, puisque le curé de la paroisse et l’exorciste diocésain visitent la ferme, avant que la famille ne fasse appel à un autre prêtre, exorciste “officieux”,
- la presse : dans le vide estival, l’affaire intéresse la presse locale, régionale, nationale, internationale³...,
- les curieux : comme la presse rend compte des diverses péripéties, et comptabilise avec soin les feux, le village attire des voisins, des touristes, et même des pèlerins de Lourdes qui font un détour de leur itinéraire. Ce qui à la fois renforce le rôle des journalistes, fait tourner les affaires du café, et met les gendarmes et le maire en émoi...

76

LA MISE EN RÉCIT

Par la presse

L’affaire de Séron est un fait divers, or un “bon” fait divers c’est une aubaine pour un journaliste de province. La presse écrite, mais aussi radiophonique et télévisuelle s’intéresse à cette affaire, qu’elle soit locale, nationale, étrangère.

Pourquoi ? Pour deux raisons au moins. D'abord, dans un secteur rural où rien ne se produit d'habitude, il se passe quelque chose, et quelque chose de mystérieux. Ensuite, le mois d'août est le mois où il ne se passe rien, si l'on excepte les rencontres inter-villages, les fêtes locales, les pèlerinages à Lourdes (celui des Gitans par exemple), quelques accidents, et cette année-là, une sécheresse assez forte.

La presse commence à s'intéresser à "l'affaire" le 13 août, c'est-à-dire une semaine exactement après le premier feu, pour lequel les pompiers ont été appelés. "Phénomènes mystérieux à Séron. En moins d'une semaine, soixante et onze débuts d'incendie dans la même ferme" titre alors *La Nouvelle République des Pyrénées*, le quotidien local le plus distribué dans la zone, un journal fondé à Tarbes, à la Libération, par Jean Gaits. De tendance radicale, il appartient en 1979 au groupe Hersant⁴. Du 13 août à la fin du mois, il consacre des articles à Séron tous les jours, sauf le dimanche et le 15 août, où ce quotidien ne paraît pas, et le 17 août, car les phénomènes se sont interrompus. Ces articles occupent la une, où sont publiés des encadrés avec des titres en gras et des photographies, et la page trois, c'est-à-dire les pages les plus consultées par les lecteurs, sur l'information générale et l'information départementale dans son ensemble. La presse ne cessera de parler de Séron qu'à la fin septembre.

Plusieurs journalistes couvrent l'affaire pour *La Nouvelle République*. Essentiellement Bernard Ducom et Jacques Longué. Ce dernier, qui n'a pas encore cinquante ans, a tout de même beaucoup d'expérience, c'est un homme cultivé, qui s'intéresse à la vie politique, mais aussi à l'histoire. Pour travailler sur cette affaire, les journalistes de *La République* sont en quelque sorte privilégiés : ils sont chez eux, plus encore que ceux de *La Dépêche*, qui est ici en limite de sa zone d'influence. Ce qui explique la variété des sources dont ils peuvent disposer : la famille elle-même, le maire – un notable important du département puisqu'il est président du Crédit Agricole, et un ami personnel de Jacques Longué –, les gens du village, que l'on retrouve à la ferme, au café, et qui véhiculent les bruits, les rumeurs, les peurs aussi... Peut-être aussi les pompiers et les gendarmes, même s'ils sont tenus à la discrétion, voire au secret professionnel.

La Nouvelle République joue la prudence. Les journalistes tiennent le compte des feux, en relèvent avec soin les dates et les heures. Cette rigueur se renforce par le caractère "neutre" de certaines photographies : les gendarmes font leur travail de recension des objets brûlés, les propriétaires de la ferme, des gens simples et sans histoire, semblent impuissants. Par le fait aussi que la parole est donnée aux autorités, le maire du village par exemple. Souvent dans des encadrés, le quotidien insiste sur les diverses explications avancées, qui se veulent plus ou moins scientifiques, mais qui peuvent être loufoques...

Par le roman

Christian Laborde consacre à l'affaire de Séron son cinquième roman, édité par Fayard en 1999. L'auteur lui-même sent le soufre, puisque son premier roman, *L'Os de Dionysos*, a subi les foudres de la censure, ce qui lui a assuré un beau succès ; le texte circulait sous le manteau⁵. Vingt ans après les faits, Laborde consulte la presse de l'époque, s'entretient avec des témoins et écrit, tout en modifiant les noms, un roman très fidèle à l'affaire. Il prouve aussi sa liberté de création en inventant quelques personnages (dont un grand-père dans la famille Lahitte, Eugène, ancien d'Indochine) et un dénouement où l'héroïne, Nina, apparaît bien différente de ce que l'on croit, et le village dans son ensemble aussi...

Flammes, indique la quatrième de couverture, est un "roman de terre et de feu". De terre, puisque le décor en est le village de Lovac, sur le plateau de Gursh, où peu à peu le maïs a remplacé les landes. Le maïs, d'ailleurs, est un personnage à part entière du roman : il encercle les fermes en une armée serrée de guerriers équipés de lances, au cri de "Iowa, Iowa !". Roman de feu, puisque les incendies se déclenchent dans la ferme Lahitte à toute heure du jour et de la nuit ; les foyers s'allument n'importe où, sur du linge, des meubles, malgré la présence des habitants de la maison, des voisins, des gendarmes. Et l'affaire se déroule pendant "un été de lave et de feu"⁶ : les incendies se multiplient dans le Var, mobilisant Canadair et pompiers de toute la France ; l'Etna entre en éruption, tout cela bien sûr, parvient à Lovac sur l'écran de la télévision. L'arrivée de la pluie précédera de peu le dénouement. Terre et feu, mais aussi plantes – le maïs, les chênes – et animaux constituent des forces occultes de la nature, qui tient une place centrale dans ce roman.

78

ET L'ÉCRIT CRÉE LA "BROUCHE"⁷

La presse : Michèle au centre de l'affaire

La presse, lentement et doucement, suggère le caractère surnaturel des feux. Elle écarte assez vite l'hypothèse d'un ou plusieurs pyromanes⁸. Elle relate le travail des "experts" scientifiques, mais aussi de ceux qui sont tournés vers le paranormal, comme les médiums (par exemple Mme Josée, bien connue à Tarbes).

La presse insiste sur la venue à la ferme d'un exorciste, l'exorciste officiel du diocèse, qui rencontre la famille en toute discrétion, et qui ne laisse rien filtrer de ses impressions ; *La Nouvelle République* ne peut publier qu'un cliché le montrant quittant les lieux, en compagnie du curé de la paroisse⁹. Le second exorciste, le Père M. de l'abbaye de Tarasteix, est beaucoup plus intéressant : dans la cour de la ferme, revêtu des ornements sacerdotaux, il asperge d'eau bénite du linge en train de se consumer¹⁰...

Mais ce ne sont là qu'épisodes marginaux, puisque les feux continuent. La presse en vient donc à placer au centre de son récit le personnage de Michèle, une jeune fille de 19 ans. Il est intéressant de relever les termes qui la désignent. Au début de l'affaire, elle est "la fille adoptive" de la famille. Puis elle devient "une jeune fille de 19 ans, placée ici par l'Action sanitaire et sociale"¹¹, et "la pupille de l'Assistance publique"¹². Elle a attiré l'attention très vite, puisque le 12 août le feu a pris sur les vêtements qu'elle portait¹³. Alors que l'enquête piétine, et afin de vérifier les hypothèses de télékinésie émises par un médecin bordelais, "certains souhaiteraient que des examens systématiques soient exercés en milieu hospitalier sur tous les occupants de la maison (suivent les noms), mais *surtout* Michèle" ; et "Michèle se cabre"¹⁴. Le 20 août toujours, le journal raconte des faits semblables à ceux de Séron, survenus au Brésil : "Puis une fille habitant la maison, Irène, 15 ans, fut confiée à un spirite et éloignée définitivement des lieux. Les phénomènes cessèrent". Pour le lecteur, le parallèle est vite fait entre les deux protagonistes.

Michèle présente en effet pour la presse des caractères intéressants, tant par ses origines que par sa personnalité. Dans un village où tout le monde se connaît, où chacun peut décliner la généalogie de tous, c'est une étrangère, arrivée à l'adolescence ; sur sa famille, on ne sait rien, ou peu de choses, ou des éléments qui ne plaident guère en sa faveur. Ensuite, à 19 ans, elle apparaît à la fois très simple, dans sa tenue, elle est sans apprêt et attirante, gironde, à la chevelure un peu "sauvage". Photographiée à plusieurs reprises en arrière-plan, elle semble en même temps discrète et mystérieuse.

79

Dans la plupart de ses articles, *La Nouvelle République* a donc fait naître le trouble autour de Michèle. Les 28 et 29 août, après l'arrestation de la jeune femme, le journal revient sur l'ensemble de l'affaire et les grands mots sont lâchés : "dans leur quasi-totalité les médiums, spirites et autres charlatans citent la jeune fille comme étant l'épicentre des manifestations diaboliques ou para normales... Michèle a délibérément choisi d'être, l'espace de trois semaines, la sorcière de Séron... Michèle a pris le risque de passer pour une brouche des temps modernes".

LE ROMAN DE LABORDE : NINA, PERSONNAGE AMBIVALENT

Nina, l'héroïne de *Flammes*, est à la fois fée et sorcière. Symboliquement, la fée partage avec la sorcière, dont elle est la forme céleste, le pouvoir absolu de la métamorphose¹⁵.

Dès le chapitre un, par les yeux d'un jeune homme amoureux d'elle, le lecteur rencontre la fée, "la demoiselle" : "La demoiselle sortait de la boulangerie. Sa jupe était courte, fleurie, sa bouche fraîche. Elle avait ri aux plaisanteries du facteur tandis que, penchée en avant, elle faisait glisser dans la sacoche bedonnante de son vélomoteur un pain énorme.

Et son rire était clair : de l'eau, une cascade avec les fées autour. Il n'existe pas de fille aussi jolie qu'elle"¹⁶. Le grand-père Lahitte, Eugène, fasciné par la jeune fille, la qualifie de "damiseleta", ce que Laborde traduit par "petite étincelle"¹⁷ et l'on aperçoit bien sûr le rapport au feu... De la sorcière, Nina possède bien des attributs et des pouvoirs :

- Nina a un contact privilégié avec la nature, les plantes, notamment les chênes, les maïs dont elle est la gardienne, la bergère¹⁸. Et avec les animaux : elle parle au chien, elle soigne un pigeon malade, elle murmure à l'oreille des chevaux... Lorsqu'elle est arrivée à la ferme, à treize ans, elle s'est prise d'affection pour le cochon, qu'elle baptise Jolly Jumper, et qu'elle n'hésite pas à monter. Or si l'on en croit les histoires que sa tante Elodie racontait à Thérèse Lahitte lorsqu'elle était enfant, les sorcières, pour se rendre au sabbat, se servent d'un balai, d'un âne, ou d'un porc¹⁹...,
- physiquement, la jeune femme présente des traits particuliers : elle est rousse et ses cheveux sont en désordre²⁰, ils forment une "tignasse", ils évoquent le feu en un "brasier roux"²¹ ; la chevelure semble même animée d'une vie propre : "La chevelure flamboyante de Nina se soulevait, retombait sur ses épaules. Il n'y avait pas de vent"²². En outre elle porte des vêtements de couleur rouge, un tee-shirt, une robe chemisier, un ancien béret de parachutiste... Or le rouge symbolise les forces imparables de la vie et de la mort, l'engagement et l'implication dans la vie, le devenir, la passion, l'ouverture, la réhabilitation des pulsions refoulées²³...,
- Nina entretient un rapport privilégié au feu : "les yeux rivés sur le téléviseur"²⁴, elle est fascinée par l'éruption de l'Etna, qu'elle voit aux informations. Lorsque à la ferme, on brûle tout ce qui contient de la plume, se déroule une scène très particulière : "Des flammes vertes mordaient la paille, les branches, glissaient sous le ventre de l'édredon dont la toile éclatait comme la peau des châtaignes, et, en remontant, s'enroulaient autour des chevilles de Nina, bondissaient jusqu'à ses genoux"²⁵,
- Nina a vis-à-vis de la religion une attitude ambivalente : c'est à son arrivée à Lovac qu'elle est baptisée par le P. Cazes, le curé d'alors, mais elle ne peut se plier à la discipline du collège des Pères de Torrenc, elle est renvoyée. Elle a une passion, la peinture, elle consacre une partie de son temps libre à restaurer une statue de la Vierge, qui sera bientôt dévorée par les flammes. Or dans la symbolique des rêves, la sorcière "unit les (...) forces de la terre profonde et les esprits du ciel ; (elle réalise ainsi) l'union du terrestre et du divin, symbole de la réhabilitation instinctuelle et de l'unification de l'être"²⁶,
- Nina "ensorcelle" les hommes, des jeunes gens du village au vieux Lahitte, du maire aux voisins les plus proches, et jusqu'aux journalistes. Elle introduit la zizanie entre les fils Lahitte, Adrien et Lucien. Elle

fréquente les paras du camp tout proche. Une voisine ira jusqu'à la traiter de "salope"... ,
– surtout Nina est sorcière, car elle est désignée comme telle par l'autre. En l'occurrence une voisine des Lahitte, Yvonne, qui vient de perdre son mari, mort dans un accident de voiture. Léon et Nina lui font une visite : "Yvonne Cazenave était devenue Yvonne Lovac : tout le village parlait par sa bouche... T'es la fille du Cornu ! Va-t-en !" ²⁷ La même Yvonne traite Nina de "brocha" ("brouche"), et Nina qu'un prêtre venu avec des pèlerins de Lourdes cherche à asperger d'eau bénite, s'insurge, se débat et se défend vivement ²⁸...

CONCLUSION

Dès la fin du mois d'août, l'affaire de Séron trouve son dénouement : les gendarmes, qui ont tenu un relevé très précis des présences et des absences de chacun, démasquent les coupables, qui sont arrêtés le 28 août. Mais, durant une partie de l'été 1979, la presse a tenu en haleine les lecteurs haut-pyrénéens, en composant un véritable feuilleton, et en évoquant les origines surnaturelles des feux. La presse, on le sait, reflète la ligne éditoriale des rédactions, mais aussi l'opinion de son lectorat...

Comme le dit alors la presse, que se serait-il passé si les incendiaires s'étaient arrêtés plus tôt ? Elle suggère que la thèse démoniaque aurait été validée... Évident en tout cas pour les historiens que, dans les mains d'un Pierre de Lancre, qui chassait la sorcière trois siècles plus tôt en terre pyrénéenne, Michèle n'aurait pas résisté aussi longtemps qu'aux interrogatoires de la brigade de recherches de Tarbes. Elle aurait avoué, aurait été condamnée et serait morte sur le bûcher, car elle avait tous les attributs de la sorcière idéale : la jeunesse, le charme, la liberté de mœurs et l'insolence... Ce que Laborde avait bien compris, lui qui, avec toute la liberté du créateur, mais en s'étant très bien documenté sur les sorcières, a fait son miel de cette affaire...

81

NOTES

1 - *La Nouvelle République des Pyrénées*, 20 août 1979. Le cabinet du préfet, en relation avec Paris, cherche des "experts" capables d'expliquer le phénomène.

2 - Il s'agit notamment d'Yves Lignon, statisticien de formation, enseignant à l'Université de Toulouse-Le Mirail, qui a créé en 1974 un laboratoire pour étudier de manière scientifique les deux facultés de l'être humain mises en œuvre par la parapsychologie : la perception extrasensorielle et la psychocinèse.

3 - Voir par exemple *Newsweek*, 3 septembre 1979.

4 - Appartiennent aussi au groupe Hersant les quotidiens *Paris Normandie*, *Le Havre Libre*, *le Havre Presse*, *Le Berry Républicain*, *Centre Presse*, *Nord Matin*, *Nord Eclair*, *La Liberté du Morbihan*.

- 5 - C. Laborde, *L'Os de Dionysos*, Toulouse, Eché, 1987. Ce roman a été censuré par le Tribunal de Grande Instance de Tarbes le 12 mars 1987 ; je l'ai lu sous forme de photocopies, après plusieurs semaines sur une liste d'attente.
- 6 - C. Laborde, *Flammes*, Paris, Fayard, 1999, p. 15.
- 7 - Le terme "brouche", gascon francisé, signifie "sorcière".
- 8 - *La Nouvelle République des Pyrénées*, 23 et 24 août 1979.
- 9 - *La Nouvelle République des Pyrénées*, 14 août 1979.
- 10 - La photographie fait la une, pleine page, de l'hebdomadaire *VSD*, 23-29 août 1979.
- 11 - *La Nouvelle République des Pyrénées*, 20 août 1979.
- 12 - *La Nouvelle République des Pyrénées*, 28 août 1979.
- 13 - *La Nouvelle République des Pyrénées*, 20 août 1979.
- 14 - *Idem*.
- 15 - G. Romey, *Dictionnaire de la symbolique des rêves*, Paris, Albin Michel, collection Espaces libres, 2005, pp. 267-268.
- 16 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, p. 8.
- 17 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, p. 177. Le terme "damiselata" est familier, presque affectueux ; on devrait en fait le traduire par "chère petite demoiselle", eu égard à la jeunesse, à la gentillesse, à la beauté, où a plusieurs de ces qualités. Cela peut désigner une fée, surtout si elle est très bienfaitante.
- 18 - Le lecteur se reportera aux chapitres 12, 29, 39.
- 19 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, p. 52 et p. 75.
- 20 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, chapitres 6 et 10.
- 21 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, p. 215 pour ces deux dernières citations.
- 22 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, p. 95.
- 23 - G. Romey, *Dictionnaire de la symbolique des rêves*, *op. cit.*, pp. 545-546.
- 24 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, p. 65.
- 25 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, pp. 201-202.
- 26 - G. Romey, *Dictionnaire de la symbolique des rêves*, *op. cit.*, p. 589.
- 27 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, p. 137.
- 28 - C. Laborde, *Flammes*, *op. cit.*, p. 238.

*Jean-Pierre Allinne*¹

Monde de l'écrit et monde de l'oralité : la sorcellerie au tournant de la modernité, deux procès pyrénéens au XVI^e siècle

La grande chasse aux sorcières de 1560-1640 constitue encore une énigme de l'histoire moderne européenne. Le présent colloque propose à juste titre de revenir sur cet épisode rebattu pour le croiser avec les regards africains contemporains, mettant en parallèle le rôle de l'écrit, judiciaire ou littéraire, aux côtés de l'oralité dans les représentations de cette pratique sociale aux interprétations infinies. Nous allons rappeler ici combien les traités de démonologies rédigés à partir de 1580² comme les sources judiciaires concernent aussi la construction juridique et idéologique des États européens. La chasse aux sorcières s'inscrit pour l'historiographie dominante dans une entreprise conjointe des princes et de l'Église en vue de la réduction et de l'encadrement des cultures populaires. Robert Mandrou a souligné le rôle central des magistrats en la matière³. Les archives des tribunaux, au moins lorsqu'elles n'ont pas brûlé avec la sorcière, constituent des témoignages indirects d'autant précieux que la paysannerie n'a laissé que peu de traces écrites.

83

Mais ces sources, bien qu'irremplaçables, traduisent le "point de vue par le haut", pour reprendre l'explicite expression de l'africaniste Peter Geschière, c'est-à-dire celui du monde savant et de l'écrit. L'anthropologue anglais Jack Goody avait déjà relevé dans son ouvrage fondateur consacré au passage de l'oral à l'écriture comment la culture écrite permit aux grecs de lutter contre la magie en privilégiant la rationalité⁴. Nous allons nuancer ici cette assertion en soulignant combien la culture juridique savante est encore imprégnée au XVI^e siècle de réminiscences irrationnelles.

La sorcellerie européenne ancienne peut être éclairée à la lumière de la problématique contemporaine. La sorcellerie africaine, le *djambé*, touche aujourd'hui toutes les couches sociales, et serait même l'un des moyens pour les élites de parvenir aux bienfaits désirés de la société de consommation, comme du combat politique. La revue les *Annales* consacrait il y a dix ans deux beaux articles au comparatisme dans l'approche de la sorcellerie, l'un dans l'Aragon médiéval et l'autre dans l'Est du Cameroun marqué après 1980 par une étonnante recrudescence de procès de sorciers qui avait frappé Peter Geschière⁵. Elle invitait à approfondir les rapports entre anthropologie et histoire. C'est ce que nous voudrions esquisser ici en évoquant des affaires de sorcellerie qui ne sont

pas inédites, mais dont le croisement à trois siècles de distance éclaire et enrichit la fonction symbolique de cette pratique sociale difficile à interpréter.

Pour ce faire, nous voudrions revenir sur deux procès remarquables de sorcières tenus en 1562 au bourg de Seix, dans la vallée couserannaise du Salat, (aujourd'hui en Ariège) et révélés en 1976 par Jean-François Le Nail⁶. Ces procès s'inscrivirent dans une vague d'une quarantaine de condamnations pour sorcellerie au sein de la même région. Ils présentent l'avantage de donner à la fois le point de vue d'un petit tribunal situé aux marges du Royaume, et en même temps, le point de vue des villageois perçu à travers les dénonciations et dépositions. La justice locale a pu aborder ces crimes sans grand souci de pénétrer les motivations des coupables, mais en les rangeant d'emblée dans la classe des maléfices parce que la malveillance qui les inspirait semblait monstrueuse et relevaient pour elle de l'arsenal satanique⁷. Notre propre étude d'un procès de grand criminel dans la vallée voisine du Lez nous avait déjà suggéré la prégnance persistante de la magie chez les habitants comme chez les juges deux siècles plus tard⁸. Cet imaginaire judiciaire marqué par le monde de l'écrit nous retiendra d'abord.

84

Mais les deux procès pyrénéens invitent aussi à une lecture "par le bas" des événements, c'est-à-dire du point de vue des seuls villageois. Ici, pas de préjugés savants, ni sabbat, ni anti-culte. L'historien doit comme l'anthropologue adopter une posture "naïve", prenant la sorcellerie pour ce qu'elle représentait pour les habitants au XVI^e siècle, une réalité tangible. La reprise en main des pratiques populaires a assez bien réussi dans les villes, mais s'est heurtée aux résistances passives des mondes campagnards, plus circonspects devant des mutations qui devaient modifier un équilibre millénaire. La conquête culturelle du monde rural va exacerber la violence missionnaire de l'Eglise et de l'appareil pénal d'État, d'autant que d'importantes transformations économiques et sociales rendaient plus instables à ce moment l'équilibre interne des communautés.

On doit alors se poser la question de la logique interne des accusations de sorcellerie, comme le fit une ethnologue du Bocage normand actuel⁹. La sorcière rurale, suggèrent ces deux procès pyrénéens, n'est pas une exclue ni une véritable déviante. Elle est ambivalente aux yeux de ses voisins et parents, guérisseuse mais aussi détentrice de secrets mystérieux, donc dangereux. En Gascogne, on la nommait *poysonyere* comme le font ici ses juges, de la racine latine *potio* qui signifie à la fois poison et potion médicinale. Le substantif gascon *brouche*, qui renvoie à la sorcière diabolisée, celle du sabbat mis en scène par la culture savante des démonologues, viendrait lui de *bruxa*¹⁰, les broussailles, parce que les réunions des dévots de Satan se déroulaient plutôt dans des endroits incultes.

Cette sorcière de l'oralité et de la quotidienneté nous paraîtra bien éloignée du stéréotype de la sorcière mis au point par les démonologues canonistes qu'imitèrent ensuite les juges. Les procès permettent de mieux comprendre comment le discours savant des élites a pu déformer pour l'intégrer la tradition orale du monde rural. Ce sera là notre second propos.

IMAGINAIRE JUDICIAIRE ET ÉCRIT DÉMONOLOGIQUE

Parmi les trente-six procédures pour sorcellerie intentées dans les communautés du Haut Couserans, deux ont laissé des traces significatives, celle de Mathe de Ga et celle d'Arnaude de Barreau, habitantes de la petite ville royale qu'est alors Seix en raison de sa proximité de la frontière espagnole. Veuve de soixante-dix ans, comme son mari figure parmi ses présumées victimes, Mathe est arrêtée par les consuls fin mars 1562. Elle aurait fait mourir dix personnes. Avouant rapidement, elle est pendue puis brûlée le 28 avril suivant après confirmation de la sentence par le parlement de Toulouse. On se trouverait là en présence de l'archétype de la sorcière rurale, sans répondant masculin et âgée. Au cours de ses aveux, elle a pourtant dénoncé comme sorcières sa propre fille Philippe, jeune (25 ans) et mariée, et Ysabe Tallieu, quarante-cinq ans environ, mariée également. Plus conforme à l'image romantique de la sorcière apparaît Arnaude, quarante-cinq ans, soupçonné de licence sexuelle et déjà interpellée trois fois pour ce motif. Arrêtée dans sa ville natale de Saint-Girons en juin suivant, elle tenait commerce à Seix avec son époux. Elle aurait tué neuf personnes. Malgré sa mise à la torture en septembre 1562, elle n'avouera pas et le dénouement de son affaire nous est inconnu.

85

Les deux femmes sont interrogées par une petite cour qui n'a rien d'un tribunal d'inquisition. Nous allons évoquer sa composition et la procédure employée (1^e), avant de nous arrêter aux incriminations énoncées contre les deux femmes (2^e).

UNE COUR RURALE PRÉCOCEMENT ACCULTURÉE ?

Ces procès confirment le caractère endémique de la sorcellerie. Ses manifestations, stérilité, tempêtes, épizooties, empoisonnements, infanticides surtout sont récurrentes depuis les descriptions des auteurs latins¹¹. N'oublions pas que l'Humanisme de la Renaissance a divulgué une littérature antique, Horace, Ovide, Pétrone qui décrit les rites magiques et le monde inversé des bacchanales. On ignore les lectures des juges locaux, mais il est certain que les parlementaires toulousains en charge de la répression connaissaient ces auteurs antiques, qui invitaient déjà à une poursuite civile des sortilèges.

– Une poursuite sécularisée : les affaires de sorcellerie ont longtemps relevé des tribunaux d'Église, et donc de la procédure inquisitoriale instituée au XIII^e siècle par le pape Grégoire IX. La procédure accusatoire longtemps en vigueur dans les cours laïques a probablement freiné les poursuites de sorcières durant le Moyen Âge. L'accusé(e) pouvait alors négocier un accord avec ses juges ou avec la partie qui s'estimait lésée. Le plaignant encourait la même peine dont l'accusé aurait été frappé s'il avait été reconnu coupable. L'officialité de Couserans ou l'Inquisition de Toulouse ne joue ici plus de rôle actif. La justice laïque est pleinement en charge de ce crime "mixte" qu'est la sorcellerie, mi-crime de lèse-majesté divine pour l'aspect reniement des sacrements, mi incrimination de droit commun pour les crimes ou dommages commis.

En 1486 déjà, les auteurs du *Malleus maleficarum*, le *Marteau des sorcières*, renvoyaient la connaissance des sortilèges aux juges ordinaires¹². Cet ancêtre des traités de démonologie rédigé en latin par deux inquisiteurs allemands connut grâce à Gutenberg un succès foudroyant, bien qu'interdit par l'Église en 1490. On ne releva pas moins de 34 éditions jusqu'en 1669, dont onze à Lyon et deux à Paris, ce qui laisse supposer la circulation de 30 000 à 50 000 exemplaires. Il demeurera jusqu'au traité de Bodin la principale référence canonique des poursuites de sorciers. L'ordonnance de Villers-Cotterêts vient généraliser en 1539 la procédure inquisitoire comme l'emploi du français dans les cours royales, tandis que celle de Montil-lès-Tours incriminait dès 1490 les "*charmeurs, devins, invocateurs des malins esprits, nécromanciens et tous ceux qui usent de mauvaises pratiques et sciences et qui font partie de la secte réprouvée*" et en réservant la connaissance aux juges royaux.

Comme dans les procès du Cambrésis¹³, ou comme dans ceux de Bayonne¹⁴, ce sont les représentants de la communauté, quatre consuls cooptés par les notables à Seix, qui sont en charge des affaires de sorcellerie dans leur communauté, en tant que juges de droit commun.

– Une procédure déjà écrite : nouveauté au regard de la période précédente, les consuls sont assistés ici de deux connaisseurs du droit écrit, le procureur du roi dont on peut supposer qu'il est aussi avocat ou du moins assesseur dans une cour supérieure, sans doute la *jagerie* de Rieux dont Seix dépendait en tant que ville royale languedocienne, et de Firmin du Faur, originaire de Saint-Girons, que les archives qualifient de "*gradué savant et expérimenté tant en lettre que pratique*". Était-il avocat ? Les inculpées elles-mêmes ne bénéficieront pas, notons-le, du secours d'un défenseur, conformément à la logique de secret de la procédure inquisitoire. Du Faur est assisté de son "clerc", Larmier, faisant office de greffier et de traducteur du gascon en français.

La présence de deux juristes professionnels laisse en tous cas

supposer la prévalence du monde de l'écrit, celui de l'Etat et de l'Eglise. D'autant que l'appel du jugement des sorcières va déjà en parlement de Toulouse. Le recours à la torture dans le procès d'Arnaude, qui nie énergiquement, a également été approuvé le 25 août par la haute cour languedocienne.

La Couronne entreprend ainsi de déposséder les autorités locales pourtant gardiennes traditionnelles de l'ordre politique, économique et moral de la cité. On aurait là un signe avant-coureur d'une crise de légitimité des instances communautaires, indice d'un ordre social nouveau sur lequel nous aurons à revenir.

On aurait tort toutefois, comme le fait justement remarquer Jean-François Le Nail, d'opposer systématiquement la culture livresque des juges royaux à celle supposée "*venir du fond des âges*" (Le Roy Ladurie) des consuls. Certes, les notables ruraux n'ont pas pu lire le *Malleus maleficarum*. Mais rien n'exclut que les deux gradués en droit en aient eu connaissance, au moins par un résumé en langue française. Dans cette hypothèse, leur lecture n'a pu que les conforter dans leur volonté de confondre les sorcières par un jugement de Dieu, comme nous allons le voir. Les lettrés de la Renaissance n'ont pas rompu avec le monde de la magie, rappelons-le avec force. Dans l'affaire Martin Guerre qui eut lieu deux ans auparavant à quelques lieux de Seix, Jean de Coras, le juge rapporteur du parlement de Toulouse et distingué intellectuel huguenot, prit à la lettre les assertions de magie tendant à expliquer la longue stérilité de l'épouse de Martin comme la surprenante connaissance de faits intimes de la vie de sa victime par l'imposteur¹⁵.

– Une procédure entachée d'irrationnel : dès mars 1499, l'ordonnance de Blois instaure une première réglementation de la procédure criminelle. Après dénonciation, ou bien auto-saisine par le procureur, ou encore une plus rare plainte en bonne et due forme dite "en partie constituée", les juges procèdent à une première information par interrogatoires. Dans les affaires de sorcellerie où la dénonciation est toujours sujette à caution, ils vont aussi procéder à des perquisitions au domicile des présumées sorcières. C'est ainsi que la maison des deux femmes fut fouillée, et la poudre suspecte trouvée chez Arnaude soumise à l'expertise du médecin de Saint-Girons. Un test fut effectué sur le chien du praticien. L'animal n'en mourut pas, mais en resta "*tout maigre*", nota son maître.

Le tribunal a exclu ici la procédure dite "ordinaire", accusatoire et publique. La gravité des faits impliquait le recours à "l'extraordinaire". Rappelons que cette procédure inquisitoire d'origine romano-canonique laissait au juge toute latitude pour constater l'infraction et organiser la preuve. Les ordonnances royales n'en avaient pas encore réglementé le déroulement, qui demeurerait régi par la coutume judiciaire. Celle-ci privilégiait l'aveu, "reine des preuves". D'où le recours à la torture, acquis

dès la fin du Moyen Âge. À défaut d'aveux, les juges considéraient que deux témoignages concordant ou des témoignages simples assortis d'"indices" à charge pouvaient valoir *plena probatio*, preuve entière¹⁶. L'indice de possession de poudre suspecte joua ainsi contre Arnaude qui niait. Tout se passait alors en secret et par écrit, les témoins récolés, c'est-à-dire réauditionnés et confrontés à l'accusé.

Autant dire qu'il était rare de trouver deux témoins acceptant de prendre le risque par leur déposition d'être accusés à leur tour de complicité de sorcellerie. Les témoignages directs étaient souvent remplacés par la "rumeur" la *mala fama* plus protectrice de la réputation des déposants. La plainte constituée des fils de Mathe, qui a impliqué pour eux de supporter les frais du procès, étonne d'autant. Les rancœurs contre leur mère devaient être particulièrement lourdes. Pensaient-ils se dédommager sur le magot présumé de leur mère ? Ou plus vraisemblablement avaient-ils pris les devants avant d'être accusés à leur tour ?

Seule Arnaude a été mise à la *géhénne*, subissant trois "boutons"¹⁷ (trois tours de vis étirant les membres). Au parlement de Bordeaux à la même époque, un condamné sur quatre voyait le recours à la torture confirmé en appel¹⁸, un sur huit à Paris, mais la presque totalité s'il y avait soupçon de sorcellerie. Si Arnaude a résisté à la torture, ce que nous ignorons, elle a pu être élargie, car Dieu l'a ainsi innocentée. Une peine de bannissement l'a peut-être mise provisoirement à l'abri de la vindicte de ses voisins. Curieusement, elle ne semble pas avoir été l'objet d'une recherche de la "marque" diabolique sur son corps. Peut-être aucun médecin ou bien "connaisseur" de sorciers, que l'on rencontre fréquemment ailleurs¹⁹ n'était-il présent à Seix à ce moment. Lors de l'épidémie de dénonciations de 1643-1644, le parlement de Toulouse submergé de procédures se débarrassa de nombre de dossiers en bannissant les accusées, mesures d'élargissement qui leur sauva la vie. Le juge pouvait aussi, il le fit de plus en plus souvent au XVI^e siècle, ordonner un "plus ample informé", suspendant provisoirement les poursuites en attendant qu'un dénonciateur crédible se présente.

Faute d'autres preuves constituées, et avant d'entreprendre la recherche de l'aveu, on pouvait encore s'en remettre à des preuves héritées du Moyen Âge : dans la procédure faite à Arnaude, les deux juristes comme les consuls admirent le bien fondé de la "preuve par le sang", survivance du jugement de Dieu : la sorcière fut invitée comme toutes ses voisines à enjamber le corps de sa présumée victime Gabrielle de la Serre. Le cadavre saigna au passage d'Arnaude. Le jurisconsulte toulousain Cayron le confirme au siècle suivant, le "miracle" du sang désignera le coupable s'il n'y a pas d'autres preuves²⁰. Autre preuve héritée des ordalies, la preuve par l'eau. Soupçonné d'être d'un poids plus léger que ses congénères, le sorcier pouvait être plongé dans l'eau pour

vérifier s'il remontait miraculeusement à la surface. Après de nombreuses noyades, le parlement de Paris se décida en 1603 à interdire cette survie du jugement de Dieu.

Deux siècles plus tard, le procès précité du criminel commingeois Ferrage, où siège pourtant un juge royal unique, confirme que les arguments magiques ont encore crédit. L'accusé est convaincu de s'être miraculeusement évadé de sa prison de Montréjeau en raison de sa connaissance de "l'herbe à pic", l'aulne, qui est connu de tous pour dissoudre le métal, note sans sourciller le magistrat qui par ailleurs va faire confiance à la science chirurgicale pour évaluer les blessures des victimes. Relevons la similitude d'attitude mentale entre nos juges pyrénéens de la Renaissance et ceux des tribunaux camerounais admettant à la fin du XX^e siècle comme preuve de sorcellerie les dénonciations "visionnaires" des *nganga*, "professeur-guérisseurs" tel ce Baba Denis décrit par Peter Geschière. Impliqués eux aussi dans le monde de l'inexplicable, les *nganga* risquent pourtant de tomber sous les foudres de la justice.

– Les peines : La mort par le feu constitue on le sait l'engeance des êtres impurs que sont les sorcières. Souillées à l'image de la coupable, les archives du procès disparaissaient également dans les flammes. Le démonologue franc-comtois Henri Boguet recommande au début du XVII^e siècle de disperser aussitôt les cendres des sorcières afin qu'elles ne puissent par la suite entrer dans la composition de poudres magiques²¹. On sait que la graisse humaine des condamnés à mort, autres passeurs ambivalents, était vendue sous le manteau par les bourreaux pour constituer un très recherché talisman.

Moins connues sont les autres peines prononcées dans les procès de sorciers. Ici, vingt des quarante sorcières couserannaises condamnées en 1562-63 le furent au fouet (préalablement à un bannissement ?). Huit en moururent, ce qui laisse imaginer la violence des coups... Si les juges avaient de sérieux doutes, ce qui pouvait arriver, ou que l'accusé(e) méritait des circonstances atténuantes, une peine de prison était prononcée, de la perpétuité à la simple incarcération dissuasive d'un an, autre moyen pour que les choses se calment dans la communauté de l'accusée. L'historien Jean Delumeau note qu'en moyenne, une sorcière sur deux était condamnée au feu, c'est-à-dire la présente proportion, avec des pointes à deux tiers en Franche-Comté ou en Normandie²².

On relève que ce petit tribunal pyrénéen s'est entouré de garanties procédurales. Les règles écrites de la procédure semblent avoir pénétré cette région périphérique du royaume, il est vrai co-administrée à Seix par la Couronne. Mandrou signalait les difficultés du parlement de Dijon à se faire obéir par les petites cours enclines à une justice expéditive contre les suspects dénoncés en 1644 par le célèbre "petit sorcier". La présente

justice royale située au cœur d'une société paysanne réputée rétive à l'autorité joue ici sa crédibilité, et l'honneur de la Couronne est en jeu en cas d'échec des poursuites. Les ordalies étant théoriquement supprimées depuis Saint-Louis, les sentences émises par les princes chrétiens et leurs représentants doivent reposer sur des preuves irréfutables. Les consuls semblent ici avoir bien intégré un droit pénal qui leur était pourtant extérieur. Les poursuites pour sorcellerie ont probablement contribué à l'acculturation des campagnes.

Ce qui n'a pas empêché les juges couserannais de recourir sans hésiter à des preuves qui nous paraissent à tort archaïques. De même que nous sommes tentés de faire des sorcières des victimes en un anachronisme généreux, alors qu'elles étaient réellement perçues par leurs contemporains comme des êtres familiers, mais redoutables. Une vision pré-rationnelle de la sorcellerie partagée par les élites et les ruraux et dirigée vers la répression se retrouve dans les charges reprochées aux sorcières.

L'ACCUSATION : CHARGES SÉCULIÈRES ET CHARGES CANONIQUES

90

L'incrimination de sorcellerie ne fut jamais clairement définie par le droit royal. Bodin vingt ans après nos deux affaires ne nous avance guère : est pour lui sorcier *“celui qui par des moyens diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose”*. L'accusation des parents et voisins des sorcières s'en tient ici à leur reprocher de nuire à leurs semblables par des moyens surnaturels.

– L'accusation profane : déchaîner les forces négatives : L'analyse des procès ne doit pas nous inciter à isoler un peu artificiellement une sorcellerie populaire, ou encore magie “blanche”, bénéfique et négative à la fois, et la magie satanique ou “noire” que combattaient en priorité les juges. *“Les saints eux-mêmes peuvent avoir une influence malfaisante”*, notait lui-même Bodin, en une acception commune du cosmos dans laquelle les forces du bien et du mal sont en lutte. *Endevinaires*, guérisseurs, sorcières disposaient simplement aux yeux de leurs contemporains de plus de pouvoirs sur ces forces que le commun des mortels. Mathe indique dans son procès qu'elle a été initiée à l'adolescence par un voisin d'Ustou au *“mestier de poysonyere”*.

Êtres d'exception, les sorciers étaient d'abord des passeurs. Ils avaient des fonctions ambivalentes à l'image des forces obscures qu'ils étaient censés mettre en jeu. Dans leur communauté, ils étaient d'abord craints. À cause de leur présence, affirme Robert Muchembled, les forces négatives situées à la périphérie du village étaient susceptibles d'y pénétrer sur leur demande pour *maléficier* et tuer. On faisait le plus souvent appel, note cet historien, à des guérisseurs ou des désenvoûteurs

extérieurs à la communauté et on pratiquait de nombreux rites de protection pour conjurer l'action des sorcières endogènes. Ce schéma aboutirait alors à un équilibre "magique" situé hors du temps, même si l'auteur²³ admet que l'équilibre est bouleversé par l'introduction au XVII^e siècle du "sacré" catholique tridentin au sein des communautés rurales. L'historien oublie qu'au XVI^e siècle même, "l'équilibre" magique fut perturbé par l'évolution du rôle des sorcières. L'expulsion de ces dernières par dénonciation de leurs voisins qu'illustrent nos deux procès suggère que des phénomènes internes au groupe, des angoisses collectives générées par le temps, purent détruire cet équilibre synchronique de type anthropologique avant même la reprise en main tridentine des campagnes. Cette interprétation séduisante pêche selon nous par la négation de la diachronie, de l'évolution temporelle au sein même de l'intérieur des communautés, ainsi que nous allons l'évoquer plus loin.

Reste l'indéniable peur suscitée par la sorcière. Indispensable par sa connaissance des simples, cette dernière incarnait bien la mort pour leurs voisins. Rappelons l'origine populaire du mot cauchemar, dérivé du surnom de la *cauquemare* donné au XV^e siècle par un récit populaire (*l'Évangile des quenouilles*) à une vieille femme hantant la nuit les campagnes du Nord flamand.

Ces mégères étaient bien souvent aussi des sages-femmes vernaculaires, et donc soupçonnées d'utiliser dans leurs potions des substances abortives et des restes d'enfants morts-nés, voire tués par leurs soins. Sur les dix victimes de Mathe, trois sont des adultes, et sept des nouveau-nés ou de très jeunes enfants. Arnaude est accusée d'avoir tué par simple sort un nourrisson et d'avoir brûlé trois autres enfants. Nous reviendrons plus loin sur une hypothèse expliquant la présence fréquente des sorcières lors de la mort d'enfants.

Que reproche-t-on matériellement à nos deux femmes ? Les juges ont d'abord fait avouer aux sorcières, à Mathe en particulier, leur âpreté au gain. Cette dernière reconnaîtra que son initiateur lui avait fait miroiter la possibilité de s'enrichir en vendant des sorts. Au Cameroun aujourd'hui, on recourt encore à la sorcellerie pour s'enrichir, tant du point de vue des sorciers qu'à celui de leurs "clients", qui espèrent ainsi accéder plus rapidement aux bienfaits de la modernité. Il y existe encore une tension entre l'aspect "égalisateur" de la sorcellerie, combattre la domination des plus riches, et son aspect accumulateur, accéder miraculeusement aux biens de consommation²⁴.

Autre incrimination habituelle, détruire des récoltes en provoquant la grêle. Mathe niera farouchement avoir "*provoqué tempêtes*", accusation remontant à l'Antiquité et qui avait pourtant été interdite par le concile de Braga de 591. Pas d'accusations non plus ici de nouage d'aiguillettes, alors que dans les sociétés rurales fondées sur la recherche de la fécondité, la

stérilité est naturellement l'expression du mal. L'italien Carlo Ginzburg, dont les analyses audacieuses ont renouvelé l'approche des pratiques magiques, a pu voir dans des pratiques magiques de Campanie la survie d'un culte de la fécondité²⁵. L'historien Jean Delumeau soulignait quant à lui la possible angoisse inconsciente de la castration exprimée par la peur des aiguillettes, angoisse déjà esquissée dans le *Malleus Maleficarum*²⁶.

On reproche en priorité aux deux femmes leurs crimes, qualifiés de "maléfiques", c'est-à-dire de sorcellerie. Le *modus operandi* en est particulièrement intéressant : le feu est utilisé dans quatre des onze infanticides. Les femmes sont supposées avoir exposé les nourrissons aux braises de l'âtre, en une pratique dont on ne comprend pas a priori la logique. Les petits corps n'entreront pas dans la confection de poudres ou de poisons. Est-ce alors un simple rituel plus qu'une cruauté ? Peut-être, comme le suggérerait le geste de Mathe portant sur le feu l'enfant Vaqué avant de l'étouffer. Mais l'exposition au feu fut-elle réelle ? Nous l'ignorons.

L'étouffement volontaire paraît le crime le plus couramment reproché aux sorcières. Il ne peut physiquement être efficace que sur de très jeunes enfants. On relève ce crime un peu partout en France et en Europe. Les sorcières pressent la poitrine des nourrissons, "*estreignent les coustaz*" dans le gascon local. Puis le bébé sera replacé dans son berceau. On a du mal à comprendre le sens social de tels meurtres, si ce n'est d'éventuelles vengeances contre les parents des jeunes victimes. Les petits cadavres ne sont visiblement pas des éléments de cultes sataniques. Ou alors ces supposés meurtres sont-ils le résultat de maladies infantiles et d'auto-accusation paranoïaque de la sorcière comme nous aurons à en formuler l'hypothèse. Mais encore une fois, méfions-nous de notre propension à plaquer des explications rationnelles sur des actes qui avaient dans leur contexte une signification propre qui nous échappe.

Le poison se conçoit mieux comme instrument de vengeance sociale. Douze adultes en sont morts ici. La plupart des interrogatoires menés à Seix portent sur la fabrication des poudres maléfiques par les deux sorcières. Les deux femmes ont-elles élevé des crapauds, dont l'urine constituerait un redoutable ingrédient ? Mathe l'admet, Arnaude le nie, malgré le témoignage de son proche voisin qui a entendu dans sa maison le cri de l'animal. Le tribunal va examiner avec soin la composition de la poudre trouvée chez Arnaude, simple mouture de racines de plantes connues, mais qui inclut des "*cucs*", blattes, cafards, araignées ou autres insectes des profondeurs. Notons que crapaud se dit également *cuc* en gascon. On le pressent, l'innocuité réelle de l'urine de crapaud laisse penser que c'est surtout le sort mis par la sorcière dans sa décoction qui rend le poison actif. En 1562, ce pouvoir maléfique de la sorcière ne peut pour ses juges, que provenir d'un pacte satanique, diabolisation d'actes qui constituent pour les voisins et accusateurs de ces femmes de simples actes de magie.

– Les accusations canoniques : (sabbat et écrit) : on ignore quelle fut la diffusion réelle du *Malleus* parmi les lettrés de cette frange du Royaume qu'était alors le Couserans. Ceux-ci lisaient-ils au moins le latin ? Il est fort possible en revanche que les statuts synodaux des évêques de Saint-Lizier²⁷ ou de Pamiers incriminant dès le XIV^e siècle les pratiques magiques en les attribuant au Malin aient eu des répercussions sur la culture des juristes en charge de ces procès. Ces statuts devaient être diffusés par les confesseurs. Ils furent longtemps conservés au chapitre de Foix²⁸, d'où était issue la famille Foix-Rabat coseigneurs de la ville de Seix en 1562. Notons également que ces lointaines Pyrénées ariégeoises fournirent un pape, Jacques Fournier, ancien moine cistercien et évêque de Pamiers en 1319, devenu Benoît XII. Parvenu au siège de Saint-Pierre, celui-ci fut particulièrement préoccupé par les questions de sorcellerie qu'il avait connues de près dans son diocèse.

Dans nos procès, le premier rôle semble tenu par le procureur du roi Jacques Siergeant qui va mettre toute son énergie à faire avouer à Mathe son commerce avec le diable. La vieille femme acquiesce dans un aveu que le greffier semble bien avoir recopié de formulaires canoniques stéréotypés :

“(...) et a aussi confessé s'être donnée au diable, son corps et son âme, renoncé Dieu le créateur, la glorieuse vierge Marye, sa mère, et toute la court célestiale le Paradis, et print le diable pour son maistre”.

93

Elle admet aussi, conséquence inéluctable du Pacte avec le Malin :

“abuser dudict mestier de poysonyere par subjection du diable elle estoyt contraincte de bailler poysons chaque jour a plusieurs personnages et bestalz”²⁹.

On retrouve là des expressions dont les diverses prescriptions synodales portent d'amples témoignages. Quarante ans plus tard, le petit livre du magistrat Henri Boguet fera la synthèse de cette littérature canonique et royale à la fois en fournissant aux juges subalternes un véritable manuel rédigé en français, et qui connaîtra dix éditions entre 1602 et 1611³⁰.

Quant à Arnaude, le procureur tient avant tout à lui faire admettre qu'elle a une sexualité erratique, elle qui comparut auparavant à trois reprises pour adultère et inceste avec son beau-frère. On lui reproche entre autres d'être “maquerelle”, ce qu'elle nie farouchement. Le métier d'Arnaude, cantinière pour les bûcherons du Haut Salat, l'amène il est vrai à voyager et se trouver seule avec des assemblées d'hommes. L'assimilation entre sorcière et prostituée constitue un autre lieu commun de la démonologie, appris dans les pieux traités, puisque ici, aucun témoin n'est venu se plaindre de la vie dissolue de l'accusée.

On aurait là l'aboutissement du long processus commencé au Moyen Âge et qui implique la diabolisation de la magie locale. Après les hérétiques, la paysannerie adonnée aux pratiques magiques fut elle aussi convaincue de pratiques spirituellement déviantes par l'Église tridentine et son bras séculier. Les études de terrain menées dans l'Europe moderne³¹ confirment la transformation forcée qu'opère un discours officiel d'une magie vernaculaire en contre-religion diabolisée. C'est une différence de poids avec la sorcellerie africaine où la figure du diable est la grande absente. De même que la magie Maka, note au Cameroun Peter Geschière, accorde nettement moins d'importance à la sexualité placée par l'opinion savante de la Renaissance européenne au cœur du sabbat.

Mais la sorcière européenne comme le sorcier africain demeure intégrée à sa communauté. Elle épouse les préoccupations quotidiennes de ses voisins, loin d'incarner le jouet du Malin que décrit le monde de l'écrit. On doit alors se demander comme le fait Peter Geschière pour le sud-est camerounais si les sorciers ne participent pas eux-mêmes au passage à la modernité en adaptant leurs pratiques à l'évolution des mentalités. Autrement dit si le temps, ce grand absent des approches anthropologiques, ne doit pas être réintroduit dans les analyses de la sorcellerie de l'oralité, celle du vécu "par le bas".

94

L'IMAGINAIRE POPULAIRE : ORALITÉ ET RITES D'EXPULSION

Venue en belle-fille pour Mathe, en commerçante pour Arnaude, nos sorcières font néanmoins partie intégrante de leur voisinage. Arnaude qui voyage constamment dans la vallée du Salat jusqu'à Saint-Girons, y tient conversation avec ses compatriotes d'adoption le jour du marché, même si ses allers et venues la rendent particulièrement suspecte à leurs yeux. Mathe ne semble exercer ses sortilèges que dans son proche entourage. Mais toutes deux avouent avoir bénéficié de complicités, gage de leur insertion communautaire. Après avoir analysé plus avant cette appartenance (1^e), on s'attachera ensuite à l'aspect de victimes émissaires que revêtent les deux femmes (2^e).

DES SORCIÈRES INTÉGRÉES À LEUR COMMUNAUTÉ

Pour mieux pénétrer dans l'univers mental de ces procès, il faut garder en mémoire que les représentations collectives intégrèrent longtemps l'inexplicable. Les sorciers avaient la redoutable mission d'agir sur les forces impalpables. Ils participaient à ce titre à la dynamique sociale. L'apogée de la répression des sorcières fut aussi l'âge d'or des instances villageoises traditionnelles, au moment où s'élaborent, notamment dans les Pyrénées, les coutumes de bon voisinage qui tentent de canaliser une violence endémique³². Cette période met fin également à une longue

phase de faible encadrement religieux de la société rurale. D'où les rites protecteurs innombrables que les autorités de la Contre-Réforme allaient bientôt nommer "maléfices".

– Le cercle de proximité de la sorcière. Famille et voisinage : Sorciers et sorcières étaient placés au cœur du village par les croyances mêmes de leurs voisins. Les ruraux croyaient que toutes leurs difficultés provenaient de l'action incessante en ce monde de puissances obscures, "d'âmes", de "démons", pour employer la terminologie chrétienne. À leurs yeux, peu de choses étaient "naturelles". Tout évènement, qu'il soit bénéfique ou non, s'expliquait par l'intervention de ces forces. Les puissances invisibles pouvaient en effet être fastes ou néfastes. Tout dépendait de l'efficacité du dispositif rituel mis en œuvre pour équilibrer ces forces, pour repousser à l'extérieur de la communauté l'influence nécessaire et néfaste à la fois de la sorcière.

Malgré la crainte qu'elles inspirent – n'oublions pas qu'elles sont déjà soupçonnées d'empoisonnements antérieurs – nos deux femmes sont régulièrement consultées par leurs voisins. On leur fait même connaître d'autres herbes aux vertus encore inconnues. On leur adresse telle femme atteinte de la "peste", terme générique à l'époque pour désigner les maladies infectieuses. Une de leur victimes paralysée de l'épaule après un simple attouchement d'Arnaude, ira la revoir pour faire "lever" ce supposé sort. Un voisin n'hésite pas à se faire toucher l'estomac par cette dernière, geste curatif qui l'aurait "*bien guery*".

95

La parenté permettait de bénéficier de complicités faciles. Mathe fut dans deux assassinats présumés aidée par sa sœur Catherine, elle-même initiée comme sorcière et brûlée à ce titre quelques années auparavant. Mais la parenté pouvait se retourner contre la sorcière. Mathe fut dénoncée par ses propres fils, avons-nous noté. Elle vivait après son veuvage chez l'un d'eux. Son petit-fils prêtre vint également la dénoncer à la barre du tribunal. L'apostolat du jeune homme laisse supposer que la famille du mari de Mathe, les fils notamment, avait quelques biens pour constituer un titre clérical. On est donc loin ici du stéréotype de la sorcière pauvre femme réduite à la misère. Si la préoccupation pastorale anima peut-être le jeune prêtre contre les agissements de sa grand-mère, celui-ci savait aussi que les ecclésiastiques étaient particulièrement soupçonnés d'entretenir des rapports troubles avec les forces obscures. Michel de Certeau a bien décrit la figure émissaire qu'incarne le père Urbain Grandier dans l'affaire des possédées de Loudun en 1634³³. Le jeune prêtre s'est-il ici prémuni contre de telle accusations par une attaque préventive contre sa grand-mère ?

D'autant que la sorcellerie est réputée héréditaire. C'est bien souvent une affaire de famille. Les parents et les descendants d'une accusée risquent à leur tour un procès. Mathe a-t-elle été victime de la mauvaise

réputation de sa sœur ? C'est fort probable. Par un jeu de cascades, elle va elle-même dénoncer sa propre fille Philippe qui fut elle aussi complice de sa mère pour deux assassinats, comme si la jeune femme avait naturellement recueilli l'obscur héritage maternel. Les victimes des sorcières sont également souvent des membres de leur famille, indice des mésententes qui traversent la parenté. Ceci est vrai ici pour le mari de Mathe. Cette dernière prétendra devant le tribunal qu'elle s'était disputée avec ce dernier le soir de l'empoisonnement parce qu'il voulait monter dans la vallée sans revenir dormir au domicile conjugal. Prétexte dérisoire qui peut laisser supposer une mauvaise entente entre les époux. Mathe aurait aussi homicidé sa nièce Marie, ainsi que Blasy, l'un de ses petits-fils. L'un des neveux du mari aurait également été empoisonné par sa fille Philippe. Les fils de Mathe devaient se sentir potentiellement accusables, même si les femmes constituaient l'essentiel des personnes accusées. Ils ont peut-être pris les devants en dénonçant leur mère comme gage de bonne vie. On relève qu'aucun enfant ne figure ici parmi les accusés, contrairement à la situation qui prévalut dans d'autres régions³⁴.

96

Arnaude n'a que son mari comme famille à Seix. Mais son métier de cantinière, peu honorable au yeux des propriétaires fonciers, l'amène à servir d'intermédiaire dans un monde d'hommes, les exploitants du bois, qui paraît lui servir de famille d'adoption. Les Pyrénées du XVI^e siècle confirment la prégnance des liens familiaux qui prévaut encore aujourd'hui dans la sorcellerie africaine. Mêlés aux liens étroits de voisinage, cette configuration d'interrelations pouvait constituer "*une poudrière prête à exploser*" (J.-F. Le Nail). Il exista de véritables "*villages aux sorciers*" (R. Muchembled), où tout le monde avait tendance à dénoncer tout le monde tant les relations sociales y étaient imbriquées. Dans l'ancienne société, chacun vivait constamment sous le regard des autres. Arnaude soupçonnée d'avoir tué le nourrisson de sa voisine immédiate bavardait chez elle la veille de la mort de l'enfant. Elle lui donna à cette occasion un conseil alimentaire qui fut interprété par la mère comme un sort jeté. De même, elle fut dénoncée de posséder un crapaud chez elle par le même voisin qui conversait avec elle au marché de Saint-Girons peu de jours auparavant. Les victimes se trouvaient aussi parmi les premiers voisins.

On retrouve le poids de la parenté en Afrique. Le sorcier africain est d'abord celui qui est soupçonné de manger la chair de ses parents. Lors des palabres de sorcellerie dans les communautés Maka, note Peter Geschière, l'atmosphère tendue peut encourager toutes sortes d'accusations qui ne sont pas liées à l'affaire examinée. L'anthropologue relève des cas d'accusations en chaîne entre cousins³⁵ qui nous ramènent dans l'univers mental de Mathe de Ga.

Des préoccupations économiques purent se profiler derrière les rancœurs interpersonnelles. On touche là l'une des hypothèses

privilegiée par les historiens pour expliquer la chasse aux sorcières qui caractérise l'instauration en Europe de la modernité. L'enrichissement de certains paysans à l'époque moderne aurait déclenché les vagues de procès. À grands traits, une paysannerie individualiste, accumulatrice, capitaliste déjà, notait Marc Bloch³⁶, apparaît dans les campagnes européennes au tournant du XVII^e siècle, refusant les anciennes contraintes communautaires. Jalosées par leurs voisins plus pauvres, ces nouvelles élites vont se prémunir en déclenchant des poursuites de sorcellerie contre ces voisins envieux, soupçonnés d'entretenir des pratiques obscures. Au sein de la famille de Mathe, les fils dénonciateurs voulaient peut-être aussi éliminer leur sœur Philippe qui appartenait au même syndicat pastoral qu'eux, concurrence possible de bergers pour l'accès aux estives communautaires³⁷. Dans les Pyrénées, ce siècle de bouleversements sociaux correspond à l'époque où ceux que Christian Desplat nomme "les grands pasteurs", prennent le pouvoir au sein des communautés. On reprocha peut-être à Arnaude ses liens avec les riches marchands de bois de la vallée du Salat.

Ces considérations économiques ont dû jouer un rôle non négligeable, d'autant qu'elles surviennent dans un temps où la démographie est nettement orientée à la hausse. Mais le versant matériel de la modernité ne nous paraît pas déterminant. Ce qui a le plus changé peut-être au XVI^e siècle est la régulation effectuée par les valeurs communes. Mises à mal par la poussée de l'individualisme religieux, économique et philosophique, les valeurs communautaires qui dominaient jusque là peinent désormais à remplir leur rôle de contrôle social habituel. On aurait là l'explication de la poussée de la délinquance juvénile dans les campagnes à partir de la fin du XVI^e siècle. Groupes de garçons célibataires, "Abbayes" ou "Royaumes" dans le nord de la France, voient leur fonction habituelle de contrôle moral du groupe remise en cause par l'Eglise Tridentine, notamment à cause des débordements sexuels qu'elle occasionnait. La conséquence en sera aux XVII^e et XVIII^e siècles une violence accrue des jeunes dans les communautés, ainsi les viols en groupe que nous avons rencontrés dans le Comminges voisin.

Les affaires de sorcellerie révéleraient aussi une mutation dans la perception de la mort. Il est frappant que les meurtres supposés de Mathe n'aient été dénoncés que cinquante années après les premiers méfaits de cette femme. Entre les années 1500-1510 et le dernier tiers du siècle, le rôle que la communauté assigna à la sorcière a peut-être profondément changé. À ce titre, les sorciers furent alors eux-mêmes des acteurs du changement social. Michel de Certeau l'avait pressenti dans les affaires de possession. Examinons de plus près cette hypothèse jusqu'alors écartée par l'historiographie dominante à la lumière des agissements de nos deux sorcières :

– La sorcière, révélatrice des changements de sensibilité ? D’abord, ce qui n’évolue pas ou peu : Mathe et Arnaude sont avant tout des guérisseuses intemporelles, pourrait-on dire. En charge de l’alimentation dans toutes les sociétés traditionnelles, les femmes assurent partout la perpétuation des savoirs secrets culinaires et médicaux. Elles connaissent mieux que leurs congénères les plantes. La poudre mystérieuse d’Arnaude se révèle être une farine de racines de *mydone*, probable contraction des mots amidon et belladone. Cette dernière plante est bien connue dans la pharmacopée ancienne. Cette solanacée très toxique passe depuis l’antiquité comme indication de la toux et des spasmes. Mal dosée, elle devient un agent tachycarde et un poison qui s’attaque au bulbe central du cerveau. La belladone eut pour cette raison la réputation d’être une plante hallucinogène, favorisant l’accès au sabbat pour les sorcières. Arnaude vend aussi des grenades, fruit rare et précieux qui passait pour un médicament il y a quatre siècles. Une femme va pourtant en décéder à Seix, ce qui étonne évidemment. On est loin ici de la sorcière femme libre et fière révoltée refusant la misogynie dominante du ^{xvi}^e siècle, telle que nous l’a léguée Jules Michelet³⁹. Ces procès révèlent plutôt des femmes banales, écrasées par leurs juges, malgré la résistance d’Arnaude qui pourrait seule donner quelque argument à Michelet.

98

Ce qui évoluerait, en revanche : on relève qu’il a fallu attendre plusieurs longues années, plusieurs dizaine dans le cas de Mathe, pour que les femmes soient dénoncées. Ce long délai serait peut-être l’indice d’un changement dans la perception de la mort. On a longtemps fermé les yeux ou du moins supporté des décès pourtant vécus comme suspects. On a longtemps considéré comme partie liée avec la mort, celle des enfants en particulier, ces femmes redoutables dont on espérait aussi des guérisons. Le “traitement” mortel réservé par les sorcières aux nourrissons pose question. Il semble avoir évolué pendant les longues années de “l’office” de Mathe. Creusons l’hypothèse :

Les premiers enfants victimes de Mathe auraient été brûlés puis étouffés. On peut d’abord se demander avec Jean-François Le Nail s’il ne s’agit pas là d’une confusion avec les effets d’une forte rougeole, les cloques de “brûlures” notamment, suivis “d’étouffements” dus à une complication pleurésique. La mort aurait été naturelle, et la sorcière, traditionnel bouc émissaire, soupçonnée d’avoir ensorcelé les petits malades. L’hypothèse est plausible. Mais alors pourquoi une auto-accusation de la part de Mathe, qui ne fut pas torturée ? Il y a peut-être eu réelle mise à mort par la sorcière. Quelques dizaines d’années plus tard, Mathe et Arnaude sont soupçonnées d’avoir tué leurs petites victimes avec du poison. Est-ce ici l’indice d’un revirement de la sensibilité en faveur de l’enfance, qui interdirait l’image d’enfants brûlés ? Si la sorcière est toujours soupçonnée d’être à l’origine de la mort des nourrissons, du moins le moyen en est-il moins barbare.

On peut pousser plus avant l'hypothèse : on peut se demander si "l'exécution" des enfants ne constituait pas une forme acceptée d'euthanasie³⁹. Aucun motif plausible n'explique le meurtre par les deux femmes d'enfants que l'on retrouve mort dans leur berceau. Peut-être les parents ont-ils sollicité les sorcières, détentrices des secrets de la mort, pour la sinistre besogne d'éliminer un enfant souffreteux ? Ce pourrait être notamment le cas de ce petit "*gravelous*" cité par le procès, souffrant chroniquement des reins. Une pomme suspecte apportée par la sorcière aura suffi à l'emporter.

On pourrait alors envisager le rôle de la sorcière-empoisonneuse comme analogue à celui du bourreau-guérisseur. Elle apporterait le secours de ses médicaments suspects à ceux qui pourraient encore être guéris. Elle exécuterait par une intoxication rapide et plausible ceux dont la langueur ou l'infirmité irrémédiable désespèrent la famille. L'évolution des mœurs ne permettrait plus le traitement brutal par le feu ou l'étouffement des années 1500. Le poison aurait été préféré après les années 1550 au crime manuel.

À ce titre, la sorcière porte témoignage et construit à la fois ce que l'on pourrait appeler un premier adoucissement général des mœurs. À l'encontre des magistrats enclins à ne voir dans les sorciers que des ignorants, point de vue trop facilement repris par de nombreuses analyses historiques, ces magiciens seraient autant que les juges les indicateurs et les acteurs d'un système mental en pleine évolution. Nos sorcières auraient accompagné et amplifié l'évolution des mœurs en changeant leurs méthodes mortifères. Par là, elles furent aussi dépositaire d'un savoir oral contrebalançant l'influence savante des juges.

Mais les procédés mortifères nouveaux dans lesquels on dénonce le poison et l'on insinue le sortilège effraient dans le même temps les voisins de la sorcière par leur aspect plus sournois. Qu'un contexte d'angoisse collective survienne comme cela paraît être le cas au tournant du XVII^e siècle et les sorcières jusqu'alors supportées vont être expulsées.

TENSIONS CULTURELLES ET RITES SACRIFICIELS

La sorcellerie paysanne fut bien plus que cette folie accusatrice de l'imagerie romantique. Elle eut sa logique propre qui, pour pouvoir être interprétée, doit être préalablement considérée comme un élément d'un tout qui la contenait et l'expliquait. La peur des sorciers n'est pas l'apanage du tournant du XVII^e marqué par la grande persécution. Cette peur existait depuis au moins un millénaire, mais les ruraux disposaient de moyens tout aussi magiques, tels les exorcistes, pour la combattre. Sorciers et guérisseurs auraient joué un rôle important dans l'équilibre mental dominé par la magie au sein des populations. Ces moyens sont

remis en cause par les élites lettrées de la Contre-Réforme. Dans le même temps, les équilibres sociaux paraissent s'être délités en raison des mutations profondes qui affectent l'ordre communautaire.

– L'expulsion des sorcières comme conjuration des angoisses : Ces procès eurent lieu au début des guerres de religions, à un moment où le midi toulousain connaît de graves troubles. Les Hugunots étaient à Saint-Lizier, c'est-à-dire à Saint-Girons, aux portes du Salat trois mois avant l'arrestation de Mathe, tentant de mettre la main sur le siège épiscopal. Ces faits de guerre ne peuvent pas ne pas avoir avivé les angoisses d'une montagne ariègeoise demeurée fidèle à Rome, notait justement Jean-François Le Nail.

Mais l'essentiel ne nous paraît pas là. La Contre-Réforme a surtout consisté à imposer une vision plus individuelle de la religion. Pour ce faire, elle a dû s'attaquer à la famille élargie, aux fraternités et groupements qui constituaient les institutions principales du christianisme rural médiéval. Les anciennes solidarités villageoises, les pratiques agricoles collectives ont commencé à être remises en cause avec la montée de l'individualisme agraire qui progressa tout au long du xvi^e siècle. Le partage jusqu'alors relativement égalitaire de l'accès aux pâturages a été plus nettement encore remis en cause dans les Pyrénées, ainsi que l'a noté Christian Desplat⁴⁰. L'équilibre relatif du vieux monde paysan recula pour s'effacer devant de nouvelles valeurs mal vécues par la grande masse des ruraux.

Une semblable acculturation ne se fit pas sans difficultés. Partout, la violence interpersonnelle progressa, les archives criminelles en font foi, tandis que les anciens repères collectifs s'estompaient. Les accusations qui surgirent alors au même moment contre les sorcières purent alors constituer des conjurations d'angoisses nées de la dislocation des anciennes solidarités.

Deux procès en diffamation analysés par François Bordes⁴¹ confirment qu'une simple querelle de voisinage entre deux paysans peut à cette époque engendrer la formulation d'injures de sorcellerie, comme ce fut le cas à Gurmençon en Béarn en 1594. Ces injures qui portaient en elles pleine et entière signification valaient alors accusation publique. À Bayonne, un procès oppose en 1606 deux femmes dont l'une traite l'autre de "*sorcière prouvée*". Cette insulte gravissime traduit le climat qui régnait dans l'espace gascon à la veille de l'arrivée de Pierre de Lancre en Labourd. La tension sociale inter et intra-communautaire est telle que le moindre incident peut déclencher les haines rentrées et la peur, cette peur ancestrale du sortilège et de la malédiction.

La poursuite officielle des sorciers par la justice royale n'est dès lors plus l'évènement moteur, mais apparaît plutôt comme une réponse aux crises internes d'une communauté en pleine évolution. Michel de Certeau

avait raison de critiquer dès 1973 le point de vue exagérément “par le haut” exprimé par Robert Mandrou dans *Magistrats et sorciers*. Cette critique englobe aussi l’approche très “étatiste” de Robert Muchembled. Le rôle de l’écrit a sans doute été surévalué dans la diffusion de la chasse aux sorcières et dans la mise au pas des cultures paysannes. La diabolisation de la guérisseuse rurale serait plus endogène qu’il n’y paraissait. Elle serait partie intégrante d’une tradition orale qui avait été longtemps tenue dans l’ombre. De Certeau nous le rappelle,

“(…) à envisager cette crise de civilisation dans sa globalité, il semble que le déplacement ou l’inquiétude du ‘sol culturel’ est également, et peut-être d’abord représenté par les ‘émotions populaires’ (...) avant de recevoir un statut rationnel et un droit nouveau chez les magistrats”⁴².

La culture orale serait donc un vecteur à part entière de l’histoire. Les sorcières ne seraient pas les actrices archaïques d’un passé révolu que l’image romantique a véhiculé à tort. La sorcellerie va pourtant survivre à l’avènement d’une société fondée sur l’individu et l’Etat et non plus sur le groupe vernaculaire. L’expulsion violente des pratiques magiques ancestrales au tournant du XVII^e siècle symboliserait l’accouchement difficile de l’ordre nouveau. Mais la sorcellerie va évoluer. Elle va intégrer l’astrologie, les mouvements spirituels occultistes si à la mode au XVIII^e siècle en autant d’émanations de ce que l’on peut nommer “l’étrange”.

101

Dans les Pyrénées, cette adaptation fut lente. Dans le procès déjà évoqué d’un montagnard commingeois à la fin XVIII^e siècle, les voisins de l’assassin violeur l’assimilent encore à un sorcier ou encore à un “ours”, probable vestige du culte de la fécondité et d’une crainte de la possession dont l’animal a été l’objet un peu partout en Europe⁴³. Au XIX^e siècle toutefois, le grand assassin ne sera plus considéré comme une émanation du diable. Il devient alors un vampire, ainsi que le procès de Joseph Vacher, “l’éventreur de bergères” l’atteste en 1898⁴⁴. La conception du surnaturel se serait adaptée aux représentations nouvelles où l’assassin est dorénavant vécu comme un monstre totalement exogène à la société.

Avec le vampirisme ou manducation des morts, les mentalités populaires ne font d’ailleurs que renouer avec un vieux fonds de la sorcellerie, la manducation des parents. On retrouve celle-ci bien vivante en Afrique aujourd’hui, alors que le passage à la modernité y a comme dans l’Europe du XVI^e siècle bouleversé les représentations et les pratiques de la sorcellerie.

– Le modèle africain comme paradigme : Dès les années trente, l’anthropologue anglais anglais Evans-Pritchard⁴⁵ avait perçu l’intérêt

d'éclairer la sorcellerie européenne par un regard africain. Les Azandé du bassin du Congo qu'il décrit pratiquent la vengeance magique contre ceux qu'ils soupçonnent de leur avoir jeté un sort, établissant un équilibre surnaturel constant. Les sorciers-guérisseurs ou les exorcistes européens ne procédaient pas différemment avant la grande chasse aux sorcières du début de la modernité. Ils auraient suffi à réduire les peurs du monde rural, leur "*lutte*" contre les sorcières procurant aux villageois une sécurité psychique relative, en même temps qu'une explication "logique" mais non rationnelle de leurs innombrables malheurs. C'est là l'hypothèse centrale développée par Robert Muchembled pour notre continent et dont on a vu les limites méthodologiques appliquées à l'histoire.

Plus près de nous, l'étude des français Luneau et Thomas consacrée aux Nawdeba du Nord-Togo⁴⁶ a étendu le paradigme sacrificiel girardien au terreau africain. Pour ces ethnologues, la sorcellerie devient un instrument de libération des pulsions. Les conflits inévitables dans une collectivité où prédominent les rapports interpersonnels se résolvent dans et par la violence, et/ou par la voie institutionnelle, le plus souvent la justice de l'Etat. Les accusations de sorcellerie aident indiscutablement à décharger une agressivité trop longtemps réprimée, une tension trop durablement contenue, notent les deux ethnologues. Comme le firent les villageois européens du XVI^e siècle, le village togolais doit nécessairement se choisir un bouc émissaire sur lequel l'agressivité va se polariser. Nous retrouvons le rôle de la violence organisatrice. Le sorcier devient une victime sacrificielle, chargée du mal qui habite les accusateurs. Contrepoids anomique, la sorcellerie en Afrique aujourd'hui comme en Europe hier constitue la soupape qui permet le défolement libérateur.

Mais cette violence spontanée, cette force "d'en bas" est aussi étroitement organisée. N'importe qui, concluent ces chercheurs, "*ne peut pas être accusé n'importe comment*".

Devenue institution, ou plutôt l'institution à l'envers, la sorcellerie prend sur elle les conflits qui vont pouvoir s'exprimer en relations symboliques par des accusations. Dans l'acception girardienne, l'expulsion violente des sorcières exprime à la fois la fonction de souder le groupe autour de cette victime émissaire, et de conjurer des angoisses mortifères. Pour René Girard on le sait, la violence sacrificielle incarne le lien social par excellence, parce qu'elle représente le danger suprême pour la société⁴⁷.

L'exorcisme est encore bien vivant au Cameroun. Le succès des nouvelles églises évangélistes dites du Réveil provient en partie du fait que le désenvoûtement et la prédiction y sont pratiqués, alors que l'Église catholique les en a bannis officiellement. Deux-cent nouvelles églises, pentecôtistes notamment, ont vu le jour depuis dix ans, tandis que l'obédience romaine perd des fidèles...

Si en cas de refoulement systématique comme ce fut le cas avec la Contre-Réforme en Europe, les conflits ne parviennent pas à s'exprimer, une dérivation vers l'imaginaire devient inévitable, relève justement Jean Delumeau⁴⁸. C'est pourquoi les procès de sorcières mirent en jeu tant de représentations imaginaires au XVI^e et XVII^e siècles. Il y eut une véritable poésie de la sorcellerie. Mais dont les effets furent bien réels...

CONCLUSION : REVENIR À CLIO

Ces deux procès ariègeois confirment la fécondité du comparatisme entre histoire et anthropologie. Celui-ci permet de combattre deux idées reçues :

– Premier préjugé, la sorcellerie serait "irrationnelle". Ces procès nous suggèrent que bien que située dans le monde de l'oralité, elle obéît à une logique interne. La violence "magique", qu'elle fût directe et physique, ou encore empruntant le détour des tribunaux, ne fut et n'est toujours pas en Afrique "gratuite". Elle constitue l'un des moyens rationnels des stratégies sociales, dont les acteurs, indique David Nirenberg à l'exemple de l'Aragon médiéval⁴⁹, prennent en compte au jour le jour les champs de force politico-sociaux. On comprend mieux dès lors les épidémies de dénonciations de 1562-1563 ou de 1643-1644, où la dynamique est partie "d'en bas" par des rites d'expulsion et par la diffusion spontanée de "rumeurs" sans qu'aucune norme juridique précise ne soit venue déclencher les poursuites. Le procès de nos deux sorcières pyrénéennes nous donne à voir la mutation d'un monde qui est loin d'être figé. L'histoire constitue un puissant rempart contre la tentation de décrire une société immobile, le *Primitive isolate* des premiers anthropologues africanistes.

– Seconde idée reçue, les purges de sorcières témoigneraient de l'instauration sans partage d'un Etat catholique. On peut rappeler pour nuancer cette vision très juridique que ces procès attestent paradoxalement d'une certaine laïcisation dans les "émotions populaires". Au-delà d'écrits démonologiques dont on ne peut mesurer la diffusion réelle, les sorcières de la modernité incarneraient les derniers boucs émissaires issus de la tradition chrétienne. Elles ont pris la suite à la Renaissance d'autres victimes "christianisées" des angoisses collectives, juifs, lépreux, maures, plus récemment protestants. La Bible est peu diserte sur le Diable. L'Ancien Testament en fait au demeurant une figure fragile⁵⁰, tandis qu'il retient au plus une cinquantaine de versets dans les Évangiles. Avec l'élimination des sorcières, c'est aussi le Malin que l'on évacue d'une certaine façon de l'imaginaire collectif. Aussi, les victimes émissaires des populations des époques suivantes seront-elles nettement profanes, collecteurs royaux des impôts, gardes forestiers, bientôt fermiers généraux ou aristocrates...

On demeure aujourd'hui tenté de valoriser la résurgence de la sorcellerie dans nos sociétés. Elle génère toujours un fructueux marché éditorial. L'affaire Dutroux en 1996 a ravivé le fantasme de réseaux sataniques utilisant les cadavres d'enfants. Un mystérieux Institut Abrasax en Belgique, versé dans les phénomènes paranormaux, fut enquêté puis innocenté dans cette affaire. Ses animateurs avaient su exploiter la manne financière de l'occultisme sur internet. Commerce et sorcellerie ont toujours fait bon ménage. Mais chacun sait qu'Hermès-Mercure, le dieu des commerçants, était aussi le dieu des voleurs...

NOTES

1 - Professeur d'histoire du droit, Université de Pau et des Pays d'Adour, PRHAL/CECL.

2 - Le premier de ces grands traités est en France celui de Jean Bodin, juriconsulte avocat au parlement de Paris et conseiller d'Henri III, *Démonologie des sorciers*, Paris, 1580.

3 - Mandrou (R.), *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968.

4 - In *Entre l'oralité et l'écriture*, Londres, 1993, trad. Paris, PUF, 1994. Voir aussi l'ouvrage qui l'a fait connaître cet anthropologue social de Cambridge en France : *La raison graphique*, 1979.

5 - Buc (P.), "À propos de *Communities of violence* de David Nirenberg (note critique)", pp. 1243-1249 et Geschière (P.) "Sorcellerie et modernité. Les enjeux des nouveaux procès de sorcellerie au Cameroun", *Annales HSS.*, nov-déc. 1998, n° 6, pp. 1251-1280.

6 - Le Nail (J.-F.), "Procédures contre les sorcières de Seix en 1562", *Bull. de la Société ariégeoise des sciences, lettres et arts*, 1976, pp. 155-232.

7 - En ce sens, Castan (Y.), *Magie et sorcellerie à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, 1979.

8 - Allinne (J.P.), *L'anthropophage des Pyrénées. Le procès de Blaise Ferrage, voleur et assassin au XVIII^e siècle*, Pau, Cairn, 2005.

9 - Favret-Saada (J.), *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, 1977. L'auteur était chercheur au CNRS.

10 - Le béarnais *brojé*, apparu vers 1400 et traduit par *brouche* viendrait de l'aragonais. Il est proche du vieux français *broce*, broussailles. Ces mots peuvent provenir du vieil allemand *brustia*, épineux, devenu *burst*, par métathèse du R. Le castillan *bruja* en dérive également. Bernard Duhourcau (*Guide des Pyrénées mystérieuses*, Paris, Tchou, 1985, p. 132) fait dériver *brouche* du latin *bruxum*, plante (le *fragon* ou faux houx, ou bien bruyère ?) dans laquelle les sorcières se seraient roulées au moment de leur initiation. Le mot basque est *sorgin*.

11 - Les méfaits des magiciennes sont décrits notamment par Horace dans ses *Satyres*, I, 8.

12 - Kramer dit Institoris (H.) et Sprenger (J.), *Malleus Maleficarum*, Francfort, 1486 : "Le crime des sorciers ne semble pas être purement ecclésiastique. Il est

aussi civil à cause des maux qui y sont causés (...) Donc le droit n'interdit pas aux princes et aux seigneurs temporels d'y exercer le jugement et prononcer la sentence" (trad.).

13 - Muchembled (R.), *Sorcières, justice et société*, *op.cit.*, 1987.

14 - Bordes (F.), *Sorciers et sorcières. Procès de sorcellerie en Gascogne et aux Pays basque*, Privat, Toulouse, 1999, p. 64. Les consuls de Bayonne jugèrent en 1584 la célèbre sorcière Grace de Gracide. Ce travail est tiré d'une thèse de l'Ecole des Chartes. Il porte principalement sur les Landes.

15 - Cette affaire vient d'être évoquée par un numéro récent des *Annales du Midi*, t. 120, n° 264 (oct-déc. 2008) avec un bel article de Jacques Poumarède consacré notamment à Jean de Coras, "De l'Arrêt mémorable de Coras (1561) à L'histoire tragique (1613) de Ségla, l'invention de la chronique criminelle", pp. 503-534.

16 - Sur cette procédure – approximative – de l'ancien droit, la référence demeure Eismein (A.), *Histoire de la procédure criminelle en France depuis le XI^e siècle*, Paris, 1882.

17 - Dans le ressort du parlement de Toulouse, la torture judiciaire était administrée par "l'estrapade", chevalet qui permettait d'étirer les quatre membres du supplicié. On tirait les cordes grâce à une roue à vis appelée "bouton". Trois boutons signifiaient un étirement considérable. Les hommes subissaient en outre le supplice de l'eau déglutie de force.

18 - Schnapper (B.), "La répression pénale au XVI^e siècle au parlement de Bordeaux", repris in *Voies nouvelles en histoire du droit*, Poitiers, 1991, p. 76.

19 - Robert Mandrou cite de nombreux exemples de ces "commissaires qui esprouvent et vizittent les sourciers" contre bon salaire, ainsi à Eauze dans le ressort du Parlement de Toulouse en 1644, *Magistrats...*, *op.cit.*, p. 378.

20 - Cayron (G.) avocat au parlement de Toulouse, *Le parfait praticien français*, Toulouse, 1655 : "(...) Où il aurait soubçon de meurtrier, le font passer et repasser sur le corps afin que s'il seigne, comme il arrive souvent par miracle, cela puisse servir d'indice contre le prévenu", p. 189.

21 - Boguet (H.), *Discours exécration des sorciers*, Lyon, 1602, chap. LVII. Il fut comme juge en charge de nombreux procès de sorcelleries à Saint-Claude, dont huit cas de lycanthropie.

22 - Delumeau (J.), *La peur en occident, XIV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1978, p. 472.

23 - In *Sorcières, justice et société*, *op.cit.*, p. 177.

24 - Geschière (P.), *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

25 - Notamment dans *I benedanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turin, Einaudi, 1966, sur des confréries d'initiés (les "biens-allants"), trad. Lagrasse, 1980.

26 - Delumeau (J.), *La peur en occident*, *op.cit.*, p. 402. L'auteur rappelle que le *Malleus* consacre tout en chapitre à la haine des femmes réputées castratrices, capables de sectionner au réel le pénis par un simple sort.

27 - J.-F. Le Nail cite longuement les statuts d'Auger II de Montfaucon, évêque du Couserans, qui donne vers 1360 une liste détaillée des maléfices à poursuivre canoniquement.

28 - Ils furent transférés plus tard de Saint-Volusien de Foix à Saint-Germain-des-Prés à Paris. C'est dire leur importance pastorale.

29 - Interrogatoire de Mathe cité par J.-F. Le Nail, *Bull de la soc. Ariégeois*, *op.cit.*, p. 179.

30 - *Discours détestable des sorciers*, qui connaît trois éditions à Lyon, Paris et Rouen en 1603, deux en 1606 à Rouen, quatre à Lyon de 1606 à 1611.

31 - Dont celle réalisée en Cambrésis par Muchembled (R.), *Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Desclée, 1993.

32 - La plupart des *Lies et passeries* (liens et accords de paix) intervalléennes datent du XIV^e siècle, voire du XVI^e pour les grands traités (celui du Pla d'Arrem date de 1510).

33 - De Certeau (M.), *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.

34 - Dans le Hainaut de 1610, 34 des 163 accusés de sorcellerie sont des enfants, relève R. Muchembled dans *L'invention de la France moderne*, Paris, A. Colin, 1990, p. 208. Il en fut de même dans le Labourd au moment de la mission de Pierre de Lancre.

35 - "Sorcellerie et modernité", article précité, *Annales HSS*, 1998, p. 1256.

36 - Dans *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* 1931, Paris, réédition Pocket, 2006.

37 - Comme le postule Jean-François Le Nail in *Bull. de la société ariégeoise...*, *op. cit.*, 1976.

38 - Michelet (J.), *La Sorcière*, 1862, réédition Paris, Equateurs, 2008, (17 vol.), t. 4.

39 - Comme le fait Yves Castan dans *Dans Magie et sorcellerie à l'époque moderne*, *op.cit.*, p. 68.

40 - In *La guerre oubliée. Guerres paysannes dans les Pyrénées, XII^e-XIX^e siècle*, J et D, Biarritz, 2003.

41 - In *Sorciers et sorcières en Gascogne...*, *op.cit.*, 1999, p. 82 s.

42 - In *L'absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973.

43 - Notre ouvrage, *L'anthropophage...*, 2005. Sur le culte de l'ours, Pastoureau (M.), *L'ours, histoire d'un roi déchu*, Paris, Seuil, 2007. L'auteur cite Saint Augustin, *Sermon sur Isaïe* : "L'ours, c'est le diable".

44 - Sur l'affaire Vacher et les soupçons de vampirisme, Chevrier (O.), *Crime ou folie : un cas de tueur en série au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 119.

45 - *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Londres, 1937 et Paris, (trad.) Gallimard, 1972.

46 - Luneau (R.) et Thomas (L.V.), *Les sages dépossédés*, Paris, Laffont, 1977, et *La Terre africaine et ses religions. Tradition et changements*, Paris, Africa, 1980.

47 - Girard (R.), *La violence et le sacré*, Paris, Plon, 1972.

48 - In *La peur en Occident*, *op.cit.*, 1978, p. 485.

49 - In *Communities of violence*, voir critique P. Buc in *Annales HSS*, *op.cit.*, 1998, p. 1245.

50 - Outre le célèbre passage de l'Exode, "Tu ne laissera point en vie la magicienne", la Genèse affirme que "le talon d'une vierge suffira à écraser Satan".

LITTÉRATURE
ET SORCELLERIE

Bertrand Ferrier

Des livres ensorcelés ; visages de la sorcellerie dans les romans contemporains pour la jeunesse

Les romans ensorcelés pour la jeunesse dominent le monde. Après *Fascination* (Hachette Jeunesse), une histoire de vampires, *Brisingr* (Bayard Jeunesse), une histoire de dragons, a pris ce 27 mars 2009 la tête du classement des meilleures ventes en librairie, toutes catégories confondues. D'une part, cela montre l'importance quantitative des produits romanesques jouant avec les ressorts du fantastique ; d'autre part, cela pose une question qualitative : jusqu'à quand, dans quelle mesure et selon quelle nomenclature peut-on parler de "sorcellerie" dans les romans contemporains pour la jeunesse ? Quelles sont les délimitations permettant de la caractériser ?

Trois arguments nous poussent à explorer les visages de la sorcellerie dans notre corpus. Le premier argument est de quantité : plus de 57 millions de livres pour la jeunesse ont été vendus en 2008, contre 55,9 millions en 2007 – pourtant année de sortie du dernier tome de "Harry Potter". Le petit sorcier à lunettes a donc suscité un engouement spectaculaire qui, désormais, le dépasse. Le deuxième argument est de généralité : en 2007 comme en 2008, 9 meilleures ventes "grand format" sur 10 incluaient un élément de magie dans leurs histoires. À titre d'exemple, en 2007, on y trouvait une histoire de dragon, une intégrale de trilogie imaginaire, un récit fantastique sur un Japon médiéval fantasmé, deux "Harry Potter" (dont une version originale), et trois histoires de créatures miniatures vivant près des hommes. Le troisième argument est de variété : le succès inégalé de "Harry Potter" a suscité une profusion de livres elle aussi inégalée avec de vrais morceaux de sorciers dedans. Or, cette profusion est aussi une confusion qui pose deux problèmes.

D'une part, elle pose un problème de nomenclature : sont appelés sorciers des personnages aux activités très variées, dont certaines ne relèvent guère de la sorcellerie. Il conviendra donc de se demander ce qu'est un sorcier. D'autre part, cette profuse confusion pose un problème de limitation : alors même que sont appelés sorciers des non-sorciers, des sorciers ne sont pas appelés sorciers. Dès lors, si les sorciers ne sont pas tous sorciers, et si les non-sorciers sont parfois sorciers, comment désigne-t-on les sorciers non qualifiés de sorciers, et, surtout, pourquoi tant de complications ?

C'est dans cette perspective que, par la présente communication, nous voudrions clarifier les visages de la sorcellerie et de ses praticiens, en envisageant trois facettes de cette même parascience. Dans les romans contemporains pour la jeunesse, la sorcellerie, loin d'être un thème secondaire ou un simple attrape-lecteur, prend trois visages : celui d'une explication rationnelle du monde ; celui d'une pratique religieuse sans religion ; et celui d'un enchantement désenchanté du monde. Elle illustre de la sorte l'image du monde et du jeune que les prescripteurs (professeurs, parents, bibliothécaires, etc.) veulent inculquer aux adolescents sous prétexte de fiction.

LA SORCELLERIE COMME EXPLICATION RATIONNELLE DU MONDE

Selon Henri Broch, "point n'est besoin de supposer des forces surnaturelles quand les phénomènes s'expliquent par des forces naturelles"¹. Un littéraire peut sans risque renverser l'affirmation : point n'est besoin de supposer des forces naturelles quand les phénomènes s'expliquent par des forces surnaturelles. De fait, pourquoi supposer le naturel quand le surnaturel rend compte du mystère du monde plus aisément et de manière souvent plus attractive ? Dans cette perspective, la sorcellerie devient l'aboutissement de la rationalisation : ce qui nous paraît irrationnel s'explique, car même l'irrationnel répond à des exigences rationnelles.

110

Une typologie des sorciers dans les romans pour jeunes lecteurs permet de s'en faire une idée. Le premier tome de "Harry Potter", qui nous invite "à l'école des sorciers", en est une parfaite illustration. Il est fondé sur un basculement structuré en trois moments.

Premier moment : la norme est la normalité tant que "Mr et Mrs Dursley, qui habitaient au 4, Privet Drive, avaient toujours affirmé avec la plus grande fierté qu'ils étaient parfaitement normaux, merci pour eux"². L'*incipit* insiste donc sur l'existence d'une frontière entre ce qui relève des "Moldus" (les non-sorciers) et ce qui manifeste l'existence d'une sorcellerie (cf. pages suivantes). La règle est ainsi constituée par la normalité déterminée par l'habitude.

Deuxième moment : la norme est l'anormalité à double titre – il est anormal de constater des phénomènes magiques, et il est anormal pour un être normal d'être considéré comme un sorcier.

– Hagrid, dit-il, je crois qu'il y a une erreur. Je ne suis pas un sorcier.

À sa grande surprise, Hagrid éclata de rire.

– Pas un sorcier ? Rappelle-toi : il ne s'est jamais rien passé quand tu avais peur ou quand tu étais en colère ?

Harry contempla le feu dans la cheminée. Maintenant qu'il y pensait... Toutes

ces choses étranges qui rendaient furieux son oncle et sa tante s'étaient toujours produites lorsqu'il était furieux, ou sous le coup de l'émotion... Poursuivi par la bande de Dudley, il s'était soudain retrouvé hors de leur portée... Paniqué à l'idée d'aller à l'école avec sa coupe de cheveux ridicule, il avait réussi à faire repousser sa tignasse... Et la dernière fois que Dudley l'avait frappé, ne s'était-il pas vengé, sans même s'en rendre compte, en lâchant sur lui le boa constrictor ?³

La raison paraît mise en cause par la sorcellerie

D'où le troisième moment : la résolution rationnelle de l'aporie, exigence de la fiction *mainstream* pour la jeunesse (il faut que "tout s'explique"), est proposée par la sorcellerie. Pour que la raison rende compte du monde, y compris dans ses aspects irrationnels, elle admet la sorcellerie comme une rustine permettant de combler ses failles. La sorcellerie est annexée par la raison afin d'expliquer l'inexplicable, et les romans contemporains pour la jeunesse ne se privent pas de faire usage du potentiel narratif de ce postulat.

Ainsi, la série "Sabrina" (Pocket Jeunesse) conte l'histoire d'une lycéenne sorcière vivant avec ses tantes sorcières. Pourtant, les épisodes sont fondés sur l'exigence de normalité : la sorcellerie étant une aide à l'explication rationnelle, elle doit rester discrète car elle signale que la normalité ne tient que grâce à l'anormalité. Apparaît donc le visage du "sorcier du quotidien", qui joue à la fois sur le plaisir de l'imaginaire, l'intérêt des jeunes lecteurs pour le roman mimétique et la mission de défense de la raison dont les adultes se sont curieusement entichés. Les textes qui les mettent en scène reposent alors sur la conciliation entre habitude et sorcellerie (entendue ici comme l'intégration d'un événement non scientifiquement justifiable dans une chaîne d'événements fondés en raison). Bien entendu, cette conciliation n'est pas toujours aisée, sinon, il n'y aurait pas d'histoires.

Or, par définition, le sorcier du quotidien est contraint à la discrétion. Il doit se fondre dans la masse des humains. Par conséquent, il est un sorcier de la dissimulation : c'est le cas de Harry Potter et de Sabrina. Mais il peut être aussi un sorcier de l'aspiration : celui qui n'est pas sorcier peut désirer être sorcier pour des motivations quotidiennes. C'est le cas de Rachel, normale, jalouse de sa sœur sorcière ("Elle peut avoir tout ce qu'elle veut. Je pourrais avoir tout ce que je veux. Plus de boutons sur la tronche ! Un tapis volant ! Plus de duvet sur la lèvre supérieure !"⁴). Il s'agit de deux profils complémentaires du même visage : le sorcier du quotidien cherche à se dissimuler dans la normalité, l'héroïne non-sorcière aspire à résoudre ses problèmes du quotidien grâce à la "magie" (appellation positive opposée à la sorcellerie comme magie noire). Dans les deux cas, l'objectif est d'offrir une approche rationnelle du monde : soit la magie doit s'y fondre en le rendant acceptable ; soit elle est appelée pour résoudre des problèmes basiques, tels que la pilosité ou l'acné.

Ainsi, dans les romans pour la jeunesse, la sorcellerie prend en charge, au profit de la science, ce qui ne relève pas du scientifique. Dès lors, les figures du sorcier héritent de cette ambiguïté. Elles permettent d'accepter l'incompréhensible puisqu'elles offrent une alternative à l'absence d'explication, tout en rappelant le lecteur à la nécessité de l'intelligence la plus scientifique possible. Toutes choses étant égales par ailleurs, l'usage le plus pertinent de la magie doit demeurer parcimonieux. Dans notre *corpus*, les récits de sorcellerie s'apparentent à des modes d'emploi plus ou moins bien rédigés, qui pointent d'une part l'obligation de privilégier le rationnel sur l'imaginaire, et d'autre part la nécessité de respecter des règles précises. C'est ce que nous allons voir en examinant les figures de sorcier pratiquant une sorcellerie définie à présent comme une pratique religieuse sans religion.

LA SORCELLERIE COMME PRATIQUE RELIGIEUSE SANS RELIGION

En son temps, le druide permit l'intégration de "la sagesse indigène dans la construction indigène du savoir"⁵. De même, aujourd'hui, dans les romans pour la jeunesse, le sorcier intègre des éléments de sagesse afin de construire un savoir. Ces éléments sont de deux ordres : culturels, ils enseignent aux lecteurs le socle intertextuel censé être commun à tous les petits Occidentaux (c'est ce que j'appelle la fonction *Reader's digest* de la sorcellerie) ; culturels, ils apprennent aux lecteurs des valeurs à travers des rituels qui réinvestissent, sans Dieu, la religion (c'est ce que j'appelle la fonction *DIY : do it yourself*). Concrètement, la sorcellerie a donc deux facettes : une facette Ikea (elle fournit des éléments en kit à monter) et une facette Castorama (il faut trouver les outils qui permettront de se bricoler une PRP, cette petite religion privée qu'évoquait Polo⁶). La sorcellerie serait donc une manière de religion compatible avec les exigences scientifiques et individualistes censées caractériser la modernité.

Dans cette perspective ambitieuse, au visage du sorcier quotidien se substitue le visage du sorcier praticien. La série "Sweep" de Kate Tiernan ("Magie blanche" en français) raconte l'histoire de Morgan qui, comme son nom l'indique, est une sorcière de longue lignée. Elle s'initie à l'art "magick" et doit apprendre à maîtriser ses pouvoirs, à pratiquer les rituels qui permettent d'ensorceler, à distinguer le Bien du Mal et à connaître l'extase.

I was dancing in the atmosphere, surrounded by stars, seeing motes of energy whizzing past me like microscopic comets. I could see the entire universe ; all at once, every particule, every smile, every fly, every grain of sand was revealed to me and was infinitely beautiful.

[...]

"You made magick", Cal said, gazing at me with those endless dark gold eyes. "You're a blood witch"⁷.

On retrouve ici des éléments religieux transposés de manière panthéiste vers une religion sans religion : le *cosmos* remplace Dieu, et, selon Morgan, on peut continuer à être chrétien tout en pratiquant la sorcellerie. Cependant, celle-ci apparaît comme un champ de liberté par opposition aux religions théistes. Les rituels, en prise directe, quasi scientifique (une formule *ad hoc*, un résultat) avec le réel, remplacent la foi dogmatique qu'exigent les croyances et qui apparaît trop irrationnelle pour tout être humain aspirant à la modernité. De la sorte, les visages de la sorcellerie apparaissent par contraste : à l'opposition entre habitude et étrangeté (I), s'ajoute l'opposition entre contrainte de la religion théiste et liberté du rituel sorcier.

Les romans pour la jeunesse évoquant la sorcellerie sont donc souvent des romans qui dénoncent l'Église catholique. Cette dénonciation peut être faite avec légèreté : dans "The Mediator", Meg Cabot met en scène une sympathique lycéenne chargée de botter l'arrière-train des fantômes tueurs en pratiquant des exorcismes. Or, étudiant dans une institution catholique, elle trouve son plus fervent allié en la personne d'un prêtre, ce qui permet à l'auteur de s'amuser à confronter deux pratiques de type religieux.

Cependant, le plus souvent, la dénonciation anti-catholique s'appuie sur des raccourcis historiques réduisant la religion à l'Inquisition :

À partir de la fin du XII^e siècle, l'Église a mis en place le tribunal de l'Inquisition, afin de combattre la sorcellerie, la magie et tout ce qui n'était pas dans la ligne des bonnes pratiques religieuses. Des juges, appelés "inquisiteurs", furent chargés par le pape de réprimer les crimes contre la religion. Progressivement, la chasse aux sorcières s'amplifia et s'organisa. Des théoriciens de l'église établirent des règles et fournirent des conseils pour repérer le mal et pour le détruire. On encouragea les gens à dénoncer les comportements étranges qu'ils observaient chez leurs voisins⁸.

La sorcellerie permet alors de définir la bonne religion : dans *La Guerre des fées* de Herbie Brennan (Pocket Jeunesse), le monde féérique est divisé entre les adeptes de la Lumière, libres et heureux, et les pratiquants de la magie noire. Ceux-ci sont méchants, obsédés par le lucre, et contraints à offrir des sacrifices toujours plus grands à leur dieu démoniaque. Qu'il soit mis en scène dans un monde mimétique du nôtre ou dans un décor transposant notre réalité, le sorcier praticien de notre *corpus* dessine l'idéal d'une religion sans religion, qui synthétiserait le plus possible de valeurs censées être consensuelles telles que la soumission aux hiérarchies (politique, sociale, économique, éventuellement métaphysique), la gentillesse gnangnan, le respect de la nature ou l'unité de la famille. Ainsi, Anségisèle Von Wiesenberg, qui aspirait à déposséder Alaric, son frère, de ses pouvoirs magiques, et

s'adressait en quatrième "aux filles qui en ont marre de leur petit frère", conclut ses piteuses aventures sur une conclusion familiale à souhait :

Mais quand je pense à Alaric... Pour la première fois, je ressens une véritable bouffée de fierté pour mon frère. Non seulement, il m'a sauvée, mais en plus il lui a fermé son clapet, à cette Luz Ciffer, cette arriviste qui voulait me brûler, na !⁹

Par conséquent, on voit bien que ce visage assigne une double fonction de dénonciation à la sorcellerie, d'une part à l'encontre des failles de la religion institutionnelle (inefficace pour tous les aspects pratiques, et despotique pour tous les aspects mentaux), et d'autre part à l'encontre de la science, dont les limites et excès doivent être compensés par notre souci des valeurs communes. D'où la réorganisation sémantique, à la fois paradoxale et logique : alors que la magie est préférée à la satanique sorcellerie, le sorcier, plus technique, est préféré au magicien, trop enfantin. Ainsi, Harry Potter, magicien gentillet, est injustement taxé de "sorcier". Dès lors, loin d'être un ingrédient fictionnel permettant d'enrichir l'imaginaire et la rêverie des lecteurs, la sorcellerie des romans contemporains pour la jeunesse semble, souvent, réduite à son visage d'enchanteresse désenchantée du monde.

LA SORCELLERIE COMME ENCHANTEMENT DÉSENCHANTÉ

Explication rationnelle, religion sans religion, la sorcellerie aspire aussi à être un enchantement désenchanté du monde – enchantement, car elle offre au monde une cohérence non valable scientifiquement ; désenchanté, car elle a perdu sa magie en se mâtinant de sagesse *new age*, de chamanisme occidentalisé et de salmigondis ésotérique contenu dans les limites de l'intelligible et du moralement convenable. Elle qui fut le visage de l'anormalité inquiétante, la voici devenue une profession comme une autre, où l'importance du don a reculé au profit du savoir-faire : il faut sept tomes et huit films pour que Harry Potter apprenne à la maîtriser. Dans les romans contemporains pour la jeunesse, l'imagination, entendue comme la recombinaison d'éléments réels ou irréels selon des liens non limités aux lois scientifiques, a reculé pour laisser place à la pédagogie.

C'est très significatif d'une grosse partie de la production pour la jeunesse, qui vise d'abord à "apprendre des choses" à ses lecteurs afin de séduire les prescripteurs. Cette fonctionnalité n'est pas sans conséquence sur le contenu des fictions : les visages que montre la sorcellerie dans notre *corpus* ont perdu leur puissance vénéneuse afin d'aider les héros à combattre le Mal. Celle qui suscita tant de rituels macabres et qui permit aux âmes noires d'exécuter leurs plus noirs desseins, s'est reconvertie au service d'un Bien qu'elle contribue

désormais à faire gagner à tous les coups. Il faut bien vivre, mais quelle triste évolution ! Dorénavant, le visage de la sorcière moderne doit remplir un cahier des charges énoncé par antithèse *infra*, et dont la gentillesse gngangan fut récompensée par un prix de libraires pour la jeunesse.

Quels dons nous attribuent-ils, à grand-mère et à moi ? Si elle possédait le moindre pouvoir, ne s'en serait-elle pas servie pour ouvrir les verrous de leur donjon puant et s'envoler dans les airs vers un endroit sûr ? N'appellerait-elle pas son maître, Satan, afin qu'il les foudroie et les réduise en poussière ? Et si moi, j'avais un quelconque pouvoir, je les détruirais tous, ici et maintenant. Je les transformerais en une masse de crapauds fornicateurs. Je les changerais en tritons aveugles et lépreux et les ferais s'entredévorer. Je couvrirais leurs corps de plaies pestilentielles suppurantes. Je les maudirais de génération et génération, à travers les âges, pour que leurs enfants et les enfants de leurs enfants portent des simples d'esprits pareils à des troupeaux d'oies. Je leur gâterais la tête, je figerais, corromprais l'intérieur de leurs crânes jusqu'à ce que leurs cerveaux s'écoulent par le nez en mucus sanguinolent...¹⁰

La figure de la prétérition (qui consiste à dire ce qu'on ne fait pas) oppose la rectitude de la sorcière à l'injustice des religieux. Dans notre *corpus*, le salut de la sorcellerie passe donc par une normalisation des pratiques et par l'aspiration à une bonne conduite. On oppose ainsi les "apprentis sorciers" (*topos* désignant, hors Harry Potter, les savants fous qui franchissent l'éthiquement correct) et les vrais sorciers qui, eux, ont une éthique très correcte. Dès lors, l'enchantement magique est désenchanté par l'obligation de rester dans les limites de l'acceptable.

La thématique n'est pas seule en cause : la narration aussi investit cette moralisation. Sortceliers, ensorceleurs, épouvanteurs, magiciens et sorciers sont tous des personnages dont le destin dépend de la forme de sorcellerie pratiquée : aux bons, la victoire, aux méchants, tôt ou tard, la défaite. Aussi, n'y a-t-il plus de frontière nette entre science et sorcellerie. Les deux se complètent (I). Les deux exigent connaissances et pratiques (II), et les deux sont guidés par les mêmes obligations de résultats et d'éthique (III). Dès lors, rien d'étonnant à ce que les romans pour garçons – genre très particulier des romans pour la jeunesse, dont des exemples peuvent être trouvés, entre autres, chez E.L. Young (Hachette Jeunesse), Joe Craig (Gallimard Jeunesse), Andy McNab et Robert Rigby (J'ai lu, "Baam !") – mettent en scène, eux aussi, une sorcellerie d'expertise, dont la magie est traduite dans une terminologie singeant l'idiotele scientifique, à grands renforts de génétique et d'informatique improvisées. De la sorte, la sorcellerie tente de se dégager d'une *fantasy* trop fantaisiste pour gagner en respectabilité. Elle devient une astuce visant à peindre aux couleurs de la fiction des manuels à former de bons petits jeunes, respectueux des adultes, des enseignants, et de la culture écrite.

Ainsi se boucle la boucle des représentations de la sorcellerie dans les romans pour jeunes lecteurs. Le livre (grimoire lu et roman écrit) devient l' α et l' Ω de la magie. La preuve avec Meggie qui :

voulait apprendre à glaner les mots pour pouvoir faire la lecture à sa mère sans avoir à se soucier de qui pourrait surgir des histoires et la regarder avec des yeux malades de nostalgie. Car ces êtres imaginaires, seuls les mots pouvaient les renvoyer dans leur monde. C'est pourquoi Meggie décida de faire des mots son métier. Où pouvait-on mieux l'apprendre que dans une maison où les fées construisaient leurs nids dans le jardin et où les livres, la nuit, chuchotaient sur les étagères ?¹¹

En conclusion, ce visage de la sorcellerie comme enchantement désenchanté souligne que la pratique de cet art n'est réservée ni aux sorciers quotidiens, ni aux sorciers praticiens. Elle est aussi le fait des sorciers citoyens, dont certains spécimens relèvent aussi des précédentes catégories. Elle obéit, hélas, aux règles de la pédagogie, de la morale et de la rationalité, et elle s'intègre, selon l'expression de Marcel Gaucher, dans "l'économie générale du fait humain structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale"¹².

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les visages de la sorcellerie dans les romans contemporains pour la jeunesse traduisent moins une vision singulière de la sorcellerie qu'une moralisation du roman pour la jeunesse. Certes, la sorcellerie prend plusieurs formes. Certes, elle a des finalités variées, et donc nécessite des pratiques différentes. Toutefois, pour les romanciers, elle est souvent une façon de présenter à leurs jeunes lecteurs une sage dichotomie entre le Bien et le Mal, l'autorisé et l'interdit, le répréhensible et le vivement conseillé.

Selon Nelson Goodman, faire le monde consiste à séparer et à réunir, et souvent les deux ensemble¹³. Or, il est certain que, en normalisant les pratiques de sorcellerie, les romans pour la jeunesse visent à la fois la séparation des pratiques scientifiques et des pratiques de sorcellerie, et leur réunion (les pratiques de sorcellerie doivent répondre aux mêmes exigences techniques et éthiques que les autres). L'immense succès de Joanne K. Rowling témoigne de l'attrait que suscite cette représentation consensuelle de l'inexplicable, de l'inaccessible et de l'irréel, au moins autant que de l'impact culturel des modèles d'*entertainment* anglo-saxons.

NOTES

- 1 - Henri Broch, *Gourous, sorciers et savants*, Odile Jacob [2006], "Poches", 2007, p. 13.
- 2 - Joanne K. Rowling, *Harry Potter à l'école des sorciers* [1997], trad. Jean-François Ménard, Gallimard Jeunesse, "Folio Junior", 1998, p. 5.
- 3 - *Ibid.*, p. 63.
- 4 - Sarah Mlynowski, *Sortilèges et sacs à main*, trad. Marianne Bertrand, Albin Michel, "Wiz", 2005, p. 40.
- 5 - Jean-Louis Brunaux, *Les Druides. Des philosophes chez les barbares*, Le Seuil, 2006, p. 18.
- 6 - Polo, *Bienvenue dans l'univers*, Atmosphérique, 1997.
- 7 - Cate Tiernan, *Book of Shadows*, Puffin, "Sweep", New-York, 2001, pp. 185-187. Traduit en français chez Pocket Jeunesse par Bertrand Ferrier.
- 8 - Roland Godel, *La Sorcière de Porquerac*, Le Seuil jeunesse, coll. "Chapitre".
- 9 - Mélanie Lafrenière, *Mon Plan de Destruction des Pouvoirs de mon Petit Frère*, Plon Jeunesse, 2008, p. 200.
- 10 - Celia Rees, *Journal d'une sorcière* [2000], trad. Marc Albert [2002], Seuil, 2007, pp.16-17.
- 11 - Cornelia Funke, *Cœur d'encre*, Hachette jeunesse, 2006, p. 758.
- 12 - Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard [1985], "Folio Essais", 2005, p. 197.
- 13 - Nelson Goodman, *Manières de faire des mondes* [1978], trad. Marie-Dominique Popelard [1992], Gallimard, "Folio Essais", 2006, p. 23.

Caroline Courbières

De la transgression à la reconversion ou les métamorphoses de la sorcière

S'il s'agit bien de parler de la sorcière, c'est à partir de la sorcellerie comme domaine de référence dans laquelle s'inscrit la femme représentée, ou la femme en tant que représentation. Dans le prolongement d'une recherche sur l'élaboration des figures féminines, notamment dans les discours médiatiques, nous avons cherché à questionner l'image de la sorcière mise en scène comme figure spécifique. Plus précisément, nous avons examiné la trajectoire du personnage de la sorcière dans la production éditoriale proposée à un jeune public (féminin). Les récits, choisis sur une période récente, ont comme points communs de mettre en scène une (ou des) sorcière(s), de s'adresser majoritairement à des cibles féminines d'âges différents, et de relever, sinon de genres, du moins de supports distincts (album, premier roman, documentaire, manga, série télévisée) ; seuls quelques-uns, emblématiques du corpus constitué, seront repris ici.

La problématique de départ est de comprendre le processus d'élaboration de cette figure dans les productions actuelles destinées à la jeunesse : entre l'image archétypale redoutable (ou redoutée) et le modèle contemporain de l'apprentie sorcière (plus inoffensif), la Sorcière s'y métamorphose à partir de traits identitaires récurrents. L'analyse de cette métamorphose permet de rendre saillantes plusieurs caractéristiques. Tout d'abord, la confrontation des trois modèles de prédilection proposés aux filles (la sorcière, la fée et la princesse) témoigne d'une éventuelle (con)fusion des figures qui s'articule à partir de la question de l'apparence. L'apparence, attribut récurrent du personnage de la sorcière, constitue par ailleurs un double pivot narratif pouvant soit renvoyer à la figure masculine, soit articuler la relation mère/fille. Souvent inscrite dans cette relation, la figure émergente de l'apprentie-sorcière, souligne la reconversion de la Sorcière opérée à travers les notions de savoir et d'apprentissage. Enfin, notre parcours interprétatif réalisé reviendra sur les marques de transgression *versus* le phénomène de domestication qui caractérisent la Sorcière dans les productions pour la jeunesse.

119

SORCIÈRES, FÉES, PRINCESSES : LA (CON)FUSION DES FIGURES

Nous débuterons par une longue citation tirée de l'ouvrage *La sorcière* de Jules Michelet, qui sera la référence centrale tout au long de notre discours :

“Nature les a fait sorcières”. – C’est le génie propre à la Femme et son tempérament. Elle naît Fée. Par le retour régulier de l’exaltation, elle est Sibylle. Par l’amour, elle est Magicienne. Par sa finesse, sa malice (souvent fantasque et bienfaitante), elle est Sorcière, et fait le sort, du moins endort, trompe les maux.

Tout peuple primitif a même début ; nous le voyons par les Voyages. L’homme chasse et combat. La femme s’ingénie, imagine ; elle enfante des songes et des dieux. Elle est voyante à certains jours ; elle a l’aile infinie du désir et du rêve. Pour mieux compter les temps, elle observe le ciel. Mais la terre n’a pas moins son cœur. Les yeux baissés sur les fleurs amoureuses, jeune et fleur elle-même, elle fait avec elles connaissance personnelle. Femme, elle leur demande de guérir ceux qu’elle aime.

Simple et touchant commencement des religions et des sciences ! Plus tard, tout se divisera ; on verra commencer l’homme spécial, jongleur, astrologue ou prophète, nécromancien, prêtre, médecin. Mais au début, la Femme est tout” (*La sorcière*, Jules Michelet, 1966).

120

Déchirant cette unicité de l’image féminine, la légende ou la tradition a imposé deux catégories distinctes : d’un côté les fées, “êtres imaginaires de forme féminine”, d’après *le Petit Robert*, et d’un autre côté les sorcières, “personnes en liaison avec les forces occultes”. La sorcière se pare de noir maléfique ; la fée apparaît irisée et irréelle, toute auréolée du bien dont elle dote les princesses à la naissance. Cette dichotomie couramment faite (comme par exemple dans la série des *Contes et légendes* aux éditions Nathan et dans *Mes petites encyclopédies Larousse*) s’explique alors au travers de l’apparence : dans *L’imagerie du fantastique* (chez Fleurus), les méchantes sorcières sont “laidés”, les gentilles sorcières “moins laidés”, et les fées “souvent belles”. Loin de l’image “mince et svelte” qu’en donne Michelet, la sorcière voit sa méchanceté exprimée et dénoncée à travers sa laideur. C’est ainsi, selon un processus similaire, que la fée qui s’écarte du bien se trouve immédiatement affublée des oripeaux de la sorcière : “Il arrive parfois qu’une fée devienne méchante. Elle ressemble alors à une sorcière et lance des sorts”. À la différence, la (bonne) fée est si belle qu’il faut “quelques astuces pour reconnaître une fée ou une princesse sans se tromper”.

Carabosse, la treizième fée de *La Belle au bois dormant* jette un sort à la princesse ; Mélusine, femme-sirène, – et fée aux éditions Larousse – nie son identité de sorcière dans les *Contes et légendes des sorcières* aux éditions Nathan ; Viviane “enchante” l’enchanteur dans les *Contes et légendes des fées et princesses*, et l’ensorcelle” dans les *Contes et légendes des sorcières*. Ou, comme l’écrit Michelet, les fées “sont bonnes, elles sont mauvaises et pleines de fantaisies” (Michelet, 1966). La division opérée ou non entre fée et sorcière révèle une (con)fusion féconde en réflexions autour de la définition identitaire de ces figures.

Pour approfondir, nous avons cherché à projeter ces images complexes sur un carré sémiotique : ce modèle analytique permet, à partir de deux termes contraires relevant d'une même catégorie sémantique, d'obtenir quatre unités sémantiques (Greimas, 1970). Si l'on considère ainsi la catégorie du [pouvoir à jeter des sorts], la sorcière, qui a le pouvoir de jeter des mauvais sorts, entretient une relation de contrariété avec la fée, qui dispense le bien. Mais la (méchante) sorcière entretient aussi une relation de contradiction avec la (gentille) sorcière qui, à l'image de la Befana, peut se définir par ses bonnes actions. De manière symétrique, la (gentille) fée autorise l'existence d'une (méchante) fée qui, comme la fée Carabosse, se caractérise par ses maléfices. L'articulation sémiotique de ces différentes figures montre la relation de complémentarité qu'entretiennent la sorcière et la fée dans leur pouvoir de jeter des sorts aussi bien maléfiques que bénéfiques. Si sorcière et fée peuvent fusionner ou s'opposer, c'est que la signification profonde de ces deux figures se fonde sur leur pouvoir commun [de jeter des sorts], défini sur l'axe binaire du bien et du mal :

SORTS MALÉFIQUES	SORTS BÉNÉFIQUES
(méchante) sorcière	(gentille) fée
(méchante) fée ex. fée Carabosse	(gentille) sorcière ex. la Befana

121

La position de la sorcière sur l'un des pôles de cet axe – à l'exclusion de l'autre – illustre la caractérisation morale des personnages de contes de fées (Bettelheim, 1976). Par ailleurs, ce principe manichéen oriente une saisie traditionnelle de la sorcière du côté du Mal *versus* la fée du côté du Bien. Dans la production actuelle destinée à la jeunesse, deux options sont proposées : soit les récits mixent les attributs de la fée, la sorcière ou, dans une moindre mesure, ceux de la princesse – et ces trois figures peuvent alors être appréhendées comme trois facettes recomposées à partir de l'image féminine – ; soit, au contraire, se trouve revendiquée la légitimité respective de chacune de ces figures. Quelle que soit l'option choisie, les récits construisent finalement des modèles identitaires à partir d'un repère central : la question de l'apparence (thème auquel se trouve assimilée la catégorie axiologique). L'aspect de la sorcière constitue le premier point d'ancrage du figement de sa représentation : c'est l'un de ses attributs au sens où Vladimir Propp entendait :

“l'ensemble des qualités externes des personnages : leur âge, sexe, situation, leur apparence extérieure avec leurs particularités, etc.” (Propp, 1970)

La représentation de la sorcière, qu'elle soit bonne ou méchante, puise ainsi dans un ensemble limité d'accessoires vestimentaires et

accompagne généralement son personnage d'un chat (qui joue souvent un rôle dans le récit) : l'entrée en scène de la sorcière se résume la plupart du temps dans sa description stéréotypée où vêtements noirs, godillots, chapeau pointu et chevelure sauvage suffisent à sceller son identité.

Si le rapport aux apparences se décline dans la production pour la jeunesse selon les deux représentations antonymiques de la sorcière, on observe cependant la persistance de la /laideur/ comme sème distinctif : "Elle était laide, elle ne sentait pas bon, elle avait du poil au menton. Cornebidouille était son nom". Autre exemple emblématique, la sorcière Ratatouille¹ "se trouva moche" quand elle "se compara à la photo du magazine" [...] "Je vais me transformer [...] Grâce à mes recettes magiques, je deviendrai plus belle que cette fille de papier". Mais la métamorphose échouera, et "le rêve de beauté" s'évanouira.

Corps érotisé chez Michelet, la Sorcière réussit à fusionner les deux métamorphoses distinguées par Michel Serres : la métamorphose du conte de fée qui fascine les enfants, et la seconde métamorphose du vieillissement (Serres, 1999). Cette métamorphose du corps est une transformation :

122

"elle-même magique, contradictoire : il s'agit d'un vieillissement, et pourtant la Sorcière est toujours une femme jeune" (Barthes, 1964).

L'attribut corporel, sorte de repère distinctif d'une figure traditionnelle de la sorcière, constitue également dans les récits pour la jeunesse un double pivot narratif : soit il renvoie à la figure masculine, soit il participe de la relation mère/fille.

L'ATTRIBUT CORPOREL

La figure masculine est généralement motivée par le désir d'enfant. Nous prendrons deux exemples qui illustrent ce que nous appelons le recours au masculin : le récit de *Ma mère est une sorcière* partage le même nœud déclencheur que celui de *Cardamome* – le désir d'être mère : "Dans une forêt étrange habitait une sorcière qui pouvait changer l'eau en pierre. Les pierres en fleurs. Les fleurs en dangereux serpents. Les dangereux serpents en bûches de bois. Et les bûches de bois en chats persans ou chats de gouttière. Yap, c'était son nom, partageait sa vie avec un chat appelé Bûche de bois. Yap et Bûche de bois vivaient heureux dans une curieuse maison dressée au cœur de la grande forêt d'eucalyptus. Seul un nuage gris venait régulièrement gâcher ce fragile bonheur. Ce nuage gris avait un nom : enfant. Yap voulait être mère ! Yap voulait un petit ! Yap voulait un enfant !". Or, pour avoir un enfant, malgré tous ses pouvoirs, la sorcière reste impuissante : "Yap aurait donné ce

qu'elle avait de plus cher au monde pour avoir un enfant. Son âme au diable, la formule pour changer le plomb en or ou sa fameuse recette du gâteau au chocolat. Mais [...] ses multiples tentatives pour transformer quoi que ce soit en petite fille ou en petit garçon, avaient toutes lamentablement échoué”.

De la même manière, quand Cardamone rentra chez elle au petit matin, elle observa ses chats qui crachaient, ses crapauds qui bavaient, son vieux hibou qui ronflait... Pour la première fois, elle trouva l'ambiance un peu sinistre. Alors, la jeune sorcière prit une grande décision : “La maison serait tellement plus gaie si j'y mettais un bébé !” Ici encore, les pouvoirs de la sorcière restent inutiles : “Cardamone connaissait la poudre qui rend minuscule, la potion pour ramollir les dragons, la formule des pluies de grenouille... Mais dans aucun de ses vieux grimoires, ni dans son manuel de sorcellerie moderne, on n'expliquait comment faire les bébés”. Ne trouvant d'autre solution, elle enlève alors un bébé dans un jardin public.

Yap de son côté entrevoit pourtant la solution : “Il restait bien l'amour... Mais comme Yap était sorcière, aucun homme du pays n'avait jamais voulu d'elle et tous avaient fui devant ses avances”. À la différence, un homme ose fréquenter Cardamone : son voisin, le fermier, la trouve “jolie, mais un peu étrange” ; et l'amour finit par lui faire accepter son identité de sorcière : “le fermier avait beaucoup réfléchi. Sorcière ou pas, jour et nuit, Cardamone occupait toutes ses pensées”.

123

Pas d'amour pour Yap qui se résout à adopter un enfant et dont le parcours est semé d'embûches : face aux refus de la directrice de l'orphelinat – (“Chère Madame, vous êtes sorcière ! Cela crève les yeux ! Et les sorcières sont de bien méchantes personnes”) –, elle devra transformer son apparence et “[passer] de sorcière à future maman”. Puis elle transformera son chat “en bon mari” afin de pouvoir présenter l'image parentale attendue. Elle finira par pouvoir adopter Theodora, petite fille aveugle de huit ans qui recouvrera la vue en rentrant avec sa mère. C'est donc finalement grâce à ses pouvoirs de métamorphose que la sorcière atteint son but.

Recours artificiel à la figure du père – (dont l'importance du rôle se trouve déniée parce qu'exprimée à travers le discours du personnage négatif de la directrice) –, désir d'enfant comblé et assumé seule dans *Ma mère est une sorcière*, il trouve une autre solution dans l'union de la sorcière et du fermier pour *Cardamone* ; cet *happy end* donnera naissance au fils de Cardamone dans un album suivant². Dans l'histoire de Cardamone, la réussite de l'entreprise dépend, non pas des pouvoirs magiques de la sorcière, mais, en l'occurrence, de sa puissance de séduction ; l'attribut corporel permet ici de dépasser l'appréhension liée à l'identité de sorcière, à l'inverse de l'histoire de Yap pour laquelle ce

même attribut stigmatise le mal qu'elle est censée incarner. On passe, entre ces deux récits, de l'impossibilité de l'amour – (en raison de la crainte éprouvée à l'égard d'une sorcière) – à sa réalisation (malgré la personnalité même d'une sorcière).

L'attribut corporel renvoyant à la figure masculine fait que la sorcière oscille entre deux catégories d'après la typologie de l'identité féminine de Nathalie Heinich : les tierces (autonomes matériellement mais asexuées, célibataires, chastes, souvent vierges) et les quarts ou "femmes non liées" (Heinich, 1996)³. Or si la sorcière ne parvient pas à devenir une "femme non liée" (sexuellement active et matériellement autonome), ce ne serait pas à cause de son éventuelle laideur, mais bien en raison de son incontestable pouvoir ; pour Michelet :

"Elle n'est pas, comme on dit, l'horreur de tous. Beaucoup la béniront. Plus d'un l'a trouvée belle, plus d'un vendrait sa part du paradis pour oser approcher... Mais autour, il est un abîme, on l'admire trop, et on en a tant peur ! [...]". (Michelet, 1966)

L'attribut corporel se retrouve, à la fois de manière centrale, mais traité différemment, dans les histoires mettant en scène la relation mère/fille. Corps identitaire, et non plus érotisé, celui de la petite sorcière cristallise la métamorphose liée au processus d'identification :

"les relations mères/filles sont particulières en ce sens qu'elles ne tournent pas autour du problème de la sexualité mais bien autour du problème d'identité". (Eliacheff Caroline, Heinich Nathalie, 2002).

Les récits qui mettent en scène la relation entre une petite sorcière (ou une fée) et sa mère se centrent sur le phénomène d'identification, et excluent par ailleurs toute présence masculine. Par exemple, dans *Une sorcière pas comme les autres*, le récit débute par la naissance de Catastrophe : "Un soir, alors que les chauves-souris planaient sous le ciel gris, la sorcière Patacloche mit au monde une fille. C'est toujours comme ça chez les sorcières, il ne naît jamais de garçons". Or la petite Catastrophe, de par son aspect a-normal, provoque chez sa mère une série de déceptions : "la petite était ronde et rose et si souriante que sa mère, choquée par sa laideur, en eut un malaise", "Patacloche était désespérée. Son bébé ne ressemblait en rien à une petite sorcière", "Le jour arriva où Catastrophe commença à gazouiller dans son berceau. Sa mère fut à nouveau horriblement déçue", "Bien sûr, sa fille était rusée, mais, hélas ! Elle n'avait pas du tout l'air d'une petite sorcière". Catastrophe, "bébé trop laid" parce que trop beau, n'aura de cesse de s'enlaidir pour correspondre à l'image attendue d'une sorcière et réussira sa métamorphose en grande partie grâce à sa mère.

Si ce sont bien les processus d'identification puis de différenciation par rapport à sa mère qui garantissent à la fille son identité, on peut lire cette histoire comme une illustration de la première phase. Ce récit, comme d'autres, se construit en entremêlant le cheminement de la petite sorcière et le parcours de sa mère, convoquant au passage le fameux stade du miroir défini par Henri Wallon et repris par Lacan (qui insiste sur le rôle du regard parental). Sans trop verser dans l'analyse psychologique, on peut ainsi relier la question de l'apparence au phénomène de l'identification, et poser ce processus central au cœur des récits qui mettent en scène la relation mère/fille. L'attribut corporel de la sorcière permet donc de spécifier sa figure comme un modèle à la fois sexualisé et/ou identitaire. Or, à côté de la femme libre et "déliée" et de la "jeune femme en devenir", une autre figure de la sorcière émerge des productions pour la jeunesse : c'est celle de l'apprentie-sorcière.

LA FIGURE DE L'APPRENTIE SORCIÈRE OU LA RECONVERSION À TRAVERS L'APPRENTISSAGE

Cette petite fille, souvent "miss catastrophe", ne se définit pas à partir de son aspect (de son corps) mais à partir de la notion d'apprentissage. Nous prendrons seulement trois exemples qui participent de la construction de cette figure d'apprentie-sorcière.

125

Nous commencerons avec *Magical Doremi*, une série d'animé japonais diffusé en France entre 2004 et 2008. Cette production génère un nombre considérable de sites, notamment de blogs de jeunes téléspectatrices, sur Internet. Son titre original, *Ojamajo Doremi*, est un jeu de mots (entre *Majo*, sorcière, et *Ojama* signifiant *problème, embêtement*), ce qui donne à peu près Doremi, la sorcière problématique – on peut à titre de curiosité faire un rapprochement entre le terme "Majo", sorcière en japonais, et le terme d'argot américain "mojo" qui désigne à l'origine pour les noirs du Mississippi les charmes et amulettes –. L'histoire est celle d'une petite fille de huit ans, passionnée par la sorcellerie, qui se plaint d'être la petite fille la plus malheureuse du monde ; elle entre un jour dans un magasin de magie et surprend une sorcière qui, selon la règle du monde des sorcières, se voit transformée en grenouille puisque découverte par quelqu'un du monde des humains. Cette sorcière fait de Doremi son apprentie, dans l'espoir qu'en devenant à son tour sorcière, la malédiction soit dissipée ; l'apprentie-sorcière, pas très douée, sera aidée au fur et à mesure par ses amies.

Ces apprenties-sorcières, qui vont à l'école comme tous les enfants, ont aussi des examens à passer (de niveau 1 à 9) pour devenir de vraies sorcières. Dans ce dessin animé, où s'articulent le monde réel et le monde des sorcières, les apprenties-sorcières se trouvent sous la haute autorité de la reine des sorcières. Cette reine, qui, dans le monde des

sorcières, se déplace comme une fée dans un carrosse tiré par des licornes, est également l'infirmière de l'école dans le monde des humains – (on retrouve ici l'idée de la sorcellerie comme la première médecine).

Autre exemple de petite sorcière, forcément maladroite : *Balayette à l'école des princesses*. Ce personnage relève par ailleurs de la (con)fusion des figures évoquées précédemment (ici sorcière/princesse) et réactive la question de l'apparence : "Comme toutes les petites sorcières, Balayette a un chapeau pointu, un balai volant, un chat maléfique et une baguette magique. Mais Balayette ne veut pas être une sorcière. Elle rêve de devenir une vraie princesse. Elle veut une robe qui brille avec une longue traîne et une couronne dorée... Et pour cela, il n'y a qu'un seul moyen : entrer à la célèbre école des princesses".

Balayette veut donc échapper à son sort et y parviendra – en partie – puisqu'elle sera la première sorcière-princesse. Epaulée par sa grand-mère (qui transformera son apparence de petite sorcière), et grâce à sa formation de sorcière (qui consiste à s'entraîner à voler et à réviser ses formules magiques), Balayette ira à l'école des princesses et acquerra un nouveau statut grâce à ses pouvoirs.

Dans une autre histoire, *Les trois petites sorcières*, Zara, Ziggy et Zoé, vont à l'école : "bien sûr, à l'école de Perlin l'Enchanteur. Elles apprennent à lire, à écrire, à compter. Et elles ont aussi des leçons de magie".

126

Les histoires d'apprenties-sorcières font ainsi apparaître l'école comme un lieu et un motif incontournables : à l'image de leurs aînées, les apprenties-sorcières actuelles se trouvent systématiquement contextualisées dans un processus d'apprentissage continu. Mais si la sorcière détient un savoir, et donc un pouvoir, celui-ci ne dépend plus d'une tradition orale grâce à laquelle elle apprenait :

"les choses que lui disait sa mère, sa grand-mère, choses antiques, qui, pendant des siècles, ont passé de femme en femme". (Michelet, 1966).

À l'héritage familial, combattu par l'École fondée par l'Église, et à laquelle la femme n'avait pas accès, la production pour la jeunesse a substitué l'école des sorcières tout en imposant la figure de l'apprentie sorcière. Celle-ci s'apparente ainsi à une sorcière en devenir, engagée dans l'acquisition de savoir(s), tandis que la sorcière traditionnelle reste *a priori* détentrice d'un savoir séculaire ; le savoir en tant que pouvoir, réalisé à travers de la figure archétypale, se trouve virtualisé à travers le modèle de l'apprentie sorcière. Cette recontextualisation de la sorcière à travers l'apprentissage annonce le phénomène de domestication de sa figure historique. Dans la lecture que Michel Serres fait de Michelet, la sorcière représente la science :

“le savoir est décrit, vécu, assumé, comme transgression (107) : le transgresseur est savant, le savant transgresse : à passer la limite, il retourne l’espace culturel comme un doigt de gant, mais c’est toujours le même espace, qui demeure mythique. D’où une série d’inversions, sur quoi la Sorcière est bâtie [...] La science n’est autre que la contre-science [...] L’unique médecin du peuple, pendant mille ans, ce fut elle, bella donna et consolante, par belladone et solanées. Simple et touchant commencement des sciences (Intro). Pouvez-vous nommer une science qui n’ait été révolte ?” (Serres, 1968).

Alors, si un processus de reconversion de la figure se voit opérer à travers la figure de l’apprentie-sorcière, peut-on dire maintenant qu’il continue de participer d’une certaine transgression ?

DE LA TRANSGRESSION...

Pour questionner le rôle de transgression tenu par la sorcière, nous avons sollicité un autre attribut proppien : celui de l’habitat. Cet attribut redouble d’ailleurs dans bon nombre de récits celui de l’entrée en scène du personnage : “Cardamone la sorcière vivait au fond d’une forêt lointaine. Farouche et solitaire, elle n’avait peur de rien et besoin de personne. Les nuits sans lune, cheveux aux vents, elle enfourchait son balai de paille pour s’en aller survoler les villes”. Transgression donc par “le recours aux forêts”, à la fois lieu interne et externe, à la fois fermeture et ouverture. On peut voir une actualisation du *Waldgänger* mythique d’Ernst Jünger dans la figure de la sorcière : rebelle toujours paradoxalement “logée”, Roland Barthes souligne ainsi :

127

“l’enfermement de la Sorcière dans le lieu ouvert par excellence : la Nature”. (Barthes, 1964).

À noter qu’à son tour, Barthes voit un prolongement du rôle de la sorcière dans la figure de l’intellectuel : si la sorcière est solitaire, elle n’est pas socialement seule. La forêt comme refuge et la solitude assumée restent donc des traits récurrents dans l’évocation de la sorcière, traits déjà développés par Michelet :

“Elle est seule. Point de voisine. La mauvaise et malsaine vie des noires petites villes fermées, l’espionnage mutuel, le commérage misérable, dangereux, n’a pas commencé ! Point de vieille qui vienne le soir, quand l’étroite rue devient sombre, tenter la jeune, lui dire qu’on se meurt d’amour pour elle. Celle-ci n’a d’ami que ses songes, ne cause qu’avec ses bêtes ou l’arbre de la forêt”. (Michelet, 1966)

La récupération de cet attribut dans les productions pour la jeunesse accompagne également les histoires qui s'articulent autour de la relation identitaire mère/fille. Si l'on reprend *Une sorcière pas comme les autres*, le livre s'achève en effet par le départ de la petite sorcière et la peine de sa mère, le dénouement de ce récit renvoyant peut-être à ce que Todorov appelle "le paradoxe de l'amour parental" :

"l'amour 'réussi' du parent a comme effet douloureux d'éloigner de lui son enfant". (Todorov, 1995)

Le recours aux forêts signifie aussi alors la réalisation du processus de contre-identification : c'est celui-ci que nous montre l'histoire de *La fée sorcière* où l'héroïne, comme sa mère, est une fée : Marine aurait préféré être une sorcière. Les sorcières, elles, avaient le droit de se salir, de crier, de patiner et de naviguer à bord d'un bateau. Un beau jour, Marine dit : "Je veux être une sorcière". Sa maman sursauta d'horreur. "Sorcière ?" s'écria-t-elle. "Tu ne te sens pas bien, Marine ? Tu devrais avoir honte !"

Le récit raconte donc comment la fée, quittant sa mère, rejoint le bois des sorcières, apprend à voler, construit une cabane et un bateau. Puis elle revient vers sa mère qui la renvoie à son tour suite à son refus de se laver. La mère part finalement à sa recherche et, découvrant que "La vie de sorcière est tout de même bien amusante", autorise sa fille à devenir sorcière : "Parfois, Marine est une fée. Elle enfle une robe de fête, agite sa baguette et dort dans le château aux tours dorées. Parfois, elle est une sorcière. Elle habite alors dans le bois et vole sur son balai. Ces jours-là, sa maman vient la rejoindre pour dormir dans la cabane. La maman adore sa fille et la fille adore sa maman. Marine n'est ni vraiment fée ni tout à fait sorcière. C'est une fée sorcière. Une fée sorcière très heureuse". Cette histoire, dans laquelle sont convoqués le thème de la liberté, de la différence et du respect, nous narre le parcours d'une petite fille qui gagne son autonomie et nous donne à lire une certaine image de l'amour maternel. Le phénomène de transgression, qui renvoie également ici à l'attribut corporel, se trouve bien lié à celui de l'habitat.

Mais si les sorcières actuelles continuent de se démarquer de la norme, elles sont devenues beaucoup moins sulfureuses, à l'image de l'apprentie-sorcière – (par contre, la reine des sorcières, personnage fréquent, conserve mystère, pouvoir et dangerosité). Plus largement, la figure de l'apprentie-sorcière participe d'un phénomène de domestication qui édulcore son contenu subversif.

... À LA DOMESTICATION

Ce phénomène de domestication à partir de la figure de la sorcière apparaît à la fois dans l'élaboration discursive des récits et dans

l'élaboration de productions éditoriales en série. À la différence de la série télévisée des années soixante, *Ma Sorcière bien-aimée*, qui jouait explicitement sur le décalage entre deux images de la femme (la sorcière *versus* la femme au foyer), les productions pour la jeunesse vont jusqu'à élaborer des modèles re-convertis, où la sorcière n'est finalement rien de plus qu'une princesse. C'est par exemple le cas de Septima, héroïne du livre anniversaire des filles de sept ans aux éditions Fleurus : "Il était une fois une jeune sorcière qui s'appelait Septima, parce qu'elle était la septième fille de la fée Carabosse et du roi des sorciers. Septima n'était pas une méchante sorcière. Elle était surtout célèbre pour sa fantaisie. Par exemple, elle avait décidé de troquer son balai de transport contre un aspirateur. Elle trouvait cela plus moderne et plus chic [...]" Version moderne mais faussement dépoussiérée de l'histoire de sorcière puisque l'histoire finit à la manière d'un conte de fée : "Septima, conquise, accepta de donner sa main au beau sorcier. Ils se marièrent le sept du septième mois de l'année des sorcières. Ils eurent sept enfants... et vécurent heureux beaucoup plus que sept ans".

La figure masculine revêt ici les traits du prince charmant, et celle de la sorcière se trouve "re-convertie" en image de princesse. Dans cette histoire – peu catholique – de sorcière, la fille devient donc femme à travers le mariage, et procréée... à l'inverse de la sorcière qui :

"Seule [...] conçut et enfanta". (Michelet)

Plus encore, la sorcière est devenue aujourd'hui un prétexte éditorial⁴. Le magazine *Les p'tites sorcières* (Fleurus Presse), qui s'adresse aux petites filles entre huit et douze ans, succède au titre *Les p'tites Princesses* ciblant les cinq-huit ans ; tous deux adaptent à leur cible un principe de rubricage et de contenu que les filles retrouveront plus grandes dans les magazines féminins. Produit dérivé Walt Disney, *Witch mag*, destiné "exclusivement aux filles" de sept à quatorze ans propose un schéma éditorial similaire autour des personnages du dessin animé *W.i.t.c.h.*⁵. Redoublant ce principe de segmentation de la presse jeunesse pour les filles, les éditeurs n'hésitent pas à récupérer la figure de la sorcière : entre le guide des apprenties princesses et celui des apprenties starlettes, les petites filles ont désormais ainsi à leur disposition *Le guide des apprenties sorcières* aux éditions Milan. Dans ce dernier, un maître en sorcellerie et cinq candidates sont mis en scène ; parmi elles, "Sidonie apprentie jolie sorcière" et "Angélique apprentie princesse reconvertie". La quatrième de couverture promet de tout savoir de "la mode des sorcières" et c'est d'ailleurs sur cet élément que se termine le guide, puisque la métamorphose des apprenties en sorcières se résume en "un super look !" On retombe donc sur l'apparence, comme si désormais, de la même manière que le processus de la mode vestimentaire recycle des

éléments référentiels et les transforme en clichés (Courbières, 2007), l'image de la sorcière se trouvait vidée de sa propre substance pour se fondre dans une vision stéréotypée et captive de l'image féminine, loin, bien loin de l'image de la fiancée du diable...

En conclusion, on peut dire que le modèle de la sorcière offre un support de prédilection pour aborder l'identité féminine. Entre contexte mythique :

“le mythe est une parole choisie par l'histoire : il ne saurait surgir de la ‘nature’ des choses” (Barthes, 1964).

et recontextualisation contemporaine (l'air du temps), la figure de la sorcière s'inscrit dans un imaginaire collectif dense où réalité historique et construction fictionnelle se mêlent.

“D'où date la Sorcière [s'interroge Jules Michelet] Des temps de désespoir”.

Héroïne complexe qui cristallise tout à la fois la révolte du peuple, ses craintes et ses espoirs, son substrat historique semble souvent gommé dans la production jeunesse. À titre de contre-exemple, on citera la récente *Généalogie d'une Sorcière*, coffret contenant un album illustré et un véritable grimoire qui, de Lilith à Lisbeth, propose les portraits de treize sorcières entre fiction et historiographie. Si l'imagerie traditionnelle continue d'habiller la sorcière, cette figure apparaît désormais comme un modèle féminin requalifié. L'exploitation de l'image archétypale se prolonge ou se dissout dans l'émergence de nouveaux stéréotypes qui réfléchissent une image féminine plurielle. Sa métamorphose reconstruite dans le parcours interprétatif réalisé reste intrinsèquement liée à la question de l'apparence, et les récits, comme autant de miroirs magiques, élaborent ses multiples facettes entre transgression et domestication. L'inscription constante de la figure de la Sorcière, que ce soit dans la culture de masse ou dans la contre-culture participe de cette reconversion sans cesse négociée à partir de ses traits dominants les plus récurrents. Parfois banalisé ou “dévitalisé”, le modèle de la sorcière, par le rapport à la norme qu'il signifie, peut encore constituer une alternative à d'autres modèles plus consensuels car moins sulfureux. Entre l'éclat de son image noire – dont on rappellera la permanence dans le féminisme radical – et son assimilation stéréotypée tout de rose vêtu, on ose imaginer que la figure de la sorcière, en assumant son propre domaine référentiel et en refusant d'être absorbée par d'autres modèles, aidera les petites et les grandes filles à construire leur identité de femmes libres, et ce, par et au-delà des apparences.

NOTES

- 1 - Boujon Claude. *Ah ! Les bonnes soupes*. Paris : L'école des loisirs, 1994.
- 2 - *Le fils de Cardamone*.
- 3 - "Les premières" (c'est-à-dire les filles qui deviennent femmes, à travers l'acquisition d'un statut social par le mariage) et "les secondes" (femmes illégitimes) constituent les deux autres catégories féminines distinguées.
- 4 - On notera, en outre, l'intitulé du réseau des "librairies sorcières", spécialisées pour la jeunesse.
- 5 - Dessin animé diffusé depuis 2003 sur France 3.

SOURCES

- Adams Georgie, Bolam Emily. *Les trois petites sorcières*. Paris : Albin Michel Jeunesse, 2001.
- Beaumont Émilie, et al. *L'imagerie du fantastique*. Paris : Fleurus, 1999.
- , *L'imagerie des sorcières et des fées*. Paris : Fleurus, 1999.
- Bertrand Pierre, Bonniol Magali. *Cornebidouille*. Paris : L'École des loisirs, 2003.
- Boujon Claude. *Ah ! Les bonnes soupes*. Paris : L'École des loisirs, 1994.
- Colas Irène, Francq Françoise. *Guide des apprenties sorcières*. Toulouse : Milan Jeunesse, 2004.
- Delalande Benoît, Usdin Élène. *Sorcières et Cie*. Paris : Larousse, 2006 (*Mes petites encyclopédies Larousse*).
- Frattini Stéphane, Pillot Frédéric. *Cardamone la sorcière*. Toulouse : Milan Jeunesse, 2003.
- . *Le fils de Cardamone*. Toulouse : Milan Jeunesse, 2005.
- Grossetête Charlotte, Roane Alexandre. *Septima et les bottes de sept lieues. Le monde génial de mes 7 ans*. Paris : Fleurus, 2006.
- Gudule, Reznikov Patricia. *Contes et légendes des Fées et des Princesses*. Paris : Éditions Nathan, 2001.
- Hion Monique, Bozellec Anne. *Une sorcière pas comme les autres*. Paris : Rageot Éditeur, 2000.
- Lacombe Benjamin, Perez Sébastien. *Généalogie d'une Sorcière*. Édition collector. Paris : Seuil Jeunesse, 2008.
- Lamarche Léo, Marilleau Alban. *Contes et légendes des Sorcières*. Paris : Éditions Nathan, 2007.
- Minne Brigitte, Cneut Carll. *La fée sorcière*. Paris : L'École des loisirs/ Pastel 2000.
- Naumann-Villemin Christine, Jost Dorothée. *Balayette à l'école des princesses*. Toulouse : Milan Jeunesse, 2006.
- Rascal, Desmet Neil. *Ma mère est une sorcière*. Paris : L'École des loisirs, 2007.
- Usdin Élène, De Guibert Françoise. *Princesses et fées*. Paris : Larousse, 2006 (*Mes petites encyclopédies Larousse*).

BIBLIOGRAPHIE

Barthes Roland, 1964. *Essais critiques*. Paris : Éditions du Seuil. La Sorcière, pp.112-124.

Bettelheim Bruno, 1976. *Psychanalyse des contes de fées*. Paris : Robert Laffont.

Courbières Caroline, 2007. Le principe du stéréotypage médiatique de l'image féminine de mode : de *La Belle au bois dormant* à *La possibilité d'une île*, in Boyer Henri, dir. *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, tome 1, Média(tisation)s, actes du colloque international de Montpellier (21, 22 et 23 juin 2006, Université Montpellier III). Paris : L'Harmattan, pp. 99-108.

Eliacheff Caroline, Heinich Nathalie, 2002. *Mères-filles : une relation à trois*. Paris : Albin Michel.

Greimas Algirdas Julien, 1970. *Du sens : essais sémiotiques*. Paris : Éditions du Seuil.

Heinich Nathalie, 1996. *États de femme : l'identité féminine dans la fiction occidentale*. Paris : Gallimard.

Jünger Ernst, 1981. *Traité du rebelle ou le recours aux forêts*. Paris : Éditions du Seuil.

Lacan Jacques, 1970. *Écrits I*. Paris : Éditions du Seuil.

Michelet Jules, 1966. *La sorcière*. Paris : Garnier-Flammarion.

Propp Vladimir, 1970. *Morphologie du conte de fées*. Paris : Éditions du Seuil.

Serres Michel, 1968. *La communication : hermès 1*. Paris : Éditions de Minuit.

—, 1999. *Variations sur le corps*. Paris : Le Pommier - Fayard.

Todorov Tzvetan, 1995. *La vie commune : essai d'anthropologie générale*. Paris : Éditions du Seuil.

Eric Moukodoumou Midepani

La sorcellerie comme valeur et savoir dans le roman africain

INTRODUCTION

Pour mettre à jour ce qu'il est convenu de désigner par sorcellerie, du moins sa représentation fictionnelle, nous avons choisi comme corpus deux romans : *Elonga*¹ d'Angèle Rawiri et *Mémoires de porc-épic*² d'Alain Mabanckou. Si le second romancier est une figure emblématique de la littérature africaine, car maintes fois consacré³, Angèle Rawiri est considérée dans la littérature gabonaise comme un parangon en ce sens qu'elle est la première à thématiser sur les sujets dits tabous notamment la sorcellerie comme système de croyances des Gabonais, tout comme elle a le mérite de traiter de l'homosexualité des femmes africaines⁴.

Dans la production romanesque subsaharienne légions sont les textes qui exhument ce fond de croyance pour en faire l'objet principal des trames narratives⁵. Deux tendances se dessinent dans le traitement de ce sujet : soit l'écrivain dénonce la dangerosité de cette connaissance, à l'instar de ce que fait Angèle Rawiri à partir du roman constitutif de notre corpus, soit il la représente comme une vision du monde collective propre à une communauté donnée. Il s'agit pour nous, ainsi, de procéder à une lecture des valeurs et des savoirs dans les romans auxquels se résume notre corpus.

Cette étude part de l'hypothèse selon laquelle la crise des valeurs spirituelles dans la société africaine post-coloniale⁶, désormais réifiée, est responsable de l'engendrement des récits romanesques dont les sujets gravitent autour de ce système de croyance⁷. En effet la production romanesque d'Afrique noire se caractérise souvent par l'exposition des univers fictionnels instables aux plans sociopolitique, économique et culturel. La dérégulation confinant parfois à un catastrophisme dont la structure narrative apocalyptique⁸ rend raison.

La sorcellerie est un thème de réflexion pluridisciplinaire : sociologique et anthropologique⁹, politique¹⁰. Quel traitement lui accorde donc le discours littéraire ?

C'est à un questionnement complexe que nous exhorte ce corpus textuel : la fiction romanesque est-elle capable de connaissance ? À quel type de connaissance ces récits fictionnels nous font-ils accéder ? D'autre part, ces deux romans s'inscrivant dans une esthétique réaliste, comment s'opère donc la réappropriation de ce réel ? Ce réel se dit-il au singulier

ou se décline-t-il au pluriel ? Peut-on y lire une « esthétique du voile » ? L'étude des valeurs et des savoirs nous incite également à une réflexion autour de l'éthique de la responsabilité des personnages ainsi qu'à la description du visage humain qui le sous-tend

Enfin, la lecture de ces romans se fera à la lumière des postulats de la sociocritique dont l'objet essentiel est la démonstration de l'inscription de la société dans le récit. Cette méthode, qui est une poétique de la socialité¹¹, accorde le primat à l'analyse de l'organisation formelle pour en dégager la teneur sociale¹², pour rendre compte des modalités de l'incorporation de l'histoire¹³, pour lire aux niveaux syntaxique, narratif, et sémantique les idéologies¹⁴. Le choix de cette méthode est commandé par le fait qu'elle est un effort de déconstruction de ce qui, à priori, constitue une donnée : la présence des valeurs souvent ambivalentes¹⁵ et celle des savoirs dans le récit romanesque¹⁶. Le poéticien Roland Barthes affirme, à cet effet, que dans un roman il y a un savoir historique, géographique, social, technique, botanique, anthropologique¹⁷. Et ces savoirs, précise-t-ils, sont dans une réflexivité infinie, en d'autres termes, les savoirs inscrits dans un récit réfléchissent sur les savoirs. La sociocritique, qui s'est appropriée la sémiotique¹⁸ et la narratologie¹⁹ dans son mode opératoire, montre que le savoir est l'objet désiré des personnages²⁰ dans des récits de quête. C'est dans cette optique qu'Algirdas Julien Greimas parle d'une certaine compétence recherchée par des personnages en vue de la réalisation de leurs désirs. Laquelle compétence ne peut s'obtenir sans l'acquisition d'un certain savoir. D'ailleurs, toute analyse de discours d'obédience sociologique, comme le démontrent Jacques Leenhardt²¹ et Pierre Jozsa, a pour préoccupation fondamentale l'étude des valeurs d'une société fictive ou réelle.

À partir de l'étude des idéologies, la sociocritique étudie également les valeurs²² en tant qu'objet désirable ou estimable²³ propre à un individu ou à une catégorie sociale. A.-J. Greimas²⁴ fait référence à une volition qui introduit l'axe du désir dans la relation du sujet à l'objet et cet objet interprété sémantiquement constitue un ensemble des valeurs.

L'analyse de notre corpus se fera donc en trois moments. Le premier sera consacré à la description des « visions du monde »²⁵ des personnages et des valeurs qui la sous-tendent dans un milieu rural comme dans l'univers urbain. Nous préférons nous réapproprier ce concept à celui plus à la mode de sociolecte propre à Pierre Zima²⁶ qui se réfère essentiellement aux langages collectifs des catégories sociales clairement délimitées, mais l'explication du concept ne rend pas compte de la(les) perception(s) du monde en tant que représentation imaginaire, en tant que rapport au sacré de ces groupes sociaux. Pierre Zima insiste, en revanche, sur leurs manifestations linguistiques, syntaxiques et narratives illustrés par des langages collectifs. Les deux concepts sont

donc complémentaires. Or, seul le premier roman de notre corpus met en relief des classes sociales, les actions du second roman se déroulent essentiellement dans un milieu rural qui ne connaît pas de stratification sociale, le concept de vision du monde a une portée plus transversale que celui de sociolecte.

Le second moment sera consacré à l'analyse des systèmes des personnages et de la sorcellerie comme ensemble des savoirs.

Enfin, le troisième moment sera une tentative de mise en exergue des incidences épistémologiques suscitées par la sorcellerie comme thème romanesque. En d'autres termes nous nous interrogerons, entre autres, sur le statut cognitif de la rumeur, sur la corporéité, le causalisme magique comme seul chiffre conditionnant la recevabilité rationnelle de la mort ; sur l'ambiguïté de la représentation imaginaire de la gémellité.

VISIONS DU MONDE ET VALEURS

Le roman d'Angèle Rawiri narre l'histoire tragique d'un métis en quête de valeurs ancestrales africaines dans une société postcoloniale en pleine mutation. Imbu de logique cartésienne, sa compréhension rationnelle de la société africaine achoppe contre une logique « irrationnelle » qui ne se laisse donc saisir aux moyens des catégories d'appréhension de la société occidentale. Aux charmes magiques d'un continent inconnu succèdera dans la vie du personnage principal une série de drames qui transformera sa vie en terreur, car non seulement il perdra les êtres qui lui seront chers – sa femme, puis sa fille unique pour des raisons obscures – mais sa vie sera sans cesse menacée de mort à la suite d'une conjugaison de facteurs étranges.

Quant à *Mémoires de porc-épic* d'Alain Mabanckou, le narrateur y relate le destin tragique d'un illettré qui se fait initié malgré lui à une connaissance ésotérique dont l'ultime but est de prendre l'ascendant sur Autrui en cas d'adversité donc d'infléchir le destin en sa faveur : dans ce jusqu'aboutisme, la destruction absolue de l'adversaire est autorisée.

Contrairement au roman d'Angèle Rawiri au sein duquel la mobilité des personnages se fait entre les espaces urbain et rural, l'espace de narration du texte d'Alain Mabanckou est essentiellement la campagne. Évoluant avant tout dans une société régie par des rapports de force, au sein de laquelle le sens des choses apparentes ne livrent leur intelligibilité qu'en rapport avec la dimension rationnellement imperceptible qui le sous-tend.

Il est possible d'observer une pluralité de représentations du monde dans le roman d'Angèle Rawiri en fonction des catégories des personnages qui s'y meuvent. C'est la raison pour laquelle une étude du système des personnages tel que le propose Philippe Hamon²⁷ nous

permet de rendre compte du primat du niveau sémantique sur le niveau narratif.

L'étude de l'autonomie différentielle²⁸ montre, en effet, que les personnages sont groupés et apparaissent en fonction des affinités précises. D'abord nous avons le couple Igowo (personnage principal) et sa femme Zita ; Igowo et son collègue universitaire, sociologue Pierre-Henry ; le prétendu sorcier Mboumba et son épouse Pemba, les beaux-parents du héros Ayila et Ossany, enfin l'ensemble des thérapeutes traditionnels, le recteur de l'université et les hommes politiques.

Face à une manifestation des phénomènes étranges, l'analyse des discours au moyen de celle des dialogues nous donne accès à leur représentation du monde. La première manifestation étrange est décrite par le narrateur :

Quelqu'un ou quelque chose se trouvait bien de l'autre côté de la porte. Il (...) ouvrit (...) Il fut brusquement aveuglé par une éblouissante lumière. Terrorisé, il se rejeta en arrière et alla se cogner contre le lit. Ses yeux affolés fixaient toujours cette forme phosphorescente qui avançait sur lui²⁹.

Cette étrangeté est interprétée de façon différente par le couple Igowo. Pour l'époux cette apparition trouve son explication dans des éléments naturels : c'est une hallucination, il se refuse à envisager une cabale orchestrée par une volonté humaine aux fins de les déstabiliser ou de leur nuire. Point de vue que ne partage pas du tout Zita qui y voit l'œuvre d'un agent extérieur aux intentions inavouées mais dont la dangerosité peut être soupçonnée. Cependant, bien que soupçonnant l'œuvre de la sorcellerie, elle n'a pas suffisamment d'argument pour en donner une explication rationnelle à son mari, d'où la suspension du jugement dans l'acte interprétatif.

Le monologue joue également un rôle prépondérant dans ce récit. Comme le dit Philippe Hamon, le héros dispose à la fois du monologue et du dialogue³⁰ alors que le personnage secondaire est voué au dialogue. Dans *Elonga*, le monologue permet de rendre compte des réticences du héros envers l'adhésion de système de croyances qu'est la sorcellerie :

Au fond de lui-même, il savait bien que de telles manifestations ne pouvaient trouver d'explication rationnelle. D'un autre côté, accuser les hommes lui semblait un peu trop simpliste³¹.

Quant à l'association des deux universitaires Pierre-Henry et Igowo, l'analyse de leurs discours, par l'entremise des dialogues, permet un dépassement des réticences du héros. En effet le but du sociologue est de donner une interprétation rationnelle de ce phénomène. C'est un véritable cours de sociologie africaine qui permet de faire accroître l'intel-

ligibilité de la sorcellerie. Le fait que ce sociologue soit européen permet de faire reculer les incertitudes du scepticisme du héros. Dans l'un des dialogues entre les deux universitaires³², le sociologue européen révèle au néophyte le manichéisme régissant l'univers de la société africaine dans laquelle ils évoluent. L'univers est double, le monde physique, apparent des néophytes s'oppose à une dimension invisible qui régit le visible des initiés. Les personnages évoluant au sein de l'invisible sont en pleine compétition permanente. La jalousie est le mobile qui surdétermine l'agir de ces personnages. Dans cette lutte pour le contrôle ou la domination d'Autrui, il est possible à l'initié de commander à une « entité », de lui donner une mission afin de persécuter et détruire celui qui suscite son courroux :

Que sais-tu de ce continent ? ce qui se passe en surface ne reflète qu'une faible partie de la réalité (...) Ils ont appris à composer avec le mal (...) je crois fermement aux sorts que l'on jette, aux envoûtements... Cet aveu étonna Igowo³³.

Dans une séquence d'*Elonga*, le narrateur rend compte, à partir des monologues, de l'opposition séparant le héros et son oncle. Tandis que le neveu a une attitude sceptique à l'égard des prétendues activités sorcières de ce dernier, l'oncle quant à lui est assuré de l'ignorance de son neveu et de la supériorité de sa puissance du seul fait qu'il est initié et donc accède à une connaissance à laquelle aucun néophyte ne peut avoir accès :

137

Les deux hommes se regardèrent. Chacun cherchait à deviner les pensées de l'autre. Un homme aussi malmené par la vie, un homme si ordinaire, aurait-il un penchant à faire le mal simplement pour se venger de son sort, se demandait Igowo qui se répondit par la négative (...) Mboumba, lui, s'interrogeait sur le sens du regard scrutateur d'Igowo. Avait-il appris quelque chose sur lui qui l'aurait rendu méfiant ? S'il tel était le cas, il faudrait être sur ses gardes. Qu'adeviendrait la famille sans son aide ? Sa naïveté et son innocence lui étaient d'un prix inestimable. Tout seul, Igowo ne parviendrait jamais à le percer à jour³⁴.

C'est dans ce monologue que le sorcier Mboumba révèle sa véritable identité, ses véritables motivations secrètes. Le monologue qui nous fait accéder à l'être intérieur de Mboumba rend bien compte de la méchanceté viscérale et de la cupidité qui le caractérisent et qu'il prend soin de dissimuler au grand jour. Les mêmes motivations sont apparentes dans le roman d'Alain Mabanckou. Dans *Mémoire de Porc-épic*, la croyance en la sorcellerie est une vision du monde collective. Le jeune Kibandi élimine physiquement tous ses adversaires envoyant son double nuisible pour ses opérations meurtrières. L'animal narrateur précise d'ailleurs :

Pour qu'un humain en mange un autre il faut des raisons concrètes, la jalousie, la colère, l'envie, l'humiliation, le manque de respect...³⁵

La vision du monde des personnages de ce second roman est celle du cannibalisme entre le sorcier et la victime. Le Premier a la possibilité de détruire le principe vital de la victime. Autrement dit la vie en société dans ce récit est régie par des rapports de force, c'est une jungle dans laquelle seuls survivent les plus forts.

D'autre part, la vision du monde des personnages d'Alain Mabanckou est aussi perceptible par l'importance accordée aux signes, interprétés comme des présages. Aussi voit-on comment le personnage principal établit la relation entre la perception d'un troupeau de moutons et la mort imminente de sa mère :

Vers le coup de onze heures du matin, un troupeau de moutons squelettiques venu d'on ne sait où fit le tour de l'atelier de mon maître, s'arrêta devant leur case, recouvrit la cour d'excréments diarrhéiques avant de s'orienter en file indienne vers la rivière après que le plus âgé d'entre eux eut poussé une plainte d'animal égorgé à l'abattoir, Kibandi se rua dans la chambre de sa mère, il la découvrit inanimée...³⁶

138

Les valeurs des personnages sont énoncées à travers les aphorismes et les proverbes du narrateur. Tout le tissu narratif de *Mémoire de porc-épic* est en effet truffé de ces formules sentencieuses dont la finalité est de véhiculer des valeurs de cohésion du groupe social tels ceux qui dans le monde animalesque du porc-épic narrateur réprime l'individualisme au profit du communautarisme. Le fait d'ailleurs que le destinataire du narrateur soit un baobab qui ne peut que se contenter d'écouter, montre à quel point ces valeurs africaines fondées sur le primat accordé au groupe au détriment de l'individualisme n'ont plus aucune audience réelle dans l'Afrique moderne. Les aphorismes et proverbes opposent ainsi deux systèmes de valeurs qui départagent également les personnages du récit. Dans le monde animalesque du narrateur l'individualisme conduit à la mort. De même dans la sphère du personnage principal, la conséquence de la sorcellerie, fondée sur l'individualisme, l'égoïsme et la jalousie, se solde par l'autodestruction.

L'étude des valeurs dans les deux romans rend compte d'une société africaine qui se caractérise par des valeurs ambivalentes. L'insertion du modernisme a concouru à la destructuration de l'Afrique en reléguant au second rang les valeurs éthiques éternitaires (collectivisme, sagesse ancestrale) au profit de l'individualisme et de la précarité des sociétés réifiées.

SAVOIRS ET ONTOLOGIE

Le savoir fondamental, commun à ces deux textes est celui relatif à la corporéité. Dans *Elonga* l'étude de la sorcellerie montre les possibilités infinies de métamorphose en des formes animalesques ou autres. La métamorphose est la condition essentielle d'opération du sorcier. Ce sont les valeurs du masque, de la dissimulation, du secret qui garantissent son opérativité. C'est la raison pour laquelle le narrateur de *Mémoires de porc-épic* insiste dès les premières pages de son récit sur la notion de « double »³⁷. De même lisons-nous que le sorcier, dans *Elonga*, se transforme en félin, en serpent, mais il peut aussi prendre la forme d'un halo lumineux etc. afin de persécuter celui qu'il veut absolument déstabiliser.

De la même façon, nous observons dans le récit d'Alain Mabanckou que l'ingurgitation d'une mixture appropriée permet le dédoublement de la personne ; l'initié voit son double, c'est-à-dire un autre lui-même qui peut nous servir ou nous nuire. Dans les deux cas de figure, le corpus romanesque ruine l'idée d'unité corporelle en faveur de la multiplicité. Derrière l'Un se dissimule le Multiple qui rend raison de la complexité de l'être.

De cette complexité de la structure corporelle découle une réforme du regard sur l'espace et le temps. En effet, les deux romans montrent que la distance n'existe pas pour le sorcier³⁸. Le fait que le sorcier arrive toujours à atteindre sa victime en tout lieu ruine la conception scientifique de l'espace affirmant la possibilité de l'éloignement entre deux points du même espace. Dans l'ordre ontologique, les récits présentent, tout de même des seuils au niveau desquels agit le sorcier, dimensions du réel auxquelles n'accèdent que les initiés. Le réel n'est donc pas réductible au réel perceptible par les cinq sens de l'être humain ordinaire.

En outre le temps a une fonction essentielle dans la compréhension de ces œuvres. Pour que la sorcellerie soit opérante, elle doit se faire essentiellement la nuit. Le temps nocturne est lié à l'idée de secret, de discrétion, que nous avons caractérisée déjà comme les valeurs de ces personnages. La nuit constitue un paradigme essentiel à la compréhension de l'agir des personnages. L'interprétation des événements qui surviennent dans la vie d'un personnage n'a de pertinence que lorsqu'elle est mise en relation avec la nuit. Car dans la mentalité des personnages d'*Elonga* comme de *Mémoires de porc-épic* la mort par exemple n'est pas naturelle, elle est toujours orchestrée par un agent extérieur³⁹.

Par ailleurs, la dualité dit le tout de la structure ontologique de ces univers fictionnels. L'être ou le réel est double, fait de l'invisible et du visible, le premier régissant le second et dépendant étroitement de lui.

Du point de vue épistémologique, les romans interrogent le statut cognitif de la rumeur. L'analyse des discours des personnages dans

Elonga montre bien à travers les réticences du héros que la croyance en la sorcellerie n'est pas évidente pour un être rationnel car il y a une inadéquation fondamentale entre les méthodes rationnelles de compréhension de cette connaissance et l'essence ou l'être même de cette connaissance qui ne livre véritablement ces secrets qu'à l'initié. Dans un ordre d'idées analogues, en l'absence d'outils cognitifs scientifiques et vulgarisés sur l'opérativité de la sorcellerie, les personnages adhèrent à la superstition, s'accommodent de la rumeur, de l'opinion sans avoir la possibilité rationnelle de vérifier les faits. La sorcellerie est instituée en croyance à laquelle n'adhèrent que les personnages qui ont la mentalité de la communauté ou qui l'ont adoptée.

CONCLUSION

L'étude de ces deux romans africains nous a permis d'examiner la réappropriation de la sorcellerie sur le mode de la fiction narrative. Le premier moment de notre dissertation nous a permis de ressortir la consubstantialité de la vision du monde et des valeurs qui la sous-tendent des personnages et les incidences de la réification sur la société africaine. La compétition en vue d'accéder aux biens matériels dicte des comportements déviationnistes aux détenteurs d'un savoir traditionnel qui confinent à l'anthropophage.

140

Le second moment consacré à l'étude des savoirs nous a plutôt conduits à une réflexion sur la complexité de la structure de l'être comme la corporéité, l'espace ou le temps, mais aussi à l'ambiguïté du statut cognitif de la rumeur.

Au terme de cette réflexion, le thème de la sorcellerie nous installe dans une méditation sur la diversité culturelle, cette part de l'Autre qui parfois ne peut se laisser saisir qu'à partir de ses propres codes culturels.

NOTES

1 - Rawiri (A), *Elonga*, Paris, Editions Silex, 1986.

2 - Mabanckou (A), *Mémoires de porc-épic*, Paris, Seuil, 2006.

3 - Alain Mabanckou a été consacré avec *Verre cassé* (Paris, Seuil, 2005) : il a obtenu le prix Ouest-France/Etonnants Voyageurs, le prix des cinq continents de la Francophonie et le prix RFO du livre.

4 - Ntygwetondo Rawiri (A), *Fureurs et cris de femme*, Paris, L'Harmattan, 2000.

5 - Citons entre autres :

— Bhèly Quenum (O.), *L'initié*, Paris, Présence Africaine, 2001

— Ngandu Nkashama (P.), *Pacte de sang*, Paris, L'Harmattan, 1980

— Divassa Nyama (J.), *Le bruit de l'héritage*, Libreville, les Editions Nzé, 2001

— Ntsame (S), *La malédiction*, Paris, L'Harmattan, 2006.

6 - L'on pourrait s'accommoder des deux derniers romans d'Ahmadou kourouma tels que *Allah n'est pas obligé* (Paris, Seuil, 2000), du roman de Boubacar Boris

Diop dans *Murambi, le livre des ossements* (Paris, Stock, 1999) pour illustrer le caractère apocalyptique du roman subsaharien.

7 - On pourra lire avec profit : Rosny (E.de), *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1996.

— Geschière (P.), *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

— Tonda (J.), *Le souverain moderne*, Paris, Karthala, 2005

8 - Bayart (J.-F.), *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006.

9 - Selon Roland Barthes dans *Le bruissement de la langue, essais critiques 1V* : « Lorsque le poéticien se place devant le texte il ne se demande pas ».

10 - Duchet ©, *sociocritique*, Paris, Nathan, 1979.

11 - Cros (E.), *La Sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003.

12 - Zima (C.), *Manuel de sociocritique*, Paris, l'Harmattan, 2000.

13 - Zima (C.), *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le postmodernisme*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 22.

14 - Barthes (R.), *Leçons*, Paris, Seuil, 1978, pp. 17-22.

15 - *Ibid.*, p. 17.

16 - Henri Mitterrand affirme, de façon catégorique, que la sociocritique n'a pas d'autre fin que de se réduire à des études de sémiotique littéraire, in : *Le discours du roman*, Paris, Puf 1980.

17 - C'est au moyen de l'étude de l'intertextualité que la narratologie entend rendre compte des savoirs dans un roman tel que le démontre Philippe Hamon in *Du descriptif*, Paris, Hachette, 1993, p. 48.

18 - Henri Mitterrand démontre dans « Le savoir et l'imaginaire » l'insertion des savoirs dans le roman. In *Le discours du roman, op.cit.*, pp. 123-139.

19 - Leenhardt (J.), Jozsa (P.), *Lire la lecture. Essai de sociologie de la lecture*, Paris, L'Harmattan ; 1999, pp. 40-46.

20 - Dans les études de sociologie de la littérature, Lucien Goldmann est, à notre connaissance, le premier à s'être intéressé à la valeur de l'œuvre littéraire : l'œuvre n'aura de valeurs que dans la mesure où elle est à même de rendre, avec cohérence, de « la vision du monde » d'un groupe social donné. In, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964, p. 348.

21 - Vincent Jouve problématise la notion de valeur dans son essai : *Poétique des valeurs*, Paris, Puf. 2001.

22 - Greimas (A.-J.), *idem*. Voir aussi *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983.

23 - Lucien Goldmann entend par « vision du monde : cet ensemble d'aspiration, de sentiments et d'idées qui réunit les membres d'un groupe (le plus souvent, d'une classe sociale) et les oppose aux autres groupes ». In, *Le dieu caché*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p. 26.

24 - Zima (P.), *Manuel de sociocritique*, p. 117.

25 - Hamon (P.) « Pour un statut sémiologique du personnage » in *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, pp.115-167.

26 - L'autonomie différentielle' désigne, selon Philippe Hamon, les modes d'apparition des personnages dans un récit, *op. cit.*, p.155.

27 - Rawiri (A.), *op. cit.*, p. 87.

28 - Hamon (P.), *Ibid.*, p. 155.

- 29 - Rawiri (A.), *Ibid.*, p. 90.
30 - Rawiri (A.), *Ibid.*, pp. 93-94.
31 - *Ibid.*
32 - *Ibid.*, pp. 114-115.
33 - Mabanckou (A.), *op. cit.*, p. 138.
34 - *Ibid.*, p. 126.
35 - Mabanckou (A.), *Ibid.*, p.11, p. 27.
36 - Eric de Rosny le démontre dans les *Yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1996.
De même Xavier Garnier dans *La magie dans le roman africain*, Paris, P.u.f. 1999
37 - De ce point de vue le discours romanesque s'accorde avec celui de l'anthropologie comme l'illustre Dominique Zahan dans *Religion et Spiritualité et pensées africaines*, Paris, Editions Payot, 1980.
38 - La même structure ontologique est visible dans les romans de Tchicaya U. Tam'Si, notamment dans *Ces fruits si doux de l'arbre à pain*, Paris, Editions Seghers 1987. Cette représentation de l'être s'origine certainement dans la philosophie de la communauté linguistique dite Bantou sur laquelle diserte Théophile Obenga dans *Les peuples Bantu : Migrations, expansion et identité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1986.
39 - Les explications sociologiques que donne le personnage de Pierre-Henry sur la sorcellerie, dans *Elonga*, ne sont qu'éphémères ; elles ne touchent pas la compréhension exhaustive de cette connaissance.

142

BIBLIOGRAPHIE

Corpus

- Rawiri(A.), *Elonga*, Paris, Silex, 1986.
Mabanckou (A.), *Mémoires de porc-épic*, Paris, Seuil, 2006.

Œuvres de Sociocritique, de sociologie de la littérature et théorie critique du discours

- Cros (E.), *La sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
Duchet (C.), *Sociocritique*, Paris, Nathan, 1979.
Goldmann (L.), *Le dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959.
—, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964
Leenhardt (J.) et Jozsa (P.) : *Lire la lecture .Essai de sociologie de la lecture*, Paris, L'Harmattan, 1999.
Mitterrand (H), *Le discours du roman*, Paris, Puf., 1980.
Zima (P.) *Manuel de sociocritique*, Paris, L'Harmattan, 2000.
—, *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le postmodernisme*, Paris, L'Harmattan, 2003

Œuvre de critique littéraire sur le roman africain

- Garnier (X), *La magie dans le roman africain*, Paris, Puf., 1999.

Essais de Philosophie et sciences humaines

Bayart (J.-F.), *L'Etat en Afrique : La viande des autres*, Paris, Fayard, 2006.

Geschière (P.), *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

Obenga (T.), *Les peuples bantu : Migrations, expansion et identité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1986.

Tempels (P.), *La philosophie Bantu*, Paris, Plon, 1949.

Zahan (D.), *Religion, Spiritualité et pensées africaines*, Paris, Payot, 1980.

Marie-Claire Durand Guiziou

Jean-Marie Flores

Le pouvoir de la sorcellerie dans *Les Spiritistes de Telde* de l'écrivain canarien Luis León Barreto

C'est en traduisant le roman espagnol *Las espiritistas de Telde*, en français *Les Spiritistes de Telde*, que nous avons été amenés à nous intéresser au monde de la sorcellerie et à contribuer à son étude dans la littérature.

Situons d'abord le roman dans son contexte insulaire, un terrain fertile et inculte à la fois, propice aux rituels inspirés par un certain occultisme ou spiritisme solidement ancré dans un passé et où convergent des influences de plusieurs horizons. Ensuite, l'analyse des personnages nous permettra de vérifier l'origine et la mise en scène des pratiques occultes qui se conjuguent dans un microcosme suffoquant, toujours en rapport avec le thème de l'impur, du feu et de l'eau.

LE ROMAN DANS SON CONTEXTE

145

Les Spiritistes de Telde (1981) roman de l'écrivain-journaliste canarien Luis León Barreto, nous entraîne d'emblée dans le labyrinthe des personnages qui vont constituer la dynastie des Van der Walle. À partir d'un crime rituel commis le 28 avril 1930, un fait réel que la fiction va emprunter pour le recréer, le narrateur nous fait remonter le fil de l'histoire de cette famille flamande du début au XVI^e jusqu'au XX^e siècle. Le patriarche, Peter Van der Walle, un usurier juif originaire de la ville de Bruges, (nous sommes dans les Flandres espagnoles de Charles 1^{er} d'Espagne et Charles V d'Allemagne, notre Charles Quint) est accusé de détournements de fonds : il doit fuir immédiatement les Pays Bas. Son premier souci sera de changer de nom. Laisant la dépouille patronymique de Van der Walle, il emprunte une identité plus discrète, Vanderst, un nom qui reste malgré tout assez proche de celui de la dynastie des banquiers. Fort de ses trente ans, notre Pieter parvient à se dissimuler entre les ballots de marchandises dans la cale d'un cargo en partance pour l'Espagne, et débarque à Séville. Là encore, son nom va subir un subtil maquillage qui répond aux consonances de la langue espagnole : Pedro Vandale. Notre protagoniste a vite fait de trouver épouse, María Vargas, dans les bas quartiers de Séville et entreprend un dernier voyage maritime qui le mènera à la Grande Canarie et tout particulièrement à Telde, une enclave fertile entre les montagnes et la mer. C'est là que s'inscrit le destin de la saga des Van der Walle ; c'est là aussi qu'il va

prendre fin à la suite du crime abominable perpétré par des forces occultes au sein d'une famille en pleine décadence physique, financière et morale, dans un espace insulaire propice, car creuset d'influences multiples où la sorcellerie joue un rôle majeur.

Mélange de l'Histoire et de la chronique historique

Parallèlement, l'auteur introduit deux personnages qui nous ramènent à l'époque actuelle : Enrique López, un journaliste madrilène, venu enquêter sur le crime commis dans la ville de Telde en 1930, et Raquel, la jeune Canarienne rencontrée *in situ*, compagne des quelques instants partagés durant le séjour du chroniqueur dans l'île de la Grande Canarie. Celle à qui Enrique dira sur un ton de plaisanterie « tu es une sorcière » est un personnage pivot qui permet de faire le lien entre le passé et le présent autour des pratiques occultes et des rituels magiques connus dans l'archipel depuis les temps immémoriaux.

L'histoire du passé de la famille et du crime perpétré contre la jeune Ariadna Van der Walle se mélange à la légende. Dans sa recherche de la vérité, le journaliste se perd dans le labyrinthe des chemins, ruelles, venelles de la vieille ville, dans les croisements, les virages, les dénivellations. Dérouté aussi par la diversité des témoignages recueillis, chacun lui offrant sa propre version. Même Raquel, Canarienne de souche, censée apporter un éclairage aux recherches de son ami, se complaira à rappeler les croyances ancestrales, mêlant dans un même discours traditions et superstitions. Impénétrable, ensorcelante, elle disparaîtra – tel un mirage – aussi mystérieusement qu'elle était apparue.

Telde, aujourd'hui ville moderne de 10 000 habitants, fut jadis la ville des *Faycanes*¹ – les grands prêtres-devins – avant l'arrivée des Espagnols sur l'île (au XV^e s.). L'Histoire rapporte qu'elle fut aussi, par bulle papale, le premier centre épiscopal de la région.

De sorte que la culture de la magie, de l'ésotérisme est relayée par le passé des îles, mélange évident du sacré et du profane, tout particulièrement dans cette ville de Tamarán (nom indigène de la Grande Canarie), où le spiritisme était connu de tous. Fanatisme, marginalité et ignorance amenderont le terrain qui va féconder la semence de superstitions, dans un espace à la fois ouvert sur l'océan et replié sur lui-même par des pratiques serviles et aliénantes.

Les premiers indices : la voie implacable de la sorcellerie

Dans le roman qui conjugue la chronique des faits réels rapportés et les éléments purement fictionnels, deux toponymes balisent le début et la fin du parcours du patriarche Pieter Van der Walle : ce sont deux villes-sorcières. La ville de départ, Bruges qui, en espagnol, associe fatalement le

toponyme de Bruges/Brujas à son homonyme, le nom commun (au pluriel) « brujas » dont la signification est précisément « sorcières », et Telde, où s'établit la dynastie Van der Walle, une ville canarienne historiquement considérée comme la ville des sorcières². (Un lieu-dit de la commune s'appelle encore de nos jours « Llano de las brujas »³).

En contrepoint, Telde sera aussi comparée à Jérusalem. Le descriptif qui mettra l'accent sur la présence de très nombreux palmiers, des collines, de la croix sur la colline, contribuera à rapprocher la ville des sorcières, (mais aussi première place épiscopale de l'île), de la ville sainte. Le nom de Jérusalem est d'ailleurs explicitement nommé.

Cette dichotomie rapprochant sur le plan toponymique les deux noms propres Telde/Jérusalem, et que l'on retrouve dans les anthroponymes – Juan Camacho/Juana Candela ; Juan Camacho /Josefa Calderín – sous les initiales JC (peut-être une allusion à Jésus-Christ), prélude à l'isotopie textuelle fondée sur des couples associant des contraires, toujours en rapport avec la sorcellerie et ses pratiques magiques qui se mêlent aux rites chrétiens : lumières/ténèbres, noir/blanc, jour/nuit, bien/mal, bon/mauvais, vierge/impur, fertile/stérile (ces derniers, des qualificatifs accolés à la terre de la propriété de *La Vega*, dans un avant et un après le crime, mais aussi aux femmes de la dynastie Van der Walle).

La dégénérescence

147

L'ancien usurier juif, Pieter Van der Walle, avait su fonder un empire agricole et commercial, *La Vega*, à partir de l'exploitation de la canne à sucre, grâce à la clémence du climat et à la fertilité de cette île volcanique de la Grande Canarie. Nous sommes ici dans « l'espace heureux » (selon la définition de Bachelard) en correspondance avec le nom d'« Îles Fortunées » ou « Jardin des Hespérides » que recevaient les Canaries depuis l'Antiquité.

Mais, au cours des siècles, la dynastie des Van der Walle passe de la prospérité à la régression. L'espace est maudit. Des générations de Van der Walle, Vanderst, Vandale et autres, ont souillé leur sang par des mariages endogamiques, le vice, la débauche chez les hommes, l'ignorance et la fragilité mentale des femmes... de sorte que les derniers Van der Walle (nous sommes au XX^e siècle) finiront par s'accrocher au pouvoir de la magie et de l'illumination dans l'espoir d'une délivrance. Pratiques occultes, exorcisme, obscurantisme, sortilèges, maléfices, conjurations, incantations, prières, rituels mélangeant le profane et le sacré, croyances païennes, chrétiennes et préhispaniques avec des accents afro-cubains rapportés de l'île caribéenne par l'un des personnages, Juan Camacho, « le Cubain », vont se multiplier.

Le mal – sous ses différentes formes – a pris place indéfectiblement dans le sang des derniers Van der Walle. Encouragées par la mère, Josefa Calderín, qui voit son fils Jacinto dépérir, les sœurs Francisca, Cristina, María del Pino redoubleront d'efforts dans leurs pratiques quotidiennes de jeûne et de prières sous la direction d'un Juan Camacho qui saura tirer parti de la situation en imposant ses propres rituels dans le microcosme d'une famille en pleine dégénérescence. Seule Ariadna, cette Ariane au nom prémonitoire, tentera d'opposer une certaine résistance à ces rituels qui la troublent profondément et l'égarer. En vain.

La propriété de *La Vega*, jadis si florissante, ouverte à tous les échanges commerciaux, va devenir un lieu clos, de plus en plus étouffant, un espace d'obscurité, de soumission, d'aliénation, « espace malheureux » d'où il est impossible d'échapper. Le mythe du labyrinthe se profile déjà.

Les sœurs Van der Walle entrent alors dans un asservissement qui les conduit à participer à une chasse au démon pour sauver le frère cadet, car Jacinto se meurt de phtisie ; mais le père est lui aussi cloué au lit par la maladie et la mère s'aliène dans les superstitions. *La Vega* est dès lors vouée à l'auto-destruction : les sœurs Van der Walle sont incapables de réagir. Leur mal n'est plus du ressort de la médecine. Le docteur est banni de la propriété. Dociles, elles interprètent le mal qu'elles assimilent à un état d'impureté, selon l'explication de Francisca, la sœur aînée, et se soumettent à la prêtrise de celle-ci (ignorant qu'elle porte précisément en elle la souillure des Van der Walle : un inceste avec le frère Jacinto)⁴. Bientôt, sa liturgie sera relayée par celle du Cubain qui orchestrera les rituels au gré de sa déraison, une insanité qu'il a ramenée de son séjour maléfique à Cuba.

148

La faute, le mal, l'impur : « Le malin »

Le motif de l'impur parcourt tout le roman du début à la fin : la tâche, le péché y sont obsessionnellement récurrents. Tous les personnages du premier plan sont dès lors définis en fonction de leur degré de pureté ou d'impureté.

Entité indéfinissable, toujours évoquée comme l'esprit du mal, l'impur ne prend forme qu'à travers les métaphores qui le représentent tantôt comme « la bête »⁵, tantôt comme un « chien »⁶... (la superstition voire les hallucinations régnant, les rats qui s'introduisent dans la chambre la nuit, sont poursuivis et chassés comme s'ils étaient la personnification de Satan).

Tout est impur, en particulier ce qui provient de l'extérieur, de sorte que même les aliments seront peu à peu exclus et les jeûnes de plus en plus imposés. Tout doit être lavé pour sauver l'âme. Le péché et la faute sont apparus dès la présentation du premier personnage, Pieter

Van der Walle, un escroc qui a dû fuir Bruges pour l'Espagne où il fera fortune dans l'exploitation de la canne à sucre. Il porte en lui la tâche de sa malhonnêteté, sorte de péché originel qui retombera sur tous ses successeurs. Une lignée trouble où les bâtards ne se comptent plus.

Quant à l'inceste, même s'il est à peine suggéré, il sous-tend ce motif de l'impur. Jacinto, qui est considéré par les membres de sa famille comme « le plus pur entre tous les purs », aurait commis la faute avec sa sœur Francisca, « un inceste monstre », selon les propos du journaliste Enrique. Le père Cayo Aurelio serait lui aussi responsable de pratiques incestueuses. Ne déplorait-il pas de voir ses filles partir en mariage avec des hommes qui allaient les déflorer ? C'est Doña Josefa, sa femme qui nous l'apprend, et de renchérir :

Et que dire de mon mari ? C'est un sale bougre, un vrai dégueulasse... il prétend jouir de toutes une à une, et dès que je le verrai, je lui couperai le membre...

Si le désir de Juan Camacho pour Ariadna ne peut être considéré comme incestueux puisque ce personnage n'appartient pas en lignée directe à la dynastie des Van der Walle, (il serait tout simplement un bâtard de plus), ce désir s'affiche néanmoins à travers un regard destructeur. Ne pouvant prétendre mélanger son sang avec celui d'une héritière au nom (jadis) respecté, son désir le trahira :

À cet instant, il baisa le front de chacun, et si pour Ariadna il éprouva une sensation particulière, il tenta de le dissimuler.

149

Un désir renforcé par l'auréole de pureté qui enveloppe cet être à la fois candide et pur, innocente et vierge et que le narrateur exprimera dans une prose poétique, reposant sur un choix de métaphores florales orchestrées selon une gradation savante et où les synesthésies favorisent les correspondances entre l'arôme floral (lys, orchidée, etc.), la grâce des tiges, la fragilité des pétales et des bourgeons naissants, et la fraîcheur virginale de la belle et innocente Ariadna.

On comprend dès lors que c'est par le regard dévorant que Juan Camacho fait déjà sienne la jeune vestale qui participe malgré elle aux rites qu'il parvient à imposer.

Ariadna ne porte-telle pas, encodé dans son prénom, le signe de l'impur ? C'est du moins ce qu'affirmera sa sœur Francisca, préparant déjà par ses mots le dénouement final, le sacrifice : « Tu es différente de nous, tu as un nom impur, et tu es toi-même impure ». Or, l'état d'impureté doit être puni par l'enfermement. Le châtement infligé à Ariadna par sa sœur Francisca qui lui reproche son manque de ferveur lors des rites, sera celui de la réclusion dans un espace obscur : elle devra être enfermée dans la cave, la citerne ou les grottes là où le grand-père trouvait des objets tranchants. Signalons au passage, la prolepse qui nous anticipe le dénouement : le

médecin légiste vérifiera que le corps d'Ariadna a été littéralement lacéré, déchiré, par des alènes et autres objets tranchants, soulignant par là même le rituel qui a précédé à sa mort et prolongé son agonie.

LES PERSONNAGES ET LA SORCELLERIE

La terre volcanique de *La Vega*, fertile, sous un climat subtropical idéal a cessé de donner ses fruits. La sécheresse – les plantations de sucre sont avides d'eau – la mauvaise gestion des chefs de famille, les maladies, l'accumulation des revers, de l'adversité et les calamités, concourent, à travers les siècles à abâtardir les membres de la famille Van der Walle. Leurs médecins ne sont plus capables de les guérir. Leur foi (chrétienne) en Dieu s'est ébranlée. Rien ne parvient à les ressaisir. La descente en enfer commencera dès lors qu'ils s'accrochent aux pratiques occultes mélangeant le sacré et le profane en cherchant à écarter les forces du mal qui les emprisonnent et les aliènent tour à tour, par le recours aux rites qui devraient pouvoir chasser le malin qui les possède et qui s'acharne sur la personne du frère cadet.

150 Dès le début du roman, au chapitre 1, l'avocat général fait allusion au comportement ténébreux des accusées, c'est-à-dire au prince des ténèbres, au malin, au diable, qui a guidé les pas des accusées Doña Josefa Calderín et Francisca Van der Walle – la mère et la fille – à commettre un véritable crime, tout en déplorant l'absence de José Camacho au banc des accusés.

Au chapitre 2, nous apprenons qu'au XVII^e siècle les Africains venus travailler dans les îles étaient autorisés à pratiquer leurs rites, les deux accusées auraient donc subi les influences de toutes ces pratiques qui se sont transmises au cours des siècles et qui sont bien présentes dans Telde, la ville des sorcières.

Au chapitre 3, l'allusion à l'Inquisition, qui surveillait de très près les femmes qui « avaient des tendances à la sorcellerie », ainsi que le pouvoir des guérisseurs-guérisseuses très ancré dans la culture populaire, rappelle également le poids du passé.

Ce n'est qu'au chapitre 4 que nous voyons pour la première fois Juan Camacho, dans le rôle du Guide conduisant les âmes de ses adeptes, tel le grand Arcane dans son costume de cérémonie, revêtu de sa toge en soie violette et de son tablier jaune. Son discours aliénant se veut apaisant pour les esprits tourmentés de ses fidèles. Il les exhorte à se laisser mener par lui vers la lumière mais pour cela, il faut abandonner le monde des ténèbres.

Autour de ces personnages, le romancier a créé une atmosphère magique presque irréelle. Le guide officie dans une salle toute enveloppée de tentures noir-violet. L'autel est à peine éclairé par une lampe qui répand une lueur de mort. Les tentures sombres protègent le lieu de toute intrusion extérieure, surtout de la clarté. Dans l'une des trois étoiles, l'Œil

de Dieu, dessiné dans un triangle, nous fait davantage penser à une loge maçonnique qu'à un autel chrétien. Le chiffre huit enfermé dans une autre étoile symbolise la mort et la réincarnation. Cette scène, extrêmement révélatrice du sens du roman souligne la domination que Juan Camacho exerce sur les esprits de Jacinto, Francisca, Ariadna et Doña Josefa.

Juan Camacho, Grand Arcane, Grand prêtre et Guide spirituel

Juan Camacho, nous l'avons signalé, ne figure pas sur l'arbre généalogique des Van der Walle, son ascendance bâtarde est probable⁷ – mais il va se retrouver dans le cercle restreint de la famille après son retour de Cuba. Il se voit affubler alors l'étiquette du « Cubain » par allusion à son expérience de migrant parti, comme tant de Canariens, louer ses bras dans les plantations de canne à sucre, dans l'île caribéenne, une île soixante-douze fois plus grande que la sienne et qui, tel un *El Dorado*, exerçait son attrait sur l'esprit des hommes désœuvrés, faute de travail à la Grande Canarie. Cependant, notre J.-C. n'y reviendra pas en héros, il ne sera pas l'« indiano » qui a fait fortune. De retour sur son île, sans le sou, il apparaît transformé, comme définitivement « toqué » ayant fait, malgré lui, l'apprentissage des rites et de la magie, tout particulièrement dans les bras d'une sorcière afro-cubaine Juana Candela, J.-C. Fougueuse et fiévreuse dans son besoin animal de « posséder » l'amant, l'explosive Juana Candela saura dominer Juan Camacho. Elle aura recours aux pratiques occultes provenant de la *santería* (religion païenne fruit d'un syncrétisme de la religion catholique et des croyances venues d'Afrique) où les potions et breuvages hallucinogènes ont leur place, mais aussi les sacrifices et les offrandes (animaux, fruits), de sorte que le Canarien se retrouve prisonnier d'une force supérieure qui l'empêchera d'être lui-même, retenu dans les rets d'une femme-sorcière qui lui a jeté des sorts (« mal de ojo », le mauvais oeil) pour le retenir et le dévorer. On comprend ainsi que c'est à travers le regard qu'il exercera plus tard son pouvoir sur la reine Canarienne Ariadna.

151

Les pratiques dévorantes de l'incandescente Juana Candela, la cubaine

Les rites officiés par Juana Candela, inspirés par la magie noire, passent par des jeûnes forcés et des ablutions, le recours à l'eau bénite, les conjurations, l'absorption de breuvages concoctés avec des herbes hallucinogènes soi-disant purificatrices, des parties animales (peau, os, tête, etc.) et conduisent l'être humain dans des transes où la raison n'est plus. L'instinct animal prend le dessus.

La bestialité de la bouillonnante et incandescente afro-cubaine est avérée dans l'image de sa métamorphose animale : elle se couvre d'écaillés après avoir vassalisé l'homme qui parviendra finalement à fuir

cette bête trop dévorante, une Juana Candela J.-C., qui ne révélera son nom qu'au troisième jour de la possession, et dont les initiales coïncident avec celles de Juan Camacho, J.-C.

L'anthroponyme de la Cubaine nous oblige à évoquer le motif du feu. Non seulement il est présent dans les rites pratiqués par la femme-sorcière, mais encore il apparaît encodé dans son nom de Candela synonyme de feu en espagnol. Et cette Candela est véritablement une fournaise qui attire le Canarien dans son gouffre infernal. Le champ sémantique du feu qui se dégage dans les séquences mettant en scène l'accouplement de la sorcière et du Canarien nous le confirme : *forge, bouillonnement, braise, brûlure, chaleur, incandescence, combustion, consommation, flamme, fournaise, ignition, foudre, étincelle, éruption*.

L'acte de possession-domination qui se prolonge indéfiniment, s'exprime également dans des termes de *fièvre, impétuosité, explosion, excitation, embrasement, violence, explosion, enfer...* Le vagin de la Candela, devient « trou de fièvre » ou « chaudière », brasier qui consume et dévore de ses flammes un Juan Camacho qui aura beaucoup de mal à réagir pour se libérer et fuir prestement l'île que le narrateur évoque sous la forme d'un grand phallus.

152 Juan Camacho, de retour dans son île, saura néanmoins extrapoler sa propre expérience satanique et la fera revivre selon sa liturgie particulière dans la propriété de *La Vega*, à Telde, transformant les sœurs Van der Walle en vestales pour les processions et les rites. De dévoré, il deviendra dévorant.

Parallèlement, le narrateur fait un saut diachronique dans le temps pour remettre en scène le couple du journaliste Enrique López et de la Canarienne Raquel qui mènent leur enquête dans la ville moderne de Telde et de Las Palmas, capitale de l'île. Les images brèves de leurs accouplements, tels des flashes, reprennent le motif du feu pour recréer l'embrasement fougueux des amants d'un jour. Ce contrepoint permet au lecteur de ressaisir le fil de la narration et de revenir au centre de l'intrigue : les causes du fait divers, le crime. Raquel, la Canarienne, est celle qui sait, qui connaît tous les rites de son peuple, ses croyances, ses pratiques et c'est pour cela qu'elle est utile à Enrique qui prend note de ses paroles.

Ces métaphores du feu trouvent leur corrélaté dans l'image du « ventre » de la terre matrice, celle de l'île volcanique avec ses secousses telluriques, mais aussi dans les rites de la terre associés au thème de la fertilité et à son contraire, la stérilité.

On retrouve, par ailleurs, en filigrane, l'allusion aux pratiques du nettoyage par les flammes, aux bûchers, aux autodafés, pratiques chères à l'Inquisition. Un nettoyage par le recours à l'incendie que Francisca réclamera à cor et à cri pour purifier la propriété de *La Vega* des Van der Walle.

Comment Juan Camacho reproduit et orchestre les rites à La Vega

Juan Camacho va tout de suite s'autoproclamer le maître « destiné à apporter la révélation » dans une famille en perdition ; il est l'arcane tout désigné pour célébrer les offices dans la maison des Van der Walle où le seul héritier mâle, Jacinto, se meurt, dévoré par la tuberculose et où ses sœurs deviennent les meilleures acolytes de celui qui est censé procéder au « nettoyage », à la purification, selon un cérémonial fait de mélange de sorcellerie cubaine, de magie noire, de *santería*, de croyances ancestrales, ou gravite un « substrat » guanche. Des pratiques qui ont leur place dans une société rurale où les croyances en rapport avec le monde des morts, avec l'au-delà entrent dans un amalgame de rites et où la religion catholique et sa culture du péché et ses images de l'enfer n'est pas en reste, le spectre de l'Inquisition et sa chasse aux sorcières étant passé par là.

Lorsque Juan Camacho décide de prendre un balai pour frapper les membres d'une Francisca possédée par le malin (non sans avoir exigé au préalable son dénuement), n'est-il pas en train d'accomplir un acte de sorcellerie ?

Lors des cérémonies d'épuration célébrées par Camacho, le même rituel revient toujours : chasser le « malin », ce « maudit chien », « cette bête ». Les rites préhispaniques se mêlent sans cesse aux croyances chrétiennes (Dieu, mais aussi le Diable et tous les saints, sont évoqués dans les prières, les conjurations). Sa messe, emprunte à la liturgie du culte chrétien le même scénario, les mêmes rituels : la chapelle, l'autel, l'hostie, l'eau bénite, les cierges, les flagellations, les processions. Toutefois, les processions nocturnes deviennent de véritables sabbats d'où les jeunes sœurs reviennent marquées physiquement par des griffures, écorchures, éraflures dont elles méconnaissent la cause.

Il faut ajouter que le « guide spirituel » prend un malin plaisir à contraindre les sœurs à se dévêtir sous prétexte de pureté et à former une procession de vestales à peine couvertes d'un voile transparent. Lui, le grand prêtre, devient celui qui a tout pouvoir pour ensorceler et aliéner les autres. C'est le prêtre gourou de la *santería* cubaine ou *lukumi*.

Aux conjurations de Juan Camacho qui veut instaurer une fraternité de lumière, répondent les implorations de Jacinto : « connais-toi toi-même pour dominer l'univers... l'homme est Dieu... nous devons châtier la matière pour sauver notre âme... » Parmi tous les adeptes forcés de l'assemblée, Camacho sent les hésitations d'Ariadna, la seule qui a une importance à ses yeux.

Ariadna, du rite à l'immolation

Ariadna, quant à elle, ne partage ni les rites du gourou, ni ses sentiments ; elle n'éprouve que répulsion et dégoût pour Juan Camacho :

[...] l'haleine d'ail cru la dégoûtait, elle ne pouvait pas supporter l'odeur de sa bouche comme s'il avait une dent malade. Mais elle ne pouvait interrompre le rituel...

Elle croit plutôt ressentir un désir irrésistible de vomir sur le sol que les soeurs Van der Walle avaient dû laver, car la demeure des rites doit être libérée de toute impureté... Pourtant, le désir de Juan Camacho se précisera de plus en plus durant les rites :

Juan Camacho la contemplait envoûté car elle était un bouton de rose sur le point d'ouvrir ses pétales, une tendre violette qui n'avait pas encore fait voir ses grâces, l'orchidée la plus exquise. Blanche et pure comme les petits papillons qu'il admirait tant dans les jardins de El Vedado. Chaste comme le lys, ferme comme le dahlia, svelte comme le glaïeul. Il pensait à elle car il retenait chacun de ses gestes, il recréait ses expressions mais il la considérait aussi comme une âme candide et impressionnable, ayant besoin d'être protégée. Elle avait encore peur de s'ouvrir au vent, de répandre son arôme.

– Je t'aiderai à le comprendre, dit-il en prenant sa main.

154

Francisca, elle, a déjà fait son choix d'immoler Ariadna afin de retrouver l'âme du frère décédé. La souillant tout d'abord d'immondices, elle jettera avec rage un seau plein d'urine sur la tête d'Ariadna, et exigera ensuite de sa sœur qu'elle lave le sol et parte se purifier dans l'auge réservée bêtes !

L'eau est aussi le liquide qui participe à la préparation de bouillon d'herbes ou infusions, substitut de la nourriture (devenue déjà si frugale) qui contribuera à affaiblir de plus en plus la jeune Ariadna, déjà fort fragilisée par les jeûnes forcés.

Par le recours à la prolepse, le narrateur introduit une scène où Ariadna doit monter, bien malgré elle, sur une table faisant office d'autel, où elle est priée de s'allonger sur le dos en position de crucifiée. La scène anticipe le sacrifice final, l'immolation.

Comme nous l'avons évoqué, le prénom d'Ariadna reste associé au mythe grec. Car elle est, elle aussi, la victime. Tout emprunt porte en lui une partialité qui laisse la place à un « arrangement » narratif, à des adaptations qui permettent de recréer un personnage tout en gardant des éléments de son passé intertextuel. Notre Ariadna est rattachée à l'image du labyrinthe et aussi probablement au Minotaure-Monstre-Malin de l'espace insulaire. Dans le roman, la jeune vierge doit être immolée pour libérer l'âme de son frère Jacinto et pour que la lumière revienne à *La Vega*. À l'instar d'une autre héroïne ilienne, la Crétoise Iphigénie, Ariadna ira « presque »

volontairement à l'hôtel du sacrifice tant elle a été « envoûtée », aliénée par les rites et l'atmosphère d'accusation qui règne dans la famille Van der Walle. Son seul crime étant d'être vierge et pure.

Si le motif de l'île est repris par l'auteur c'est qu'il lui permet de transposer cet espace clos au microcosme familial des Van der Walle et circonscrire ainsi un lieu approprié favorisant la perception d'enfermement et d'étouffement chez les personnages en mal d'ouverture spirituelle.

PURIFICATION PAR L'EAU

L'eau qui purifie est un thème récurrent dans la fiction. Dans le contexte géographique insulaire réel, le thème de l'eau n'est pas moins omniprésent car elle peut devenir rare et précieuse pour la nature et les hommes.

L'eau de pluie est considérée comme bénéfique et la terre volcanique canarienne ne demande qu'à s'en imbiber. Elle ne peut manquer. Or, la Vega est devenue stérile. L'image de sécheresse des terres des Van der Walle va de pair avec celle de l'extinction de leur dynastie, à cause de ses femmes « incultes » et infécondes. Seule Ariadna aurait pu perpétuer la génération, mais elle est vouée au sacrifice, étant vierge et pure.

Dans les rites officiés par Francisca devenue, avant le drame, guide, prêtresse et nécromancienne en l'absence de Juan Camacho disparu, l'eau de pluie recueillie dans la citerne doit servir à asperger les pièces de la maison afin d'écarter, d'un coup de goupillon, le malin et les pervers, tout en évoquant les évangélistes.

Ainsi le corps d'Ariadna sera aspergé d'eau bénite afin d'être digne de l'honneur qui lui est fait d'avoir été choisie pour sauver l'âme de son frère.

Mais voilà, cette eau est parfois préparée avec des ingrédients symboliquement capables d'effacer les taches : le sel, le thym et le vinaigre, et Juan Camacho mélangera l'eau bénite et l'eau de Cologne. Sacré et profane se confondent encore et toujours. Les soeurs ne parviennent jamais à distinguer la lisière entre ces deux univers tellement elles sont sous l'emprise de cet être ténébreux. Francisca donnera même des biscuits en guise d'hosties. C'est un véritable blasphème sauf pour elles qui se comportent comme de véritables sorcières au cours d'un sabbat.

PURIFICATION PAR LE FEU

Le thème du feu destructeur et purificateur est également présent dans la fiction. Francisca fait placer des bougies tout autour de la table-autel non seulement pour se plier fidèlement au rite religieux du sacrifice, mais surtout pour purifier à tout instant le domaine, la maison et les corps de toutes les impuretés, de tous les maux. Doña Josefa ordonne de mettre le feu à la maison, comme autrefois, de détruire les derniers recoins parce

que *La Vega* regorge de maléfices ; endroit maudit où le mauvais sort jeté à la famille a provoqué la maladie de Jacinto. Même les braises de soufre déposées par doña Josefa un jour de Pâques ne parviendront pas à le guérir.

Finalement, l'image du feu nous rappelle que l'histoire se déroule sur une île volcanique où les accents telluriques ne sont pas sans effet sur l'esprit superstitieux de ses habitants. Le feu, purificateur pour les vivants, viendra purifier également les âmes des ancêtres et doña Josefa demandera de l'huile dans une soucoupe pour allumer les veilleuses qui aideront ses morts à entrer dans le Royaume des élus. Le poids du passé, menaçant et angoissant, ne cesse de prendre le dessus. Les vivants, responsables de leur vie, le sont également de celle de leurs ancêtres pour lesquels ils doivent faire des offrandes pour rester en paix avec eux-mêmes.

CONCLUSION

La présence de la sorcellerie dans le roman de Luis León Barreto est, comme on l'a démontré, un facteur essentiel dans l'intrigue qui puise dans le réel des éléments qui deviennent malléables dans la fiction. Le roman, considéré comme l'un des textes phare du roman canarien, parvient à faire le lien entre les différents apports et variantes « magiques » qui contribuent à faire des îles un creuset d'influences venues d'Afrique et d'Amérique latine superposé à un substrat déjà riche en croyances ancestrales. À partir d'un fait divers, l'auteur parvient à recréer les forces et l'énergie provenant d'un monde occulte qui a besoin d'intercesseurs, de chamans, de grands prêtres, d'arcanes, de sorcières pour répandre sur les vivants la lumière qui devrait apporter la paix à leur âme tourmentée.

L'écriture baroque de l'auteur, par le jeu du miroir de la magie, aura su nous entraîner dans les profondeurs abyssales d'une société canarienne creuset de tant d'influences socioculturelles qui émanent d'horizons éparés.

BIBLIOGRAPHIE

Bachelard, Gaston, *Poétique de l'espace*. Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 1957.

—, *Psychanalyse du feu*, Gallimard, coll. Idées, Paris, 1949.

Cifuentes, Esperanza, *Las espiritistas de Telde* o la destrucción del mito, in *La Jornada*, Sta Cruz de Tenerife, 13-12-1981, p. 3.

León Barreto, Luis, *Las espiritistas de Telde*, Centro de la Cultural Popular Canaria, sexta edición, Las Palmas, 1981.

Rodríguez Padrón Jorge, « La conciencia de la insularidad como drama », in *La Provincia*, 25-06-1981, p. 3.

NOTES

1 - Le *Faycan* était l'autorité religieuse ou devin qui conseillait le monarque *Guanarteme* chez les Guanches de l'île de la Grande Canarie, à l'époque préhispanique. Dans cette île, appelée Tamarán, on adorait un dieu suprême appelé Alcorán, mais aussi les esprits des ancêtres, ainsi que les démons et les génies.

2 - Une anecdote nous en donne le témoignage : un aristocrate espagnol D. Luis Zuarnavar y Francia rapporte dans son journal « Diario de mi estancia en Telde » (1806) que, se trouvant de passage à Telde (XIX^e s.), il tomba malade et chercha en vain la consultation d'un docteur. Faute de médecins dans toute la ville, il dut se contenter d'une « bruja-sanadora » sorcière-guérisseuse, qui vivait dans le quartier de Placetilla. La présence de nombreuses sorcières qui font office de « curanderas » guérisseuses est attestée à l'époque.

3 - Par ailleurs, la coutume de « La Suelta del Perro Maldito de Valsequillo » (le lâcher du chien maudit, à Valsequillo), une localité proche de Telde qui conserve un grand nombre de vestiges aborigènes a été récupérée de nos jours. Elle commémore une ancienne croyance des habitants du lieu. Ceux-ci étaient persuadés que, lors de la nuit de la Saint Michel, le Diable se transformait en chien qui se défaisait de ses chaînes par lesquelles le tenait l'archange Saint Michel ; ce diable, accompagné de sorcières et de diables, luttait contre les habitants du village.

4 - Lors du procès on apprend que la sœur aînée Francisca se masturbe depuis le plus jeune âge pour se délivrer de douleurs insupportables au ventre.

5 - En espagnol, « el bicho » est un terme qui a plusieurs acceptions, dont l'une renvoie à l'animal et l'autre à la personne pleine de mauvaises intentions.

6 - Peut-être est-il utile de rappeler que les Guanches entretenaient le culte d'une divinité du mal appelé *Guayota* (identifiée plutôt comme le diable par les conquérants). Cette divinité vivait dans l'*Echeyde* ou (ou Teide dans l'île de Tenerife), un volcan, dont le nom signifie « demeure de Guayota le malin ». La nuit, *Guayota* – le diable prenait la forme d'un chien errant... et on le craignait.

7 - N'oublions pas que la dynastie des Van der Walle s'étendait sur plusieurs ramifications celles des Vandale et des Vendaval, mais qu'elle fut aussi des plus impétueuses dans la lignée de bâtards qu'on ne comptaient plus.



POLITIQUE ET SORCELLERIE



Bernard Duperrein

Un guérisseur de zona ou un rituel contre la mort

INTRODUCTION

Un guérisseur de zona béarnais nous a fourni l'occasion, à partir d'une pratique thérapeutique qu'il partage avec beaucoup de ses "confrères", de mettre en évidence l'importance de la ritualisation dans la lutte contre la maladie. L'action sur le réel par le truchement des symboles ne sollicite pas seulement l'adhésion du patient, mais réinstalle du sens là où la maladie et la mort s'obstinent à dissoudre les contours du vivant.

L'expérience thérapeutique que nous allons décrire met clairement en évidence quelques-unes des caractéristiques des rituels à l'œuvre dans les procédures de l'art médical traditionnel. On sait que l'efficacité des dispositifs repose sur l'analogie selon laquelle toute manipulation sur les symboles entraîne une modification de la réalité¹. En bonne logique, il n'est pas d'échec possible, c'est du moins ce que nous essaierons de montrer : en effet, si la procédure est respectée à la lettre, l'efficacité est garantie. À l'inverse, si un élément de l'ordonnance rituelle fait défaut, alors c'est toute la séquence rituelle qu'il faut renouveler.

161

Le "porteur de zona"² qui a accepté de nous accueillir au cours de ses "consultations" officie dans un petit village du Béarn. Sa renommée n'est plus à faire. Cet ancien fonctionnaire gère son carnet de rendez-vous en professionnel, sans jamais accepter plus de trois clients par jour. Les raisons de cette limitation de la clientèle sont, comme toujours dans ces circonstances, liées aux capacités de résistance du thérapeute. Notre homme avoue avoir été pendant de longues années, sujet à cette affection, et l'avoir surmontée seul, sans le secours médical-légal. Il tient ses pouvoirs de son bienfaiteur auprès duquel il a travaillé, en quelque sorte, en assistant, pendant les dernières années de sa vie. Trois patients dans une seule journée suffisent à "mobiliser toute son énergie", un quatrième lui fait courir le risque de contracter à son tour la maladie sans espoir de s'en défaire. Il insiste sur ce point, nous faisant clairement comprendre "qu' il s'agit bien d'un risque de mort". Au cours de l'entretien, il ne fait aucune allusion aux origines virales du zona ni à sa parenté avec la varicelle. Sait-il, par ailleurs que le pronostic du zona est toujours favorable et que les formes les plus aiguës ne s'étendent que sur cinq semaines... Il connaît l'impuissance de la médecine légale à apaiser durablement les symptômes, accueille les patients que lui adressent discrètement les généralistes du canton, et développe un discours qui n'est pourtant pas si éloigné de la sémiologie médicale.

QUE NOUS DIT LE GUÉRISSEUR DE CETTE AFFECTION ?

QU'ELLE NE MARQUE PAS LE CORPS, MAIS QU'ELLE HABITE UNE PERSONNE"

Si le médecin généraliste admet qu'il existe des formes traînantes ou récidivantes, il les attribue à la faiblesse des défenses immunitaires du sujet (vieillards), et refuse que l'on déplace cette fragilité hors du champ organique : il focalise alors son intervention sur le symptôme et ne peut que constater l'inefficacité des antalgiques ou des antihistaminiques. Pour celui-ci, la localisation de l'affection, en demi-ceinture, sur le flanc droit ou gauche, correspond à une altération virale de terminaisons nerveuses. Les manifestations bilatérales indiquant que le nerf symétrique est également atteint sont exceptionnelles.

Au cours de sa "consultation", notre thérapeute semble se désintéresser du symptôme ; il s'attarde plutôt sur l'environnement immédiat du patient, familial ou professionnel. Pourtant, la conversation se maintient sur le ton banal de civilités ordinaires sans jamais prendre le tour d'un entretien clinique. Ce premier contact a donc ainsi pour objectif d'installer la relation de confiance nécessaire à la réussite de l'entreprise et d'inclure la pathologie dans un univers que le patient livre spontanément³. Cet entretien aurait quelque rapport avec celui conduit par un médecin homéopathe, à cette différence essentielle près que celui-ci accumule des informations sur des habitudes de vies qui semblent incohérentes voire mystérieuses à un patient maintenu à distance d'un savoir – quoi qu'on dise – ésotérique.

Chez le guérisseur, la participation du client est requise et le fait de l'entraîner physiquement dans une procédure rituelle ne fera que confirmer cette adhésion : du reste, de l'aveu même du "praticien", "*aucune opération de portage ne peut être tentée si les résistances du patient ne sont pas levées*".

FERO, FERS, FERRE, TULI, LATUM : PORTER, SUPPORTER

Ce verbe irrégulier hante la mémoire de générations de latinistes. Il nous est maintenant bien utile car il réconcilie une famille de mots que nous croyions désunis. Porter, supporter, souffrir, transfert... Il arrive parfois, en effet, que le guérisseur porte le patient : cette pratique considérée comme *archaïque* par notre informateur s'accommode mal des distances personnelles et intimes qui gèrent les rapports sociaux d'une nouvelle clientèle⁴. En réalité, le rituel du portage assurait les conditions optimales du transfert : car il s'agit bien de permettre le passage du zona de l'un vers l'autre, le guérisseur supportant alors la maladie en lieu et place du patient. C'est là la procédure centrale du rituel, et tout son déroulement ne sera que répétition, redondance de cette unique opération : faire passer.

Répétition : dire plusieurs fois la même chose renforce l'efficacité de la parole, surtout quand s'y associe le geste. Celui-ci est, d'une certaine façon lié à une parole, qui, multipliée, se convertit en promesse. "*C'est plus sûr*, nous confirme notre thérapeute, *mieux vaut plusieurs fois qu'une, c'est pour le cas où on oublierait quelque chose...*"

Redondance : on dit certes à peu près la même chose, mais sous une autre formule (on ne fait qu'emprunter d'autres symboles, d'autres signifiants). Là encore, on nous précise que l'objectif est aussi celui de pallier les oublis et de *faire mieux ensuite ce qui a pu échouer auparavant*.

En outre, quand on regarde de plus près la redondance des formulations rituelles, on s'aperçoit vite qu'elles s'organisent de façon concentrique et englobante, du singulier au général, comprenant dans les premières formulations une symbolique de proximité (le corps, la maison, le foyer) et dans les formes qui les prolongent, la convocation de signifiants plus généraux, en un mot, plus cosmiques (la nature, les êtres vivants, etc.). L'expression rituelle manifeste ici le soin pris par l'officiant à relier le corps malade à une Nature (une sorte de physis grecque plutôt) essentiellement bienfaitrice – mais pas toujours ! – et garante de l'ordre des choses. Paracelse⁵ nous avait déjà instruit de cette ambivalence de la Nature, partant du principe que si celle-ci pouvait détruire la vie, elle pouvait aussi la restaurer

163

LE TRANSFERT : IDENTIFICATION, CONTACT ET MÉDIATION

La première opération indispensable à la saisie du mal est bien son identification, sa nomination. On ne peut manipuler que ce que l'on peut circonscrire : la nomination constitue une première capture. Donner un nom au mal permet, en effet, la métaphore (au sens littéral du terme) du transfert : on peut le transposer d'un registre dans un autre et le garder ainsi sous haute surveillance. Nommer, c'est tout à la fois, identifier, circonscrire, cantonner, réduire, domestiquer dans l'ordre du discours, et par conséquent, donner prise à ce qui jusque-là fuit dans l'étrange. Cette phase est capitale puisqu'elle autorise toute la procédure ultérieure. On verra plus loin que lorsque la maladie résiste à cette identification, les pires maux sont à craindre. Ce moment de la thérapie est aussi celui où se rencontrent le plus de répétitions. Elles sont l'œuvre du praticien : "*qui je porte ? – Le zona*". La question posée jusqu'à 7 fois indique bien la reconnaissance formelle de l'agent du mal et ne laisse aucun doute sur sa mise en forme rituelle, en fait, son traitement et sa prochaine défaite.

Les phases suivantes sont celles de la mise en scène du contact, qu'il soit direct (mains, dos / poitrine), semi-direct (mettre ses pas dans des empreintes) ou par le truchement de bâtons fraîchement taillés (en général du coudrier). Se retrouve dans ces trois formules l'obstination de la redondance. La première scène est celle du contact : comme si le

praticien se chargeait d'un fardeau, il replie ses bras en arrière et incline le buste en avant, invitant son "fardeau" à le suivre dans cette posture. La seconde scène se déroule sur une aire de sable épandu : le malade met ses pas dans les empreintes laissées par le guérisseur. Un simple écart exige le renouvellement de l'épreuve ! À cet instant, notre homme apparaît en véritable maître de jeu, pointilleux, comme s'il incarnait la consigne rituelle. Du reste, il semble comme inspiré par une volonté qui le dépasse, ce qui lui confère une autorité particulière.

Enfin, la dernière épreuve des baguettes de noisetier (ici au nombre de sept) exprime une plus large dimension symbolique. On a recours à la médiation de cet arbre *conducteur*. C'est ainsi que le qualifie le guérisseur, en conservant l'ambivalence de cette propriété. Doublement conducteur, en effet : d'une part, le coudrier est cet arbre dont les branches coupées conservent longtemps l'humidité, au point que posées sur le sol, elles racinent spontanément. La conductivité est donc liée ici à la vitalité de la sève, comme on le dirait d'un conducteur électrique... C'est cette même propriété qu'utilisent d'ailleurs les sourciers...

Patient et guérisseur marchent simultanément – du même pied – sur les extrémités d'une même baguette, le premier se situant en aval de la tige, le second en amont (en suivant le sens de progression de la sève). Le transfert s'opère ainsi – via la sève – sept fois de suite !

D'autre par, le *conducteur* est aussi le guide, et c'est bien ce que laisse entendre notre informateur lorsqu'il nous indique le "*passage nécessaire par la nature*". Il n'est pas étonnant que le coudrier ou le vergne (l'aulne) soient les arbres familiers des guérisseurs en tous genres. Nés sur les bords des ruisseaux, ils sont suffisamment gorgés d'eau, même mis en gerbe, pour porter la vie partout où on les pose.

ET SI LA MORT NOUS JOUAIT UN TOUR ?

On ne précise pas de quelle nature est le tour en question. Lorsqu'on parle d'un "bon" tour, c'est par euphémisme : un bon tour est, le plus souvent, mauvais. Dans le langage populaire qui exprime les pratiques des sorciers et jeteurs de sorts, le "tour" renvoie clairement à "entourer", "cerner"⁶.

Nous avons laissé plus haut une interrogation en suspens. Qu'advient-il lorsque la maladie n'est pas nommée ? Lorsqu'elle échappe aux catégories de la nosographie populaire ?

Les seuls malades que notre guérisseur reconnaît ne pas vouloir soigner sont ceux qui présentent un zona bilatéral. Dans ces rares cas, "*on n'est pas de taille à lutter*", et, précise-t-on, "*lorsque la maladie entoure la maison, on ne peut plus en sortir*". Autant dire, que par analogie, le corps a trouvé son tombeau !⁷

On peut ainsi mettre en évidence deux logiques antagonistes fondées sur les mêmes ressources de l'encerclement : celle des opérations de lutte contre la maladie mises en acte par le guérisseur d'une part, celle de la mort qui cerne et que plus personne ne parvient à "cantonner" (circonscrire, contenir en un lieu)⁸ d'autre part.

À la nomination et au contrôle d'identité (de l'élément pathogène), s'oppose l'encerclement définitif duquel il n'est plus d'issue possible. Si le thérapeute peut délivrer du mal, il considère la partie comme perdue lorsque la mort fait littéralement le siège du corps : tenter une sortie devient dérisoire. "Alors la maladie a fait le tour". La chance tourne, la vie en déroute vire à l'agonie⁹. Le combat mené par le thérapeute mobilise à la fois les forces du patient et les ressources naturelles. Le concours de celles-ci lui est nécessaire : si elles lui font défaut ou si elles lui sont hostiles, les procédures rituelles n'ont plus de support. Alors que la procédure thérapeutique traditionnelle contribue à restaurer des liens avec le monde, les maux les plus violents (la mort) poursuivent leur entreprise de dissolution, s'opposant à toute forme de capture, verbale ou rituelle.

NOTES

1 - M. Mauss. "Esquisse d'une théorie générale de la magie", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

2 - Rappelons que zona vient du grec "zônê", ceinture et par extension, tout ce qui fait cercle.

3 - F. Loux développe avec passion cette incapacité du corps médical à prendre en compte les données de l'environnement de la maladie. *Soins et traditions d'aujourd'hui*. Inter-édition, Paris, 1984.

4 - On peut lire sur le sujet les travaux de E. T. Hall, en particulier, *La dimension cachée*. Le point, Seuil, Paris, 1975.

5 - Paracelse (1494-1541) médecin et chirurgien, précurseur dans les domaines toxicologiques et psychosomatiques de l'art médical, et pour cette raison probablement, très controversé de son vivant.

6 - "Processions, fêtes rituelles et pèlerinages dans le bocage bas-normand", Nicole Belmont et Françoise Lautman, in *Ethnologie des faits religieux en Europe*, CTHS, Paris, 1993, pp. 22-23.

7 - Ces craintes populaires ne sont toutefois pas sans rapport avec les observations des médecins qui ont relevé chez les mourants une prolifération d'herpès et de zonas qui signent l'extrême faiblesse de l'organisme.

8 - *Le mal, comme le désordre, ne se cantonnent pas*. Cette expression de Georges Balandier insiste sur l'angoisse de l'altérité qui est au principe de l'existence de l'homme. *Le désordre*. Fayard, 1988, Paris, pp. 12-13.

9 - Agonie, du grec *agon*, combat.

BIBLIOGRAPHIE

Balandier Georges : *Le désordre*. Fayard, 1988, Paris, pp. 12-13.

Belmont Nicole et Lautman Françoise : Processions, fêtes rituelles et pèlerinages dans le bocage bas-normand, in *Ethnologie des faits religieux en Europe*, CTHS, Paris, 1993.

Hall Edward Térance : *La dimension cachée*. Le point, Seuil, Paris, 1975.

Loux Françoise : *Soins et traditions d'aujourd'hui*. Inter-édition, Paris, 1984.

Mauss Marcel : "Esquisse d'une théorie générale de la magie", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Alain Cazenave-Piarrot

Pratiques sorcellaires et crises politiques au Burundi

Le Burundi appartient à la Région des Grands Lacs Africains. Il couvre 27 834 km² et constitue un des espaces les plus densément peuplés d'Afrique, avec un peu plus de 8 millions d'habitants recensés en 2008 et des densités qui peuvent dépasser 500 hab./km² dans les secteurs les plus occupés. Le Burundi a connu entre 1993 et 2004, une guerre civile qui a durement affecté les populations avec un tragique cortège de morts violentes, déplacements de population, drames de la séparation, désorganisation économique et, dans tout le corps social, un trauma collectif, qui n'épargne personne. Dans ce pays pauvre, et tout particulièrement démuné de couverture médicale classique, le recours aux pratiques sorcellaires constitue un moyen de soigner les maladies, mais aussi les traumatismes aussi bien individuels que collectifs. La sorcellerie¹ désigne un ensemble de pratiques magiques traditionnelles dans lesquelles sont mobilisées les forces occultes et qui permettent d'avoir une influence sur les gens. On parle souvent de pratiques traditionnelles dont les tradipraticiens sont les acteurs.

167

La problématique de notre réflexion est double. Elle consiste d'une part à analyser comment les pratiques traditionnelles interviennent dans les processus de régulation politique, de retour à la normale, de vivre-ensemble auxquels aspire tout le corps social d'un pays éreinté par la guerre civile, d'autre part à interroger comment s'opèrent la transcription de telles pratiques dans la vie publique, intégrant ainsi dans la post-modernité actuelle des croyances et des attitudes venues du plus profond de la vision du monde et des choses que partagent les Burundais.

Le fil rouge ainsi posé, l'auteur doit préciser, à son tour, le statut de cet écrit et son propre statut dans le droit fil de l'objectivation participante théorisée par P. Bourdieu², sans pour autant dériver dans le narcissisme. D'un côté les faits analysés résultent d'enquêtes menées directement auprès d'acteurs qui pratiquent les médecines traditionnelles ou qui sont patients, d'indications puisées dans des ouvrages de médecine menés dans une démarche anthropologique. Ces sources se situent donc à l'interface oralité/ écriture. D'un autre côté l'enquêteur est obligé de rester très distancié par rapport à sa démarche pour toute une série de raisons : non implication directe dans la guerre, aussi bien au plan physique, que psychologique ou politique, statut d'étranger très ambivalent dans la mesure où les Burundais peuvent être plus loquaces avec un enquêteurs extérieur qu'avec un de leurs compatriotes, obstacle de la langue, non

observation des praticiens et des patients sur la longue durée. Toutefois la mise à distance est compensée par une connaissance de la réalité, sociale, politique, culturelle, économique du pays, concrétisée par de nombreuses productions sur la longue durée auxquelles se rattache cet écrit. Enfin, même s'il est possible d'affirmer "on ne se remercie pas dans le monde de la sorcellerie" (Geschiere, 1995, 5), la validation d'un écrit passe toutefois par la mention des sources. On laissera donc tout l'aspect transmission initiatique qui accompagne la démarche sorcellaire, et qui reste largement incommunicable, pour se placer à l'interface entre transmission orale et retombée dans les domaines de l'écrit et de l'image.

LA MISE EN SORCELLERIE DES FAITS SOCIAUX

Un espace miné par quinze ans de guerre civile

La société burundaise dans son ensemble est malade de crises à base ethnique qui se répètent depuis l'indépendance du pays en 1962. La liste des dates s'égrène : 1965, 1969, 1972, 1988, 1991 et enfin une guerre civile, largement dominée par des affrontements inter-ethniques, commencée en 1993 et qui s'est à peu près éteinte en 2004. La population burundaise est ethniquement répartie en Hutus qui appartiennent au groupe Bantou, en Tutsis qui relèvent des groupes nilotiques et en Twas qui sont des Pygmoïdes. Ces catégories (*amoko* en kirundi) sont estompées par l'intense métissage opéré depuis longtemps, surtout entre les deux premiers groupes. Mais, amplement instrumentalisées, elles alimentent les affrontements politiques.

La crise se manifeste par des violences inouïes, avec élimination physique de pans entiers de population, fuite le plus souvent à l'étranger (Tanzanie, Congo) des survivants, accaparement des biens, même les plus humbles, tensions accrues quand reviennent les déplacés. Les crises burundaises (Muntunutiwe, 2009) s'inscrivent dans la longue série de violences qui affectent toute la Région de Grands Lacs africains (Cazenave-Piarrot, 2009). Les interprétations sont discordantes principalement entre Hutus et Tutsi qui se rejettent la responsabilité des conflits, avec des accusations réciproques qui débouchent sur un dialogue de sourds, instrumentalisant les excès du camp opposé et nourrissant haines et ressentiments. Un long travail de mémoire et d'histoire reste à écrire, même s'il est entamé (Chrétien & Dupaquier, 2007).

L'horreur culmine lors de la dernière crise, la guerre civile débutée en 1993. Dans la nuit du 20 au 21 octobre 1993, un coup d'état perpétré par des militaires Tutsi renverse le gouvernement et assassine le président Hutu, Melchior Ndadaye, élu en juin 1993, après 27 ans de dictature militaire dominée par des officiers supérieurs Tutsi. L'annonce de l'élimination du président de la République déclenche une atroce guerre civile menée dans une démarche génocidaire. D'un côté des bandes de

paysans Hutus, encadrées par le parti FRODEBU, vainqueur des élections, barrent les routes, détruisent les ponts, brûlent des récoltes et surtout se ruent sur leurs voisins Tutsis pour les massacrer à coups de machettes, de lances, de haches, de houes, de gourdins cloutés. Les actes de barbarie sont innombrables : tortures, dépeçages, crucifixions, brûlages à vif et à l'essence, noyades, éventrations de femmes enceintes, viols, prises d'otages. D'un autre côté l'armée et les Tutsi font de même avec, en plus, l'efficacité meurtrière de l'armement militaire. Les tueries se généralisent dans les campagnes et touchent environ les 2/3 du pays. Il en va de même dans les villes, surtout à Bujumbura, tenue le jour par l'armée, attaquée la nuit par les rebelles Hutus descendus par les ravins des Mirwa ou venus du Congo tout proche. Les maisons sont brûlées, les commerces pillés, les tueries quotidiennes, la ville retentit chaque nuit du tir des armes lourdes. En ville les habitants se regroupent ethniquement par quartiers. Dans les campagnes les Tutsi se regroupent dans des camps de personnes déplacées, l'armée regroupe les paysans Hutus dans des camps pour couper la rébellion de tout soutien. Le nombre des dispersés Hutus s'accroît. Réfugiés dans les forêts, dans les marais, en Tanzanie et au Congo, ils constituent un vivier pour la rébellion Hutu qui y établit ses bases arrières. Le Burundi devient un pays désorganisé, les façons agricoles se font mal, la disette règne, la famine menace. Partout plane la peur et rôde la mort (Cazenave-Piarrot, 2004).

169

Le retour à la paix, sinon à la normale, avec des négociations à partir de 2001, l'élection en 2005, du rebelle Hutu Pierre Nkunrunziza à la présidence, laisse quand même le pays pantelant et traumatisé, peut être même dans une névrose collective. Chacun a été mêlé aux événements, agresseurs et/ou victimes mêlés dans un vécu traumatique sanglant (Sémelin, 2005).

Des acteurs, dans le dénuement, mais, en même temps, pleins de potentialités

Les médecins sont rares au Burundi, plus encore les psychanalystes et les psychologues. Il s'agit pourtant de soigner de nombreuses personnes atteintes de troubles psychologiques, consécutifs aux événements, d'affections et de pathologies plus générales, mais souvent consécutives aux faits de guerre. Si la psychanalyse prescrit des médicaments avec neuroleptiques et/ou antidépresseurs, la mobilisation des forces occultes constitue un autre moyen de traiter de tels troubles. Le recours aux spécialistes traditionnels, qui peuvent avoir un très fort potentiel pour aider les personnes, permet alors de pallier la faiblesse de l'encadrement médical et, plus encore, constitue en tant que tel, une thérapie des traumatismes de la guerre, donnant ainsi à des pratiques ancestrales un ancrage nouveau dans la modernité. Le recours à la sorcellerie pour traiter de pathologies développées dans des situations

dominées par le sentiment aigu d'une crise persistante, qui va en s'aggravant, par une peur viscérale de mourir ou d'être obligé de tuer pour ne pas l'être soi-même (Rémy, 2002, 14), "pousse bien dans un climat d'attente désespérée" (P. Geschiere).

Le mot tradipraticien (*umuvuzi*) est un néologisme qui englobe plusieurs acceptions. Au Burundi on distingue plusieurs types de pratiquants des sciences occultes. Il y a tout d'abord le devin (*umupfumu*), personnage très respecté, capable de révéler les phénomènes cachés, de prédire l'avenir, de protéger ceux qui viennent le consulter, leurs proches, leurs cheptels et leurs biens, de soigner les maladies naturelles ou surnaturelles, de désenvoûter et de contrecarrer les sorciers. Le faiseur de pluie (*umuvurati*) est réputé faire tomber ou écarter la pluie, la grêle, les tornades. Le sorcier (*umurozi*) est un personnage malfaisant, capable de provoquer la maladie, la mort, la stérilité des hommes et du bétail, de jeter des sorts. Les maléfices utilisés par les sorciers sont envoyés par l'intermédiaire d'esprits animaux mystérieux (*ibitega*, *amahembe*, *ibihago*), par l'intermédiaire d'objets appartenant à la victime, par incantations (*gutongera*). Difficile de trouver une personne qui se déclare en tant que telle car la sanction sociale est alors immédiate (Barancira, 2003). La communication avec les esprits s'opère d'autant plus facilement que ceux-ci imprègnent la vie des hommes en milieu rural certes, mais dorénavant en ville. Au nombre de trois, ces esprits sont les *mizimu*, soit domestiques et courants, soit représentant des entités mythiques comme *Kiranga*, les *bihume*, esprits anonymes et sauvages et enfin les *baganza*, esprits identifiés et qui font que la personne qui en est possédée devient *umupfumu* et acquiert ainsi un statut spécial au sein du groupe social (Rodegem, 1971). Dans les *bihume*, esprits sauvages, que l'on peut assimiler aux *djinn*s des sociétés arabo-musulmanes, on distingue *Ibigange* et *Ibihume*. *Ibigange* est un être mystérieux, effrayant. Il vit dans les espaces sauvages, dans les marais, près des rivières. Il se manifeste par des tourbillons de poussière (*agashururu*), des fumées mystérieuses, des phosphorescences nocturnes, des frémissements soudain de la végétation alors que ne souffle aucun vent. *Ibihume* est un revenant effrayant, génie sauvage et malveillant, esprit d'une personne décédée de mort violente, laissée sans sépulture et qui revient hanter les vivants. Un classement et des croyances identiques se retrouvent dans les autres pays de la Région des Grands Lacs.

Au regard de la médecine occidentale, les patients souffrent le plus souvent de psychoses réactionnelles³ où l'hallucination est souvent exprimée sur un fond d'ethnicité. Un Tutsi traumatisé parle de "bandes armées de machettes", un Hutu raconte que "des militaires armés de fusils" le poursuivaient. Les pathologies collectives prennent le sens de "pathologies de deuil inachevé". Elles sont spectaculaires, socialisées, reposent sur le non-dit et le manque de perspectives d'avenir.

Les remédiations à la crise par les pratiques sorcellaires

Le tradipraticien part de l'élément central du trauma qui est la frayeur et la traite de façon symbolique. La frayeur est ici plus indicible que la peur qui peut être rationalisée. C'est elle qui a, très souvent, conditionné le déclenchement des massacres. Les guérisseurs s'appuient sur une explication symbolique en posant qu'il y a un être sauvage, non humain qui a pénétré la personnalité. Cet esprit sauvage, *Ibihume*, s'oppose aux esprits bienveillants. Il s'agit de génies aquatiques, forestiers, de restes de personnes mortes dans la violence, restées sans sépultures et qui reviennent persécuter les vivants. La personne est possédée. Il s'agit pour le guérisseur d'expulser les esprits pour les remettre dans "l'espace sauvage", de chasser "*Ibikange*", l'esprit effrayant. Cette opération passe par plusieurs moyens, classiques en pratiques traditionnelles : fumigations, incantations, mais aussi thérapies de groupe.

LES SORCIERS MEDiateURS ENTRE PSYCHOTRAUMATISMES PERSONNELS ET FAITS DE CRISE

Devenir sorcier s'opère par transmission d'un parent déjà tradipraticien ou bien suite à un trauma ou une maladie dont on a soi même guéri par des pratiques traditionnelles. Dans tous les cas l'acquisition des pouvoirs passe par une initiation.

171

Itinéraires de sorciers

Le cas de Caritas / Caritas Kanyange se définit comme *umuvezi*, c'est-à-dire tradipraticienne. Elle exerce à Bujumbura, commune de Bwiza, "à côté du magasin des sœurs italiennes". Elle est née en 1953 à Mugongo, près de Bujumbura. Elle reçoit dans sa vaste maison où se tiennent une quinzaine de personnes⁴. On entre par un passage qui longe la maison et débouche sur une arrière-cour. Cinq attendent dans l'arrière cour, trois femmes assises sous un auvent, deux hommes accroupis contre le mur en face. Toujours dans la même arrière-cour, assis dans un recoin, cinq hommes et jeunes gens, boivent des décoctions. De dessous une couverture, dépassent les jambes de quatre ou cinq personnes qui "vomissent le mal" en inhalant des fumigations. On voit les seaux de vomi que l'on verse dans le caniveau qui traverse la cour. À côté, un tas de feuilles pour confectionner les fumigations. On entre dans la maison par une première pièce où attendent quatre femmes. Caritas nous reçoit dans la seconde pièce qui donne sur une barza, ouvrant elle-même sur la rue et pleine de médicament et autres potions. Le mari de Caritas fait office d'introduit d'introducteur des patients, souvent moyennant finance (Vital N., informateur), il fait office de traducteur. Caritas parle en kirundi, voix basse et monocorde. Elle semble somnoler, baille beaucoup, émet de temps en temps un raclement de gorge, voire un cri guttural d'expectoration, très bas, très grave.

Caritas est tombée malade quand elle était jeune mariée. Une guérisseuse de Kitega l'a soignée. Une fois guérie, cette guérisseuse lui a demandé un chapelet. À travers le chapelet "la guérisseuse m'a donné sa puissance de guérison". Ainsi Caritas "a su"⁵. Pour commencer elle fait "un signe de croix". Elle "avait des effets quand elle était fille, avant son mariage", mais le déclenchement de son don date "de Kitega". Caritas travaille seule. "J'ai une force qui détecte ceux qui empoisonnent, une force qui bat et chasse le mauvais esprit". Elle dit qu'elle n'est pas *umurozi* (sorcière malfaisante), car elle utilise le chapelet. Elle s'approvisionne en "médicaments qui soignent" auprès "de l'abbé de Buta", en Tanzanie, au marché des plantes médicinales de Bujumbura, tout proche, d'ailleurs, de son domicile. De ses trois enfants (deux filles et un garçon), une fille, qui vit actuellement au Canada, "a des signes", mais Caritas "a arrêté cette puissance pour ne pas gêner ses études". Elle pense qu'"elle repartira". Caritas soigne "les maladies mentales, la paralysie, le foie, les articulations, l'impuissance sexuelle des hommes, l'aménorrhée, la stérilité féminine, les troubles de la miction, l'aphasie, l'insomnie, l'empoisonnement, le mauvais sort". Elle traite les gens "atteints par les mauvais esprits", les "malades de la guerre, surtout ceux qui ont des troubles mentaux", pas tous cependant. Elle "sait envoyer à l'hôpital quand il le faut". Les patients de Caritas viennent de Bujumbura, de tout le Burundi, du Rwanda, du Congo, de Tanzanie. Elle a traité un français qui est venu pour se guérir "d'une rwandaise qui lui avait noué l'aiguillette". Sont aussi venus la voir "Sururu (en fait Silvère Sakubu), qui enseigne à la faculté de psychologie de Bujumbura" et "les Blancs d'Amsterdam"⁶.

172

Le cas de Claudette / Claudette Nduwingoma se définit elle aussi comme *umuvezi*. Elle vend des médicaments sur le marché de la pharmacopée traditionnelle installé à Nyakabiga, une des communes de Bujumbura. Elle est née en 1970 à Ngozi dans le nord-est du Burundi, parle en français et nous répond devant son étal⁷. Celui-ci présente des herbes sèches, des racines, des copeaux de bois, quelques peaux et squelettes de petits animaux. L'entretien se déroule en plein air, puis sous son auvent, dans une atmosphère très détendue.

Claudette soigne aussi les maladies du ventre et des reins. Son don lui a été transmis par sa grand'mère et une de ses tantes. Pendant la guerre, les gens ne venaient pas : "Les Hutus ne pouvaient pas venir à cause du blocage Tutsi".

Les plantes qu'elle vend viennent du Burundi : "Je monte les chercher à l'intérieur, à Kitega et à Ruyigi. Je les achète à des paysans". Elle fournit en plantes plusieurs guérisseurs de Bujumbura. Ses acheteurs viennent de Bujumbura, mais de tout le pays. Elle vend aussi des plantes vétérinaires. Claudette ne traite pas les pathologies issues de la guerre.

Le cas de l'abbé Léopold / Léopold Mvukiye se définit comme un prêtre – guérisseur. Il est professeur au séminaire de Buta, près de Bururi dans le sud du Burundi. Il est né en 1954 à Vugizo, une commune de l'extrême sud du pays. Après avoir fréquenté l'école primaire de sa paroisse natale, il fait des études secondaires au séminaire de Buta. Il entre en 1975 à l'ENS (École Normale supérieure) de Bujumbura dans la section Agriculture-Biologie-Chimie pour de brillantes études universitaires qui se concluent en 1980 par la soutenance d'un mémoire intitulé "Inventaire phytochimique des plantes médicinales du Burundi : commune Bukinanyana-Buganda ; commune Mugamba et commune Mutaho". Il commence tardivement des études de théologie en vue d'accéder à la prêtrise, d'abord au grand séminaire de Bujumbura, ensuite à l'Université Catholique de Louvain-La-Neuve. Il fut ordonné prêtre en 1989 (Mbonimpa, 2006).

Léopold a reçu un choc en 1972, lorsque furent massacrés son père et plusieurs membres de sa famille. En 1975, devant l'échec de la médecine moderne, il eut recours aux soins de la médecine traditionnelle et quitta l'ENS pour retourner se faire soigner dans sa région d'origine. On le conduisit chez "une guérisseuse et clairvoyante nommée Zirareba qui, non seulement le soigna correctement, mais encore lui révéla son avenir, notamment [...] qu'il deviendrait guérisseur comme son grand-père et comme elle-même". Il commença à exercer, de manière soutenue, ses dons de guérisseur à partir de 1990. Et comme il avait été nommé professeur au petit séminaire de Buta c'est dans ce hameau qu'il donne, depuis, rendez-vous à ses patients.

Léopold reste cependant prêtre et professeur au séminaire. Il a obtenu, tout près du séminaire, une maison qu'il utilise comme cabinet de consultation⁸ et surtout un terrain de deux hectares sur lequel il fait cultiver les plantes médicinales qu'il utilise et qu'il envoie à d'autres guérisseurs. Le temps lui manque, il consulte souvent la nuit. Les patients sont nombreux et viennent de très loin : il a fait installer un petit hôtel sur son terrain, en partie tenue par une ancienne patiente. Depuis 2001, Léopold est également représentant légal de l'Association des tradipraticiens du Burundi (ATRAPRABU), devenant ainsi une personnalité de la vie burundaise et internationale⁹. Léopold traite la maladie de façon holistique. Il a réhabilité des méthodes tombées en désuétude, comme l'aromathérapie qui consiste à traiter les maladies par les odeurs des plantes ou autres odeurs comme celles des peaux brûlées. Dans le Burundi de l'après guerre civile, Léopold lutte contre la folie, les peurs paniques qui paralysent.

Actions et paroles de patients

La parole des patients est rare, brève, éclatée ou retranscrite Un homme, croisé en sortant de chez Caritas, nous a dit que, pour guérir, les

patients “doivent vomir le mal”, à tel point “qu’un chien qui avait mangé [une régurgitation] est mort sur le champ”.

Le phénomène de Gikomero / Le cas de Gikomero a permis de recueillir des paroles d’acteurs. Dans le camp de regroupement de Gikomero, sur la commune de Mwaro au centre du pays (Barancira, 2004), 80 jeunes filles ont manifesté, pendant plusieurs mois, au cours de l’année 2000, de violents troubles du comportement. Ces filles, âgées de 10 à 15 ans, étaient prises de crises de transes : chute par terre, yeux révulsés, contorsions passionnelles en proférant des mots mystérieux, appel de noms propres inconnus, échanges verbaux entre la personnalité habituelle et la personnalité de transe. La crise se termine par une agitation destructrice de la possédée avec jets de pierre aux spectateurs. Ensuite le sujet ne se souvient plus de rien et vaque, comme si de rien n’était. Les cas concernent des jeunes filles et quelque rares jeunes garçons. Ces crises “d’hystéro-conversion collective” (S. Barancira) surviennent le matin ou le soir, lorsque les possédé(e)s reviennent de puiser l’eau potable à la source. Le phénomène, fortement médiatisé, a fait le tour du Burundi. Un groupe de parole regroupant des habitants de Gikomero, de Mwaro, les autorités civiles et sanitaires de la commune mais aussi des personnalités venues de Bujumbura, a permis de recueillir les témoignages et d’avancer des explications. L’ensemble des villageois de Gikomero est convaincu que le phénomène est provoqué par une attaque des esprits des défunts. “Une problématique de mort, de souffrance et de deuil inachevé transparait nettement dans les propos des participants à la réunion”. Le groupe des possédées et/ou leur famille, ont subi de plein fouet les traumatismes de la crise d’octobre 1993 : tous ont perdu des proches, souvent tués sous leurs yeux ou disparus sans laisser de trace. Ils ont vécu dans un climat d’insécurité maximale avec la menace quotidienne d’être tués. Les bourreaux sont leur anciens voisins que les rescapés rencontrent souvent lorsqu’ils retournent travailler sur leurs terres pendant la journée. La majorité des survivants n’a pas mené un travail de deuil, préoccupés qu’ils étaient par leur survie au jour le jour. C’est l’accumulation des frustrations et le poids du non-dit qui exacerbent l’angoisse et la souffrance morale des habitants de Gikomero. Les transes des jeunes filles de Gikomero constituent l’expression magique de ce que ressent le corps social.

Les autorités civiles et religieuses ont proposé, comme solution, un deuil de 7 jours suivi d’une levée de deuil, une messe et la bénédiction du village par l’évêque, une bénédiction de la source d’eau potable et l’érection d’un mémorial. Peut être, ainsi, pourront être réconciliés les vivants et les morts !

Gikomero transcrit de façon inconsciente les esprits *Ibihume* et *Ibigange*, déjà évoqués, des croyances traditionnelles du Burundi, que les

tueries et traumatismes collectifs de la guerre civile ont réactivé. Gikomero fait aussi peser le soupçon de l'action maléfique de pratiques sorcellaires d'un mauvais sorcier (*umurozi*).

Les thérapies religieuses, jamais exemptes de connotations magiques

Les Évangiles rapportent le pouvoir de guérison, les miracles de Jésus et ceux des Apôtres, transmis aux fidèles, qui agissent en son nom, par la venue de l'Esprit-Saint à la Pentecôte. Chez les Pentecôtistes de l'Eglise de Pentecôte de Bujumbura près de la rivière Ntahangwa et chez les catholiques charismatiques de l'Union Spirituelle de Marie à Nyakabiga, commune de Bujumbura (Nyanduroko, 1996), les techniques thérapeutiques utilisent un rituel qui combine des invocations au nom de Jésus, des appels à la contrition, au repentir, à la miséricorde divine, des sermons lancés dans un langage dramatisé, très émouvant, confession publique et absolution, imposition des mains (chez les Pentecôtistes) et attouchements sur les parties souffrantes ou supposées être le siège du démon. Il peut aussi y avoir aspersion d'eau bénite.

Le pentecôtisme s'est développé au Burundi pendant la guerre civile et continue sa progression¹⁰. "La relation fraternelle qui s'établit entre les fidèles a servi à réhabiliter les âmes, déraciner la haine, enlever la rancune, enlever le désir de vengeance". C'est une catharsis. Les moyens de surmonter les traumatismes et les conséquences de la guerre civile sont la prière, le baptême, l'appel des noms des disparus, les chants et les danses, la récupération de croyances traditionnelles comme le culte de Kiranga. Des prêcheurs, pour certains cas venus de très loin – Amérique, Europe, Afrique – réunissent régulièrement, y compris sur des stades, des foules de fidèles [Sylvestre N., informateur].

Ces pratiques religieuses ont pour effet d'exonérer le croyant de ses responsabilités. "Laisse tomber ton fardeau, que l'Esprit-Saint entre, cesse d'être aveugle, ne vis pas dans les ténèbres, ne sois pas une pierre" dit le rituel pentecôtiste de "guérissage religieux", tandis que Charles Karenzo conclut notre entretien par : "Le troisième jour, le tombeau du Christ était vide".

RELATIONS, ÉCRITURES, TRANSCRIPTIONS DES FAITS SORCELLAIRES

Le fait sorcellaire au Burundi ne se dit pas ou très peu. Il ne se rapporte pas, surtout dans sa dimension initiatique. La collecte de renseignements ne s'opère qu'à la marge. Quant aux transcriptions écrites elles sont toujours distancées, médiatisées par le texte. L'auteur du texte n'est jamais le tradipraticien ou ne s'affiche pas en tant que tel. La langue écrite, le plus souvent en français, n'est pas la langue parlée, le plus souvent le kirundi, plus rarement en kiswahili. Les images et les écrits sur la sorcellerie au Burundi ne sont pas exprimés en tant que tels.

Ils se dégagent, en creux, de paroles ou d'écrits qui ne sont pas forcément affichés comme ayant trait à la sorcellerie. Le transcripteur opère alors un décodage dans lequel il doit intégrer, outre sa position personnelle, la place de la sorcellerie face à la rationalité, face à la démarche scientifique. Pour fonctionner, le système sorcellaire exige une société capable d'utiliser une thématique de persécution et qui a éduqué ses membres à y recourir lorsque les tensions deviennent trop fortes. L'accélérateur de l'histoire qu'est la guerre civile au Burundi lui confère un surcroît d'importance.

Le statut de la relation orale

Le sorcier parle peu. Au sujet de la guerre civile, Caritas nous dit "qu'elle travaille pour le pays, pour sa reconstruction". "En 1993, juste avant la mort de Ndadaye, j'ai senti une force (raclement de gorge, très fort), j'ai entendu des coups de feu (bâillement)" nous dit-elle avant de retomber dans le mutisme¹¹. Kiboko, guérisseur congolais exerçant à Kwijabé, commune de Bujumbura, qui guérit les troubles mentaux, l'épilepsie, la stérilité féminine, se livre davantage. "Je suis guérisseur, c'est mon père qui m'a transmis ses dons. Les esprits me guident, me disent s'il faut que j'y aille". Mais la confiance ne va guère plus loin¹². S. Barancira a transcrit les paroles d'incantation prononcée pour chasser *Ibihume*, l'esprit terrifiant, de personnes possédées : "Nous avons eu la chance de récolter l'incantation thérapeutique". C'est en kirundi. Le guérisseur opère en public, aidé par la foule qui pousse des clameurs pour effrayer l'esprit mauvais (Barancira, 2004), mais ses propos sont retranscrits.

176

La rumeur submerge souvent la parole. La rumeur est une information non vérifiée, le plus souvent effrayante dans le contexte de guerre civile et de post-guerre civile que connaît le Burundi. La rumeur se superpose aux informations officielles. Elle se propage, non plus dans un contexte logique mais affectif, répondant ainsi au désir ou à la crainte, confrontés à l'imaginaire (Morin, 1969) (Corbin, 1990-1995). Les rumeurs vont bon train dans le corps social burundais, longtemps plongé dans la guerre civile puis vivant maintenant dans un fragile retour à la paix. Les références sorcellaires y sont souvent sinon présentes, du moins latentes.

L'oralité sur les faits sorcellaires constitue un usage concret du langage, dans l'acception saussurienne (De Saussure, 1969). Dans le contexte précis de la guerre civile au Burundi, la parole sorcellaire constitue un ensemble de signes linguistiques certes, mais aussi symboliques, incantatoires, magiques, musicaux.

"Hunga ujana inyuma y'imisozi miremire
yo batarima impondaz'umwami"

"Fuis au loin par delà les hautes montagnes, là-bas où les
Gens ne cultivent pas le sorgho du Roi"

précise l'incantation thérapeutique prononcée par le guérisseur pour chasser *Ibihume*, l'esprit mauvais, du corps du patient.

Yeeeeeh !

répond la foule massée autour. Le contenu latent dépasse largement le contenu manifeste de la parole. Ce rituel comporte une dimension de possession pour chacun des acteurs et une initiation pour le guérisseur. On peut le comparer au *zar* éthiopien, au *ndoëp* des Lébous et des Wolofs sénégalais, au *bori* des Haoussas du Niger et de la Nigeria, au *vaudou* béninois et haïtien, au *candomblé* du Brésil.

L'écriture scientifique

Les contributions scientifiques sur les tradipraticiens sont produites par des acteurs qui ne sont pas des leurs. Elles consistent généralement en une réflexion problématisée sur les pratiques sorcellaires, dans le cadre de la guerre civile burundaise. L'ethnopsychiatre Tobi Nathan (Nathan & Stengers, 2004) a contribué au lancement et au financement d'un programme de recherche sur les médecines traditionnelles au Burundi quand il dirigea, de février 2003 à août 2004, la Délégation de l'AUF (Agence Universitaire pour la francophonie) pour la Région des Grands Lacs à Bujumbura. Les productions écrites sont publiées, pour l'essentiel, par Sylvestre Barancira, universitaire hospitalier burundais, spécialisé en neuropsychiatrie et par les étudiants dont il a dirigé les recherches. L'approche est facilitée par la connaissance qu'ont les auteurs de la langue, de la culture et des mentalités burundaises. Les analyses laissent de côté les dimensions initiatiques, pour produire un corpus qui relève de la médecine, de l'ethnographie, de la sociologie. L'impératif scientifique a pour effet de couper l'analyse du vécu des tradipraticiens de terrain, mais très dialectiquement permet sa diffusion, au-delà de la société burundaise. Parmi les productions écrites de Sylvestre Barancira "Possession par les esprits. Baganza et rituel thérapeutique du Kubandwa au Burundi" (Barancira, 1990), ouvrage d'ethnologie psychiatrique (G.Devereux) écrit avant les débuts de la guerre civile, place les pratiques traditionnelles dans un cadre scientifique général. Il s'agit d'un tirage ronéotypé, édité à Bujumbura et distribué au Burundi.

Plus original est le livre de Melchior Mbonimpa (op. cit.), consacré à Léopold Mvukiye. L'auteur y expose la biographie de l'abbé de Buta et son action comme tradipraticien certes, mais aussi comme prêtre et enseignant, le positionnant, par cette appartenance, dans la mouvance de l'Eglise, gage de conformité. L'ouvrage, édité par les Presses Lavigerie, est diffusé dans tout le Burundi, mais aussi en dehors, à l'image de l'action du prêtre guérisseur.

Les ouvrages actuels traitant de sorcellerie, de sciences occultes, de pratiques traditionnelles, même ceux concernant l'Afrique subsaharienne ne reprennent pas les réalités burundaises. Le livre de Peter Geschiere (op. cit.) maintient son champ d'investigation et ses références bibliographiques au Cameroun, principalement. Les ouvrages d'ethnographie, comme les publications de Bernard Zuure (Zuure, 1929) ou de Firmin M. Rodegem (Rodegem, 1971) sur le Burundi, datent d'avant le paradigme actuel qui tend à réintégrer les approches sorcellaires dans le champ de la modernité¹³. Ces publications, anciennes, sont, de plus, marquées par l'appartenance des auteurs au clergé missionnaire catholique. Par ailleurs, les ouvrages traitant de la guerre civile au Burundi n'intègrent guère la dimension sorcellaire, sauf par allusion (Chrétien & Mukuri, 2002). La production d'écrits sorcellaires sur le Burundi, croisés avec les analyses sur la guerre civile, se maintient donc, pour l'essentiel, dans la mouvance burundaise.

Les transcriptions médiatiques

Le même confinement des informations à l'intérieur de l'ensemble formé par le Burundi et les pays voisins, se retrouve dans les transcriptions médiatiques. Quand les faits passent dans les réseaux de l'information mondialisée, ils sont le plus souvent plombés par une sombre désespérance. Cette constante apparaît à travers les deux cas que constituent le phénomène Gustave et les meurtres d'albinos.

178

Gustave est un crocodile de taille énorme. Il a fait au moins 300 victimes humaines depuis une dizaine d'années. Il vit sur les rives du Tanganyika, à Bujumbura et dans le delta de la Rusizi (Cazenave-Piarrot, 2009, 2). Animal monstrueux, prédateur vorace et insaisissable, Gustave est devenu un phénomène médiatique et politique hors du commun, qui terrorise les populations riveraines et fascine les opinions publiques, aussi bien au Burundi que dans le monde entier, instantanéité de l'Internet oblige. Les marais du delta et les hautes herbes des rives du lac constituent l'espace sauvage. Pour nombre d'habitants, Gustave est *Ibigange*, l'esprit effrayant ou *Ibihume*, l'esprit sauvage. Les forces maléfiques, portées par des trépassés restés sans sépulture, les multiples violences de la guerre civile se retrouveraient dans Gustave. Faut-il voir dans les méfaits de la bête l'action d'un *umurozi*, un sorcier malfaisant ? Lors d'une tentative de capture de l'animal menée en 2003 par une équipe d'herpétologues, l'animal déjoue tous les pièges qui lui sont tendus. Après plusieurs échecs, un sorcier, installé dans le village de Gatumba, diagnostique que "Gustave est sous l'emprise d'un homme mauvais" (Munié, 2003). Mais c'est dans ses implications avec la situation politique burundaise que le phénomène Gustave revêt sa signification majeure. À Bujumbura, Gustave est assimilé par une large partie de l'opinion publique à Pierre Buyoya, ancien Président de la République et

toujours homme fort sur l'échiquier politique burundais¹⁴. Le consensus est complet sur cette identification, même si les discours varient selon les milieux. Le phénomène Gustave émerge au cours de la seconde présidence Buyoya. Une fois mis en évidence au niveau du discours, le parallèle entre les attaques de la bête et les disparitions politiques pendant cette période devient alors implicite, puis finit par être instrumentalisé. Entre 1998 et 2003, parler de Gustave dans les lieux de sociabilité (salons, restaurants, cafés, débits de boissons, clubs sportifs, parvis des lieux de cultes et lieux de cultes mêmes) devient alors "une façon de parler du Président" (A. Informateur) sans courir les risques de la dénonciation, avec les conséquences parfois tragiques qui en découlent, dans un contexte de guerre et de censure. Même si depuis 2003, la paix civile est revenue au Burundi, la peur subsiste, latente et anticipant de possibles événements à venir. En attendant les images du monstrueux Gustave sont sur les pages Internet, tandis que les Burundi expulsent à travers son animalité les cauchemars de la guerre civile.

À l'automne 2008, une dépêche d'agence (Nimbona, 2008) reprise par tous les grands médias du Nord, annonce que les albinos du Burundi craignent d'être enlevés, tués, dépecés à cause des vertus médicales supposées de leur corps. Plusieurs auraient été enlevés et subis ce sort horrible. On met sur le compte de sorciers tanzaniens de telles pratiques. Si l'émotion est grande au Burundi, comme dans toute la Région des Grands Lacs, en Europe et ailleurs, l'information s'ajoute au cortège d'horreurs qui alimente les représentations de l'opinion mondialisée sur le Burundi et ses voisins. Elle montre aussi, d'une part, que les pratiques sorcellaires malfaisantes se perpétuent, d'autre part que les préjugés et croyances subsistent. Dans le Burundi traditionnel, comme dans toute la RGL, les albinos étaient accusés d'être porteurs de pouvoirs magiques. Ils sont réputés avoir des vertus magiques. Apparaissent, ici, les accusations d'anthropophagie rituelle, de fabrication d'amulettes avec des lambeaux humains, des cheveux ou des poils, tout un cortège de pratiques maléfiques peu ragoûtantes. Quant aux sorciers destinataires, rien n'est dit sur leur compte.

CONCLUSION

Nul ne se dit sorcier au Burundi et les tradipraticiens préfèrent se classer en devins, guérisseurs, faiseurs de pluie, phytothérapeutes, ... Tous se placent, dans leur discours, sous une protection supérieure, les esprits ou, le plus souvent, l'Eglise catholique. La question se pose alors de savoir s'il est possible d'ignorer le Mal, le diable qu'incarne le mauvais sorcier. Le recours aux pratiques sorcellaires, dans la thérapie des troubles consécutifs à la guerre civile, s'explique certes par la rareté des médecins, mais plus encore par l'adhésion du corps social burundais aux

croyances sorcellaires, elles-mêmes portées par une thématique de persécution. Au Burundi, le recours et, plus généralement, la croyance à la sorcellerie, permettent à un corps social qui partage un profond sentiment de culpabilité, de séparation, d'abandon, de se débarrasser du mal qui plombe la société. Le mal c'est l'esprit sauvage *-Ibihume-*, l'esprit effrayant *-Ibikange-*, et aussi le crocodile Gustave. Il faut les expulser du corps des personnes atteintes pour les rendre à l'espace sauvage. Ainsi thérapie individuelle et thérapie collective se conjuguent pour rendre, peut-être, au Burundi, des motivations de "vivre ensemble".

Plus au delà, les pratiques sorcellaires constituent un médiateur entre la violence sociale dans le pays et les différentes formes du pouvoir : spirituel et culturel en premier lieu, politique et social plus généralement. Ce positionnement permet de transposer le cas burundais à de nombreuses autres sociétés, bien au delà de l'Afrique sub-saharienne et des pays du Sud.

NOTES

1 - Grevisse Maurice (1895-1980). Grammairien belge. Auteur du *Bon usage* (1936, plusieurs fois réédité).

180

2 - "Par objectivation participante, j'entends l'objectivation du sujet de l'objectivation, du sujet analysant, bref du chercheur lui-même". Bourdieu Pierre. L'objectivation participante. In *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 150, décembre 2003, p. 43.

3 - Barancira Sylvestre. Entretien du 29 mars 2007.

4 - Visite le 28 mars 2007.

5 - Sans que j'ai pu déterminer le sens donné à "su" par le traducteur : acception française ou belgicisme qui signifie "pouvoir".

6 - Il s'agit des membres de l'ONG hollandaise Health Net TPO (Transcultural Psychosocial Organization), basée à Amsterdam. "Nous travaillons à la reconstruction des réseaux de santé dans les zones touchées par la guerre, perturbées par des catastrophes ou la pauvreté. En collaboration avec les populations locales, nous essayons de porter secours au moyen de soins médicaux accessibles à tous" (In page d'accueil du site Internet).

7 - Visite le 27 mars 2007.

8 - Visite le 24 septembre 2008.

9 - En 2000, il représente le Burundi à la foire internationale de Hanovre, dont le thème était "L'homme, la nature et la technologie". En 2001, il participe au colloque de Harare au Zimbabwe pour participer au Colloque sur l'intégration de la médecine traditionnelle dans les systèmes de santé africains. En septembre 2002, puis en 2003, il est invité par le projet Ethique de l'université de Sudbury au Canada, entant que spécialiste de la médecine traditionnelle.

10 - Entretien avec Charles Karenzo, représentant légal de la CEPBU (Conférence des Eglises Pentecôtistes du Burundi) et Samuel Niyungeko. 25 septembre 2008.

11 - Visite le 28 mars 2007.

12 - Visite le 30 mars 2007.

13 - "En général, les anthropologues semblent avoir boudé pour quelques décennies – surtout à partir des indépendances – le sujet de la sorcellerie qui, avant, leur était si cher. Mais, après 1995 surtout, on a vu déferler une véritable vague d'articles, de livres et de collections sur la "sorcellerie" et son impact sur les changements modernes en Afrique et ailleurs". Peter Geschiere, Introduction p. II, *op. cit.*

14 - Pierre Buyoya né le 24 novembre 1949 est un homme politique et militaire burundais. Il fut deux fois à la tête du pays, de 1987 à 1993 puis de 1996 à 2003.

BIBLIOGRAPHIE

Barancira Sylvestre, 2004. Conférence donnée à Libreville, Gabon. Congrès de neuropsychiatrie, 7 p. Ronéotypé.

—, 2004 Mars. La rumeur, la frayeur et les traumatismes en situation de crise au Burundi. Que faire ? Conférence donnée au Centre Culturel Français de Bujumbura, 6 p. Ronéotypé.

—, 2003 Octobre. La sorcellerie dans les temps modernes. Conférence au Centre Culturel Français de Bujumbura, 4 p. Ronéotypé.

—, 1990. Possession par les esprits. Baganza et rituel thérapeutique du Kubandwa au Burundi. Bujumbura, 118 p.

Bastien Christine, 1988. *Folies, mythes et magies d'Afrique Noire. Propos de guérisseurs du Mali*. Ed. L'Harmattan, 230 p.

Bourdieu Pierre, 2003. L'objectivation participante. In *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 150, décembre 2003, p. 43.

Cazenave-Piarrot Alain, 2004. Burundi : une agriculture à l'épreuve de la guerre civile. *Cahiers d'Outre-Mer*, 57 (226/ 227), avril-septembre 2004, pp. 313-338.

—, 2009, 2. Gustave, phénomène animal, animal politique. À paraître dans la revue *Politique africaine*.

Cazenave-Piarrot Alain & Ndayirukiye Sylvestre, 2009. Les recompositions socio-spatiales dans la Région des Grands Lacs. In *Universitaires et universités dans la Région des Grands Lacs*, Sous presse.

Chrétien Jean-Pierre & Dupaquier Jean François, 2007. *Burundi 1972. Au bord des génocides*. Ed. Karthala, 496 p.

Chrétien Jean-Pierre & Mukuri Melchior (Dir.), 2002. *Burundi, la fracture identitaire. Logiques de violence et certitudes "ethniques"*. Ed. Karthala, 468 p.

Corbin Alain, [1990]-1995. *Le village des "cannibales"*, [Paris], Aubier-Flammarion, coll. Champs, 204 p.

De Saussure Ferdinand, 1969. *Cours de linguistique générale*. Coll. Etudes et documents. Ed. Payot, 331 p.

Eliade Mircea, [1968]-1983. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Ed. Payot, 405 p.

Geschiere Peter, 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique*. Ed. Karthala, 303 p.

Joinet Bernard, 2008. *Sorciers, socialisme et sida. Rencontres croisées en Afrique*. Ed. L'Harmattan, 230 p.

- Mbonimpa Melchior, 2006. *Léopold Mvukiye, Prêtre et guérisseur/ L'aventure du Centre de médecine traditionnelle de Buta*. Ed. Les Presses Lavigerie, 96 p.
- Munié Vincent, 2003. Le monstre du Tanganyika. Film documentaire. Télé Europe Gédéon programmes, 55'.
- Muntunutiwe Jean-Salathiel, 2009. *La violence politique au Burundi : essai d'analyse explicative*. Thèse de Sciences Politiques. Université de Pau et des Pays de l'Adour. 2 tomes, 632 p.
- Nathan Tobi & Stengers Isabelle, 2004. *Médecins et sorciers*. Ed. Empêcheurs de penser en rond.
- Nimbona Audace, 2008. Les albinos recherchés par les sorciers demandent protection. Agence Syfia Grands Lacs. Dépêche du 23-10-08.
- Nyanduruko M.-J. *Religion chrétienne et guérissage des maladies mentales*, Mémoire FSPE, Université du Burundi. Bujumbura, 1996.
- Rémy Jean-Pierre, 2002. Que s'est-il passé à Itaba ? *Le Monde*, 24 octobre 2002, p.14.
- Rodegem F.-M. La motivation du culte initiatique au Burundi. *Revue d'anthropologie*, vol. 66, 1971, pp. 863-930.
- Sémelin Jacques, 2005. *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Ed. Le Seuil, Paris.
- Zuure Bernard, 1929. *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*. Ed. de l'Essorial, Bruxelles.

Jeanne Bana-Kouassi

Évocation sorcière et enjeux de pouvoir dans le théâtre ivoirien : le cas d'Amon d'Aby

INTRODUCTION

Trois grands écrivains sont souvent cités comme représentants de la littérature dramatique populaire ivoirienne de langue française : Bernard Binlin Dadié, Germain Coffi Gadeau, et François-Joseph Amon d'Aby. Moins connu que les deux premiers, Amon d'Aby est néanmoins celui dont le théâtre épouse le mieux les préoccupations populaires, notamment en ce qui concerne l'instance de la sorcellerie et les représentations et les conflits sociaux qui en découlent. *Kwao Adjoba* et *La sorcière ou le triomphe du « dixième-mauvais »* sont deux de ses pièces représentatives de ces obsessions. En prenant appui sur elle, nous essayons de formuler les modes de réappropriation de la sorcellerie, comme enjeu de pouvoir dans la dynamique de construction de l'espace social et politique de l'Etat ivoirien. Confrontée à une mise en scène, la représentation des faits de sorcellerie, toute didactique qu'elle soit, en vient à minimiser les motivations réelles dont ils sont l'expression. C'est le thème principal qui se dégage du théâtre de François-Joseph Amon d'Aby dont nous essayons ici de restituer la complexité dans la présente communication.

183

AMON D'ABY, UNE CONSCIENCE CRITIQUE

Dramaturge, conteur¹ et essayiste², François-Joseph Amon d'Aby – de son vrai nom Amon Koutouan – est considéré comme la conscience critique de la société ivoirienne. Né le 13 juillet 1913 à Aby dans le Sud-est ivoirien, il a fait ses études à l'école primaire supérieure de Bingerville puis à l'école William Ponty de Gorée au Sénégal où il a obtenu le Diplôme d'archiviste. Après un stage aux services des archives et bibliothèque du gouverneur général à Dakar, il est retourné en Côte d'Ivoire, où il a assuré la direction des archives du gouvernement de 1938 à 1959, date à laquelle il va poursuivre ses études à l'Institut des Hautes Études d'Outre-Mer de Paris.

Administratif beaucoup plus que politique, Amon d'Aby, contrairement aux deux autres « ancêtres » du théâtre ivoirien d'expression française, Bernard Dadié, et Coffi Gadeau, n'occupera pas de poste politique de premier rang, trop absorbé de toute évidence par son écriture.

La portée critique de ses œuvres tient à une véritable connaissance de la culture Akan non seulement parce qu'il y a été élevé mais du fait qu'il y replonge immédiatement à son retour de l'école William Ponty. Ce qui lui permet, par un long travail de collecte de traditions orales, de produire un essai d'une qualité ethnologique exceptionnelle, « *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de Côte d'Ivoire* »³. Cette connaissance approfondie l'amène à décortiquer les fondements d'une organisation sociale qu'il juge désormais surannée et à prendre pour cible les inégalités sur lesquelles celle-ci prospère. En ligne de mire, les droits successoraux du système matrilineaire qui déshérite les enfants au profit des neveux. C'est le thème central de son œuvre la plus populaire *Kwao Adjoba* choisie pour l'inauguration de la section théâtre du Cercle Culturel et Folklorique (C.C.F.C.I.) en 1955. Décédé le mercredi 10 janvier 2007 à Abidjan, il repose dans son village natal à Aby dans le département d'Aboisso.

KWAO ADJOBA (DRAME SOCIAL EN HUIT TABLEAUX)

Akroman Mango est pêcheur de son état, mais sur les conseils de son épouse Kwao Adjoba, il entreprend de créer des plantations de café et cacao dont les prémices deviennent très vite objet de convoitise de la part de son frère Kakou et de sa sœur Ahou. Ceux-ci, forts du droit que leur confère la tradition, attendent à sa vie par envoûtement. Mango tombe malade et après un épisode de soins auprès d'un féticheur, il se fait hospitaliser, grâce à sa fille Alloua à l'hôpital d'Abidjan. Durant son absence, Kwao Adjoba et son fils Akroman font face à d'énormes difficultés dans l'entretien des plantations et la gestion des salaires des manœuvres qu'ils n'arrivent à surmonter qu'avec l'aide de ses parents au point que l'entreprise devient prometteuse. Ayant recouvré la santé, Mango décide de donner une grande fête une fois de retour au village. C'est l'occasion pour son frère et sa sœur de s'acquitter de leur dette de solidarité familiale. Ils offrent publiquement la somme de quinze mille francs comme quote-part aux frais médicaux de Mango qui les refuse pour la raison qu'il aurait préféré que son frère Kakou et sa sœur Ahou lui rendent visite à l'hôpital. Le refus de Mango est un affront que Kakou et Ahou envisagent de laver par son élimination physique. Cependant, le grief principal est à l'encontre de Kwao Adjoba soupçonnée de mauvaise influence sur leur frère. Une tentative de maraboutage pour faire divorcer Mango d'avec Adjoba avait été entreprise mais celle-ci ayant échoué, seule l'élimination de Mango peut déshériter Adjoba. Toutefois, comme selon la logique successorale chez les Akan, Mango mort, l'héritage ne reviendrait pas de droit à Kakou et à sa sœur mais à Tanon Kessé de Toliessou, un cousin maternel, Ahou loue les services du sorcier Akouassi afin de supprimer tous les éventuels héritiers. Les suites sont conformes au désir mortifère de la sœur.

Mango meurt. Ainsi, en conformité avec le droit coutumier, Kakou en héritant de Mango devient du coup le nouveau mari d'Adjoba. Après les funérailles, la veuve et les orphelins sont maltraités et dépossédés de tous leurs biens. Humiliée, Adjoba demande et obtient le divorce et retourne chez ses parents avec ses enfants, les mains vides.

**LA SORCIÈRE OU LE TRIOMPHE DU « DIXIÈME-MAUVAIS »
(TRAGI-COMÉDIE EN QUATRE ACTES)**

Mère malchanceuse ou destin, Ahossan Alloua a enterré huit de ses enfants sur neuf gestations. Elle perd son mari alors qu'elle en attend le dixième qui, selon la croyance, est un signe de malédiction. Sujette à des commérages, rejetée par tout le village, dans un état de solitude et de désespoir, elle met au monde un enfant de sexe mâle. Dès que la nouvelle de la naissance parvient aux oreilles du chef, il dépêche le féticheur et donne l'ordre à l'accoucheuse de faire venir le nouveau-né afin d'accomplir le sacrifice rituel qui apaiserait les dieux.

Malgré l'interposition de Essèwoa l'unique fille d'Alloua qui priait le chef de laisser la vie sauve à son petit frère, les notables et le féticheur l'emmènent vers le bois sacré. Au moment où l'accoucheuse s'apprête à faire un lavement au rhum au bébé, survient un colporteur qui le sauve in extremis de la mort. Ce dernier part avec l'enfant et ses effets en promettant de ne plus remettre les pieds dans le village ni chercher à voir sa mère. Les immolateurs accomplissent symboliquement le sacrifice final avec un bélier blanc, puis rentrent au village et réhabilitent Alloua aux sons de tambours, de chants et de danses. Quelques temps après la cérémonie publique, Essèwoa, tombe malade et meurt. Alloua inconsolable sombre dans un désespoir et se retire dans une case au bout du village.

Pendant ce temps, *Boulou-tè* (dixième-mauvais) a 25 ans. Initié à l'art de la guerre et au maniement du sabre, il est devenu un intrépide guerrier, adroit et courageux. Ses actes de bravoure sur les champs de bataille ne cessent d'impressionner Sokoni son père adoptif qui décide de lui révéler son identité véritable. Après cette révélation, il part à la découverte de Kongosso, village qui l'avait banni à sa naissance, à la tête d'un détachement de guerriers. Heureuse coïncidence ou chance, il arrive au moment même où Ahossan Alloua est accusée à tort de sorcellerie suite à une série de décès qui inquiète les villageois. Il la sauve alors que l'on s'apprêtait à la livrer aux fourmis magnans dans les bois, ligotée contre une branche fourchue. Il décline son identité aussitôt Alloua est libérée de ses liens et la mère et le fils se jettent dans les bras l'un et l'autre.

LA SORCELLERIE UN LIEN PAR LE SANG

La première remarque que suggèrent ces récits provient de leur structuration sous la forme de conte. Didactiques, les contes sont l'expression de la réalité sociale et culturelle des sociétés traditionnelles. D'un côté, ils transmettent le sens du lien social, l'intérêt de la communauté et ceci de générations en générations et de l'autre, ils expriment le sens des interdits. C'est à ce niveau qu'ils participent de la pédagogie orale et se structurent autour des mythes fondateurs du clan, apparaissent comme un rêve collectif, c'est-à-dire une projection idéale de ce que la société pense d'elle-même et pour elle-même. Amon d'Aby en se plaçant dans le registre du conte fait l'analyse de cette projection rêvée, celle d'une société Akan, ivoirienne, en éveil mais forte encore des mécanismes de sa perpétuation à travers le matrilineage, lequel inscrit l'individu dans un ordre social autour du ventre fondateur. Ce qui symboliquement confère à la femme le statut privilégié de la perpétuation du groupe et du lien de consanguinité. C'est par celui-ci que l'extension familiale garantit la solidité du clan abolissant la dispersion, en agrégeant les uns et les autres à la source utérine de ce lien. Mais c'est par celui-ci que le lignage s'avère pesant dans le contexte urbain et de l'individualisme qu'il induit. La pesanteur de ces familles étendues est telle que le libre arbitre de chacun est soumis à un arbitrage collectif, même en ce qui concerne les décisions qui reviennent à l'entourage propre. Adjoba avoue avec résignation dès le premier tableau à son fils Akroman :

186

« la décision d'envoyer ton père à l'hôpital d'Abidjan doit venir de son frère Kakou et de sa sœur Ahou. Je ne suis que la femme, et toi, tu n'es que le fils »
(Amon d'Aby, 1965 : 15).

La femme et les enfants dans ce système matrilineaire, structuré en deux pôles, les Aînés et les cadets, relèvent de ce dernier groupe. Ils ne peuvent en aucun cas se substituer aux Anciens, et ne peuvent non plus prétendre enfreindre une loi coutumière, même s'ils sont rattrapés par une certaine modernité.

L'écriture en forme de conte a pu faire dire des personnages d'Amon d'Aby qu'ils manquaient d'épaisseur dramatique. Ici, l'épaisseur est contenue dans la trame textuelle même qui campe ces personnages dans le manichéisme de la situation à dénoncer. Celle-ci n'est que peu anecdotique puisqu'elle condense une réalité dont la permanence est toujours portée dans le contexte ivoirien actuel par la compétition entre deux systèmes d'héritage, le premier qui privilégie la filiation et le second qui favorise le lignage.

Ce sont donc les situations liées à une succession et à l'héritage qui permettent la manifestation de la sorcellerie. Dans une telle structure,

comme l'écrit Marc Augé, «les fils de la sœur aînée passent avant ceux de la sœur cadette». Ce droit coutumier continue à prévaloir dans les mentalités, bien qu'il ait été dénoncé comme abusif et supplanté en principe par un droit codifié qui fait place au droit de succession. Ces contradictions entre systèmes de droit créent dans les esprits des zones d'incertitudes dont les portes sont ouvertes à l'expression sorcière de la conflictualité.

Ainsi, le droit codifié et le droit coutumier évoluent parallèlement. Le second par moment neutralise le premier dans bien des situations. Par exemple, quand il s'agit de succession suite à un décès d'un intellectuel marié sous le régime de la communauté des biens, les parents du mari ne reconnaissent pas cette disposition de mettre sur un pied d'égalité les droits des conjoints dans l'acquisition et le partage de ces mêmes biens. Cette dénégation des pratiquants du droit coutumier peut aller jusqu'à la suppression physique de ceux qui tentent de résister en se fondant sur la loi codifiée. Pour exemple, tiré d'une chronique récente :

Dagou est médecin. Il a fait ses études à l'étranger. Il est marié et père de deux enfants. Pendant leur séjour en métropole, sa femme a dû suspendre ses études afin de travailler et permettre à son mari de mener à bien les siennes. Une fois rentrés, les parents du mari ont commencé à rendre la vie difficile au couple. Tantôt il est question du mari qui donne tous ses biens à sa femme, tantôt c'est la femme qui empêche son mari de s'occuper de ses neveux et qui réserve tout pour ses enfants ou encore, c'est la femme qui empêche son mari de participer aux différentes cotisations du village ou de faire des réalisations. Face à cette attitude implicite, la famille a délégué une tante du mari qui a débarqué sans prévenir chez le couple afin de surveiller les faits et gestes de la femme. Au bout d'un mois, n'ayant rien constaté d'extraordinaire, la tante se confie à une amie de l'épouse pensant qu'elle allait prendre son parti vu qu'elle est de la même ethnie que le mari, cette amie s'insurge contre la tante et lui suggère plutôt de remercier la femme de son neveu pour tout ce qu'elle fait pour leur famille au lieu de la soupçonner de dissimuler les biens de son mari. Au bout de deux mois, la tante retourne au village. Un jour, alors que Dagou était en pleine consultation à l'hôpital, il a un malaise et s'écroule. Ses collègues n'ont pas eu le temps de le secourir et il meurt. Au moment de ses obsèques dans son village natal, des personnes avançaient d'un côté que la mort de Dagou est une occasion de mettre tout le monde sur le même pied d'égalité, de l'autre, elle donnerait désormais la possibilité à ses neveux de récupérer sa villa. Certains murmuraient que la mort de Dagou ne pouvait trouver une origine autre que dans la sorcellerie. Conscients que le couple était marié sous le régime de la communauté de biens et ne pouvant atteindre la femme aussi par la sorcellerie, ses beaux parents n'ont eu d'autres alternatives que d'empoisonner le repas rituel qui marque le début du veuvage. Un poison qui a eu le temps de ronger ses organes vitaux. Elle a succombé à son tour laissant les deux orphelins qui ne pouvaient absolument

rien à cause de leur jeune âge. Les parents paternels ont fait main basse sur leur héritage. Dans une construction imaginaire, la famille du mari a agi par ignorance et détruit l'avenir d'une famille.

Dans cette conflictualité, les relations interpersonnelles sont reléguées à un second plan. Seul l'intérêt prime sur la vie des individus.

Les ingrédients de la violence fratricide dans Kwao Adjoba prenant la forme de conflit entre lignage (famille étendue) et la famille nucléaire permettent d'en éclairer au moins deux raisons :

— **Quelles sont les raisons du conflit ?**

- Droit des membres de la famille étendue sur la famille nucléaire dans le système matrilineaire.
- Désir de consommation devenu plus aigu à partir du moment où l'objet de convoitise devient une réalité : les plantations.

— **Quelles sont les méthodes employées ?**

- Déstabilisation de la famille nucléaire par envoûtement. Cette tentative s'est soldée par un échec.
- Attaque physique du corps du mari entraînant une maladie. Deuxième échec caractérisé par une guérison grâce à la médecine moderne.
- Refus d'assistance financière à Adjoba pour les plantations. (Atteinte morale compensée par la famille d'Adjoba).
- Refus d'assistance financière à Akroman Mango pour les frais médicaux. (Atteinte morale compensée par Alloua la fille de Mango).
- Deuxième attaque physique du corps du mari entraînant la mort. (Anéantissement total de Mango grâce au contact direct de la victime et du sorcier-magicien qui est venu parachever l'envoûtement).
- Dépossession des biens d'Adjoba et divorce.

188

Que ce soit l'exemple de Dagou ou l'intrigue de *Kwao Adjoba*, la sorcellerie devient un outil d'accumulation économique. Nous nous trouvons confrontée à un genre de sorcellerie où la prospérité indirectement devient un élément destructeur. « Le sorcier est avide de pouvoir, d'honneur et d'argent ». À partir du moment où ces buts deviennent inaccessibles pour lui, il use de tous les moyens pour parvenir à ses fins. Sans état d'âme, sa cupidité le rend insensible. Le recours à la destruction physique des personnes devient l'ultime solution qui lui permette d'atteindre son objectif.

Une autre remarque mérite d'être faite : Le lien par le sang dont les membres du système matrilineaire se réclament semble être le canal permettant d'atteindre aisément les cibles dans les pratiques sorcellaires. Cette attache a légitimé la destruction du corps de Mango. A l'inverse, celui d'Adjoba est resté intact parce qu'il est préservé par un lien de sang

différent. Cependant, l'anéantissement physique n'ayant pas obtenu de résultats escomptés, la privation de biens matériels se présente comme le moyen de réduire psychologiquement Adjoba à sa plus simple expression. Mais l'épouse de Dagou n'a pas eu cette chance de sauvegarder sa vie.

En examinant la structure des deux familles et le mode d'intervention de l'une sur l'autre, nous constatons que l'autonomie de la famille nucléaire est en permanence contrôlée par la famille étendue, réduisant ainsi son espace d'expression. La famille nucléaire se trouve en position de soumission constante et lorsqu'elle veut s'affranchir de certaines contraintes familiales, son attitude s'interprète comme une transgression ou même un outrage. Il s'installe alors un rapport de force et le climat devient conflictuel.

NATURE DU CONFLIT

La plupart des conflits liés à la sorcellerie font état d'un problème social. Un social qui trouve sa justification dans la précarité « la relation avec le pouvoir, le souci d'argent » et surtout la jalousie de devoir subir la réussite de l'autre. Ces paramètres constituent des manques et le vide à combler donne lieu à une mise en place d'un terrain conflictuel. Amon d'Aby dépeint la nature du conflit tel que orchestré entre la famille traditionnelle représentée par Kakou et Ahou et la famille nucléaire représentée par Mango, Adjoba et leurs enfants. Les attitudes conflictuelles sont nombreuses et la plupart sont des agressions verbales. Quelques fragments de la pièce d'Amon d'Aby nous permettent d'en rendre compte : Lorsque Adjoba, face à la maladie de son mari en présence de son beau frère et sa belle sœur (tableau I), donne l'information relative au souhait de sa fille Alloua d'amener son père à l'hôpital, la réponse de Kakou est agressive :

« tu t'imagines, toi, qu'on entre à l'hôpital les mains vides ? »

(Amon d'Aby, 1965 : 16).

L'intervention de Kakou a un double sens : par cette réaction épidermique, Kakou récupère son état de précarité comme arme pour attaquer Adjoba. Sa question dévoile une certaine affirmation de sa situation sociale parce qu'elle indique son manque de moyens pour s'engager dans des dépenses liées aux frais médicaux et surtout d'un frère dont il est jaloux et qu'il veut voir disparaître. Il profite de cette atmosphère conflictuelle pour renvoyer Adjoba à son statut de femme qui consiste à obéir et non à « diriger ». Ensuite, par la sécheresse de sa réponse, il rappelle à Adjoba qu'elle n'est pas en position de décider de la façon dont Mango doit être soigné et où il doit l'être. Kakou continue à

ironiser en se référant toujours à ces activités mettant en exergue son statut social /

« Voyons ça vite, car il faut que j'aie vérifié les mailles de mes filets, pour la pêche de cette nuit ! » (*Ibid*).

Alors que la santé de Mango est décadente, Kakou tergiverse dans un langage ironique :

« On nous dit que les féticheurs et les guérisseurs ne valent rien, et qu'il faut transférer Mango à l'hôpital, voilà de quoi il s'agit » (*Ibidem*).

La compétition migre de l'opposition entre lignage et la famille vers une dichotomie entre le système traditionnel des soins et les méthodes thérapeutiques modernes. Amon d'Aby élargit le champ de l'affrontement entre lignage et l'état en exacerbant les tensions entre Mango d'un côté et Kakou et Ahou de l'autre. C'est à Ahou que revient de charger Adjoba :

« Mango, tu n'as pas écouté ta sœur. Te voilà au bord de la tombe sans avoir vu le fruit de tes cultures tardives. Moi je n'ai pas d'argent, et je ne sais avec qui emprunter » (Amon d'Aby, 1965 : 16).

190

L'on a l'impression que la présence d'Adjoba auprès de son mari constitue un frein dans le projet de Kakou et Ahou qui veulent accaparer les biens de leur frère. Leurs agissements s'assimilent à *la sorcellerie par contamination* dont Marc Augé écrit :

Qu'« un piège est tendu à celui qui n'est pas sorcier. On l'induit en tentation, en sorte qu'emporté par la colère, il se laisse aller à quelque geste ou quelque propos objectivement déplacé ou injuste à l'égard d'un *āwarō*. Il se trouve intégré du même coup à la société » (Augé, 1969 : 190).

Cette méthode est donc basée sur la tentation et l'aboutissement de son action est que celui qui est tenté, flanche et tombe dans leur piège. Ici, Kakou semble employer cette technique à l'encontre d'Adjoba. Il l'attire dans son piège en la provoquant en vain. Il veut faire d'elle le bouc émissaire de la dégradation de la santé de Mango mais Adjoba est très prudente. Il serait plus facile de lui trouver une accusation en tant qu'épouse si Mango décède auquel cas, les soupçons ne se porteraient pas sur lui et sa sœur. De toute façon, le sorcier guérisseur accomplira à leur place la mission de destruction physique. Comme l'écrit Marc Augé c'est bien :

« au moment de crise sociale ou à l'occasion d'événements particuliers tels que héritage des directions d'un village ou d'un lignage » (Augé, 1975 : 91)

que la sorcellerie se trouve sollicitée. Si la sorcellerie naît de ce type de problème, c'est parce qu'au delà des bénéficiaires qu'elle dessaisit ou avantage, elle implique les femmes comme génératrices. D'un côté Kwao Adjoba, l'épouse modèle qui instruit par sa fidélité et son abnégation une autre relation de couple/famille et de l'autre Ahou, la sœur qui n'admet pas que sa progéniture reste en dehors du partage. Deux femmes, deux ventres en somme, car les faits de sorcellerie sont imputables à la puissance du ventre à la fois comme réceptacle générateur d'où son caractère protecteur, et comme lieu de réappropriation et d'inclusion forcée dans le clan, d'où son caractère mortifère.

LA SORCELLERIE, UNE PRATIQUE GRATUITE

Dans *la Sorcière ou le triomphe du « dixième-mauvais »*, Amon d'Aby explore un autre aspect de la pratique sorcellaire. En comparant *Kwao Adjoba* à la sorcière, le constat établit une nette différence entre la trame, la structuration et les visées de ces deux œuvres. La dramaturgie de *la sorcière* s'inscrit dans un autre registre notamment celle de l'accusation gratuite. Cette différenciation renvoie manifestement à la diversité des actes sorcellaires que l'on rencontre dans l'étude de Bruno Gnaoulé-Oupoh qui relève que la majeure partie des œuvres littéraires stigmatise le phénomène. De toutes celles que Gnaoulé-Oupoh a traitées, malgré la spécificité de chaque auteur, nous en retiendrons deux :

191

— Dans *le soleil des indépendances* de Ahmadou Kourouma, la sorcellerie se manifeste à travers le combat métamorphosé entre le chasseur Balla et le buffle génie. Kourouma ne manque pas de relever :

« le pouvoir qu'ont les sorciers de se transformer en une multitude d'objets, constitue du reste le secret de leur puissance » Gnaoulé-Oupoh, 2000 : 350).

— Ce pouvoir de mutation et de métamorphose apparaît également chez Amadou Koné dans son ouvrage *Jusqu'au seuil de l'irréel*. L'exemple le plus frappant est la démonstration que Fanhikroi fit devant son neveu Lamine. Pour convaincre le scepticisme de celui-ci sur l'existence de ce phénomène, Fanhikroi fait apparaître « un tas d'objets hétéroclites » et avoue à Lamine sa puissance de se métamorphoser en tous ses objets. Le héros possède également le don d'invisibilité, d'incarnation et de réincarnation aux choses. Il prend l'aspect d'éléments naturels de la faune (fourmis) de la flore (arbre). Augé rapporte de l'étude de Mary Douglas sur les types de sorciers :

« les sorciers d'occasion sont des vieillards négligés, marginaux déclassés, qui cherchent dans la sorcellerie un moyen de revanche mais ne constituent pas un groupe d'opposants systématiques » (Augé, 1975 : 93).

En confrontant cette analyse d'Augé à la supposée sorcière d'Amon d'Aby, il n'y a pas du tout de corrélation entre ce que décrit Mary Douglas et Amon d'Aby. La sorcière d'Amon d'Aby n'entre ni dans le groupe des sorciers accomplis ni dans le premier cas cité c'est-à-dire celle d'une sorcière qui rechercherait une certaine vengeance. Elle se présente au contraire comme une victime. Le sort s'acharne sur elle depuis le début. Elle perd tous ses enfants et c'est encore sur elle que les accusateurs s'acharnent pour lui faire porter la responsabilité des décès inexplicables. Nous nous trouvons en face de cas de sorcellerie où les vrais coupables cherchent à se disculper et faire inculper un innocent à l'image des princes et des rois que nous a décrit Evans-Pritchard chez les Azandé. Marginalisée selon la remarque de Mary Douglas, les accusateurs trouvent chez Alloua toutes les caractéristiques d'une sorcière pour en faire une cible parfaite. La théorie sorcellaire que nous rencontrons chez Mary Douglas appliquée à l'exemple d'Amon d'Aby s'est déplacée. L'accusation de Ahossan Alloua comme sorcière paraît gratuite. Elle fait partie de ceux que Augé nomme « l'accusé-type ». Dans l'exemple lagunaire, Ahossan Alloua constitue ce genre de personnes touchées par la vieillesse et abandonnées. Augé dit d'eux qu' :

« ils font des boucs émissaires idéaux » (Augé, 1975 : 105-106).

192

LA SORCELLERIE, UNE PRATIQUE NÉE DE LA JALOUSIE

C'est à ce titre, souligne Christiane Bougerol, dans son étude antillaise sur la sorcellerie qu'elle a la jalousie pour véhicule. La jalousie :

« est le mobile qui rend compte de la quasi-totalité des conflits qui s'expriment sur le registre de la persécution magique. » (Bougerol, 2008 : 272).

Ce sentiment s'interdit de montrer à autrui ce que l'on a et Bougerol fait remarquer qu' :

« il n'est pas rare que ceux qui sont épiés narguent les éventuels jaloux par des comportements exhibitionnistes » (Bougerol, 2008 : 272).

À l'inverse, rien de ce que décrit Bougerol n'est comparable aux agissements de Mango et Adjoba. Amon d'Aby ne laisse entrevoir aucun exhibitionnisme, il faut croire que la singularité de leur situation, la prospérité de leur entreprise agricole, est la seule justification de la jalousie de Kakou et Ahou qui pour gratuite qu'elle soit, n'en est pas moins due à leur infortune et à leur précarité.

En examinant de près les raisons des agissements de Kakou et Ahou, on constate que ce sont des gens qui ont un manque. Patrice Yengo

(2008b : 377) qualifie de « désir inassouvi » une soif qui se transforme en une envie à l'identique de celle que Christiane Bougerol a analysé dans le cas antillais.

Cette interprétation des relations entre la jalousie et la sorcellerie, faite au niveau des individus, vaut aussi au niveau des sociétés. Amon d'Aby a dépeint la jalousie à l'œuvre dans une population rurale, mais elle agit également dans les agglomérations urbaines. Ce qui nous donne l'opportunité d'examiner cette pratique comme moyen de réappropriation du pouvoir d'état.

L'irruption de la modernité capitaliste et son impact sur la société avec ses nouveaux rapports sociaux de production et le poids des structures marchandes introduit de fortes disparités. Celles-ci prenant appui sur la sorcellerie comme expression de la saturation des frustrations ne peuvent s'assouvir dans l'appropriation rêvée ou fantasmée, quand elle n'est pas réelle, des biens des autres. Ce dont la sorcellerie permet de rendre compte pour le monde nocturne ou de la tradition, acquiert dans la vie quotidienne, « diurne », le sens du vol, de la prévarication ou du pillage. Or piller :

« C'est s'approprier par compensation les marchandises que l'on ne peut acquérir » (Bernault & Tonda, 2000 : 10).

193

Les comportements de Kakou et Ahou dans *Kwao Adjoba* s'assimilent à ce que Bernault & Tonda nomment « sorcellerie ouverte » c'est-à-dire, une réaction qui fait fi de l'occultisme qui a toujours caractérisé la sorcellerie pour transparaître publiquement. Cette pratique ne se cache plus. Elle agit au grand jour. C'est la pratique politique des dirigeants africains. Au niveau socio politique, il ressort que les :

« ébranlements, les déchirures, les compositions et les instabilités de la sphère domestique de la parenté, comme ceux du domaine économique et de la sphère publique de l'état, sont de plus en plus catastrophiques, les écarts, les vides et les béances qu'ils produisent dans le système des positions de force constituent autant d'espaces où peut s'investir et se démultiplier violemment la puissance implosive de la sorcellerie ».

(Bernault & Tonda, 2000 : 8)

Le rapport que l'on pourrait établir entre la pratique de ce phénomène et l'état, est qu'il constituerait un frein au développement national et les conséquences seraient le manque d'émergence et l'évolution du pays, car les intellectuels qui sont le vivier d'une nation sont éliminés.

CONCLUSION

Au lendemain des indépendances, le souci des auteurs africains est de participer à la révolution culturelle post-coloniale dont les objectifs sont clairement affichés par Amon d'Aby : changer l'homme africain qui est désormais celui qui prend le destin de son pays en mains. Les écrivains et les artistes se sont mobilisés à cet effet dans une perspective de création de la nation, dans le but de faire coexister les différentes communautés socio linguistiques ensemble dans le creuset urbain et de la nouvelle nation à construire et dans le cadre d'un parti devenu unique pour mieux signifier l'unité du pays désormais retrouvé, unifié autour de son père fondateur. Il est un autre objectif assigné à cette perspective, c'est celui de combattre les croyances dites rétrogrades, les coutumes jugées d'un autre âge et les pratiques archaïques.

C'est dans ce cadre que s'insère l'œuvre d'Amon d'Aby dont la fonction de dénonciation vise essentiellement les croyances et la pratique de la sorcellerie. Etant donné que celle-ci désigne principalement l'action du négatif au sein de la structure parentale, c'est par cette approche qu'Amon d'Aby cherche à saisir le mécanisme de l'évolution sociale en tant qu'exégète. Car ses ouvrages sur les coutumes Agni, *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de Côte d'Ivoire* et *Kwao Adjoba* ont amenés le législateur à prendre des décisions pour uniformiser le système d'héritage. Désormais les enfants sont tenus d'hériter du père et non le neveu. « Amon d'Aby en élaborant une pièce tenait compte des facteurs socio-culturels » a contribué à recadrer une coutume qui fragilisait constamment l'harmonie familiale « Amon d'Aby est une grande figure historique. Parce qu'ayant vécu à la fois la colonisation, le post-colonialisme, l'indépendance et la post-indépendance ».

La reconnaissance unanime de la réalité de ce phénomène par les autres écrivains est d'autant plus frappante qu'elle s'inscrit dans une idéologie commune. Amon d'Aby s'en sert avec un langage populaire pour montrer les failles et les dérapages du système qui fait naître la jalousie et l'envie et de la pratique de la sorcellerie qui en découle. C'est pourquoi ce thème revient de façon régulière dans son œuvre.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Augé, Marc. *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris, Hermann, 1975, 439 pages.

—, *Le rivage Alladian : organisation et évolution des villages Alladian*, Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer (O.R.S.T.O.M.), Paris, 1969, 264 pages.

Amon d'Aby, François-Joseph ; *Kwao Adjoba*, drame social en huit tableaux, in *Le*

Théâtre Populaire en République de Côte d'Ivoire, Œuvres choisies, Cercle Culturel et Folklorique de Côte d'Ivoire, Abidjan, Imprimerie Nationale, 1965, pp. 14-32.

—, *La sorcière ou le Triomphe du «dixième-mauvais»*, tragi-comédie en quatre actes, in *Le Théâtre Populaire en République de Côte d'Ivoire*, Œuvres choisies, Cercle Culturel et Folklorique de Côte d'Ivoire, Abidjan, Imprimerie Nationale, 1965, pp. 68-86.

Bernaut, Florence & TONDA, Joseph. « Dynamiques de l'invisible en Afrique », in *Pouvoirs Sorciers*, Politique Africaine n° 79, Paris Karthala, octobre 2000, pp. 5-16.

Bougerol, Christiane. « Actualité de la sorcellerie aux Antilles » in *Territoires sorciers*, Cahiers d'études africaines, N° 189-190, Editions de l'EHESS, Paris, 2008, pp. 267-281.

Evans-Pritchard, Edward. *Sorcellerie, Oracles et magie chez les Azandé*, Préface de SELIGMAN Charles Gabriel, traduit de l'anglais par EVRARD Louis, Editions Gallimard, Paris, 1972, 647 pages.

Gnaoule-Oupoh, Bruno. *La littérature ivoirienne*, A.I.F., Karthala-Ceda, Paris/Abidjan, 2000, 444 pages.

Yengo, Patrice. « Le monde à l'envers : Enfance et *Kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo » in *Territoires sorciers*, Cahiers d'études africaines, N° 189-190, Editions de l'EHESS, Paris, 2008, pp. 297-323.

<http://gnalehibebey.Afrikblog.com/archives/2009/01/06/11993650.html>

ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE D'AMON D'ABY

DISTINCTIONS

Auteur et compositeur dramatique, il fut membre correspondant de l'Académie des Sciences d'Outre-Mer, Membre de la Société française d'Histoire d'Outre-Mer et Membre de l'Institut International des Civilisations Différentes. Il a également été élevé au rang de Chevalier de l'Etoile Noire du Bénin et Chevalier des Arts et Lettres. Pour services rendus à la nation, il était Commandeur de l'Ordre National de Côte d'Ivoire. La France, l'ancienne puissance coloniale, l'a fait Officier de l'Ordre du Mérite de la République.

GENRE	TITRE	ANNÉE
Théâtre	La Conversion des habitants de Yabi	1938
	Un mariage difficile	1939
	Noël ! Noël ! Jésus est né !	1940
	<i>Wodjé, Le karamoko</i>	1940
	<i>Joseph vendu par ses frères</i>	1941
	<i>Le Supplice de Jeanne d'Arc</i>	1942
	L'Entrevue de Bondoukou	1939
	Boussatié	1940
	La Mort de la Princesse Alloua	1941
	Kwao Adjoba	1955 ¹
	<i>Entraves</i>	1955
	La Couronne aux enchères	1956
La Sorcière	1957	
Conte	Le regard mortel Dakar – Abidjan NEA	1977
	Le singe noir et la tortue NEA	1977
	Proverbes populaires de Côte d'Ivoire CEDA	1984
	Le murmure du Roi NEA	1984
	La Mare aux Crocodiles NEA	1994
	Les aventures du Coq, CEDA	2003
Essais	La Côte d'Ivoire dans la cité africaine, Paris Larose	1951
	Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de Côte d'Ivoire, Paris Larose	1960
	Le problème des chefferies traditionnelles en Côte d'Ivoire, NEA	1988
	Le théâtre en Côte d'Ivoire des origines à 1960, CEDA	1988

196

NOTES

1 - *Le regard mortel* Dakar – Abidjan NEA, 1977, *Le singe noir et la tortue* NEA, 1977 *Proverbes populaires de Côte d'Ivoire* CEDA, 1984, *Le murmure du Roi* NEA, 1984 *La Mare aux Crocodiles* NEA, 1994, *Les aventures du Coq*, CEDA 2003.

2 - *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*, Paris Larose, 1951. *Le problème des chefferies traditionnelles en Côte d'Ivoire*, Edition JEMMAPES, 1958, 2^e édition NEA, 1988. *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de Côte d'Ivoire*, Paris Larose, 1960. *Le théâtre en Côte d'Ivoire des origines à 1960*, CEDA 1988.

3 - Amon D'Aby. *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de Côte d'Ivoire*, Paris, Larose, 1960, 184 pages.

4 - Terme désignant un sorcier en langue Alladian. Voir Marc Augé : *Le rivage Alladian : organisation et évolution des villages Alladian*, 1969.

5 - Nous avons utilisé l'édition de 1965 in *Le Théâtre Populaire en République de Côte d'Ivoire*, Œuvres choisies, Cercle Culturel et Folklorique de Côte d'Ivoire, Abidjan, Imprimerie Nationale, pp. 14-32.

Hervé Maupeu

Sorcellerie, rumeurs et commérages dans les romans gikuyu de Ngûgî Wa Thiong'o

La sorcellerie apparaît comme un thème mineur et relativement peu traité dans l'œuvre de Ngûgî. Il est significatif que le meilleur ouvrage consacré à cet écrivain est-africain ignore complètement ce sujet¹. Cela peut sembler surprenant car cet exégète, Simon Gikandi appartient à la même communauté ethnique que Ngûgî et surtout son approche vise à resituer les écrits de Ngûgî dans leur contexte kenyan et surtout gikuyu. Mais on le sait, Ngûgî écrit des récits qui se veulent avant tout politiques et qui aspirent à avoir un effet sur le réel. Or cet auteur (comme de nombreux Africains) a longtemps considéré que la sorcellerie relève d'abord des relations de l'intime et de l'interpersonnel, des domaines qu'il tient largement en dehors de son champ d'investigation. Mais il va progressivement revenir sur cette vision réductrice de la sorcellerie qui limite son influence aux tensions familiales. Il appréhende aujourd'hui le registre sorcellaire comme un mode particulier d'action politique. Il est vrai que dans la vie quotidienne des Kenyans, la sorcellerie a paru muter. La sorcellerie a toujours été un phénomène pluriel, englobant de multiples réalités. Or depuis une vingtaine d'années, on voit prospérer, à côté de la sorcellerie de l'intime, un type de sorcellerie qui commente l'évolution politico-économique du pays : les cultes du Diable ou satanisme. De l'avis de John Lonsdale,

197

« the most striking change in imaginations of evil has been that dread of the devil has replaced fears of witchcraft, perhaps because of the closer popular association between money and the state than in colonial times. People resent the need to bow before politicians who have made an idol of money. Money now destroys relationships, as witchcraft once did² ».

Ainsi, Ngûgî a trouvé dans les mobilisations contre le satanisme un discours populaire sur le capitalisme en régime autoritaire, un mode de contestation autochtone qui correspondait à sa quête d'une nouvelle audience et d'une forme narrative adaptée à ce public. Cela faisait également écho à la vision des fonctions de l'art en post-colonie qu'il cherchait à théoriser.

Ngûgî n'a pas une pensée figée. Ainsi, nous nous proposons de retracer l'évolution de ses conceptions de la sorcellerie depuis les années 80. Les spécialistes de cet écrivain distinguent habituellement deux périodes bien distinctes dans son œuvre, celle de ses romans écrits en

anglais et rédigés au Kenya qui se différencie du moment de l'emprisonnement (1978) et de l'exil qui a duré pendant près d'un quart de siècle puisqu'il n'est revenu au Kenya, et seulement pour des courts séjours, qu'à partir de 2004. Nous nous intéressons aux écrits de cette seconde période. On s'appuie sur les trois principaux récits publiés alors, d'abord en langue gikuyu puis en anglais (et parfois en kiswahili), dans des traductions de l'auteur : *Caitani Mutharaba-ini* (1980) / *Shetani Msabani* (1981) / *Devil on the Cross* (1982) ; *Matigari ma Njiruungi* (1986) / *Matigari* (1987) ; *Mũrogi wa Kagogo* (2004) / *Wizard of the Crow* (2006). À l'instar de S. Gikandi, on s'efforce d'éclairer la pensée de Ngũgĩ au regard du contexte kenyan mais on le fait dans une perspective de sociologue (du politique) alors que Gikandi se situe dans le champ de la critique littéraire. De plus, l'ouvrage de ce dernier remonte à 2000. Depuis, la publication d'un roman important permet d'éclairer notre sujet à partir de données que Gikandi ne pouvait commenter. D'autant que le titre du récit de Ngũgĩ, *Wizard of the Crow* (« Le magicien au corbeau ») indique bien que la magie sinon la sorcellerie se retrouvent au cœur de cette nouvelle narration.

En restituant les étapes de la pensée de Ngũgĩ sur la sorcellerie, nous verrons qu'elle n'existe qu'insérée dans un ensemble de pratiques qui font système. Il développe ainsi l'idée d'un complexe prophético-sorcellaire qui repose sur l'utilisation de la rumeur, des commérages, des accusations, du secret et d'une magie éventuelle mais dans laquelle Ngũgĩ ne croit pas. Ces analyses ne permettent pas d'extrapoler des conclusions sur le fonctionnement de la sorcellerie au Kenya ou chez les Gikuyu. À travers l'étude de la sorcellerie, on cherche avant tout à mieux comprendre l'univers de Ngũgĩ qui constitue une lecture et une mise en sens très particulière de la (ou des) communauté(s) gikuyu et de la postcolonie kenyane sinon africaine. Le thème de la sorcellerie apparaît comme une focale intéressante pour saisir les objectifs que Ngũgĩ attribue à son art et pour appréhender des éléments de sa technique littéraire. Cette thématique constitue également un moyen particulier pour situer l'œuvre de Ngũgĩ dans le champ intellectuel kenyan. In fine, nous souhaitons saisir comment il en vient à concevoir le registre sorcellaire comme un mode d'action politique opérationnel. C'est paradoxal de la part d'un athée qui ne croit pas dans la sorcellerie. Dans son domaine de la fiction, il pose une question très classique de la sociologie : pourquoi croit-on si facilement aux idées non fondées objectivement ? pourquoi ces idées peuvent avoir des effets politiques non négligeables ? En fait, Ngũgĩ construit un modèle qui développe des arguments reposant sur ce que certains sociologues, à l'instar de Raymond Boudon, appellent de la « *rationalité subjective* » pour « *désigner ces raisons qui, bien qu'objectivement non fondées, sont cependant bel et bien des raisons*³ » mais qui permettent d'éclairer certains aspects de la panique sorcellaire que le Kenya a connu à la fin des années 90.

**DEVIL ON THE CROSS OU L'IDIOME DE LA SORCELLERIE
SANS LES PRATIQUES DE SORCELLERIE**

En décembre 1977, Ngũgĩ est incarcéré pour une durée d'un an. Il rédige durant cette période un journal de prison⁴ écrit en anglais et un récit qu'il élabore en langue gikuyu. Cela n'est pas son premier travail dans la langue de son ethnie. À la fin des années 70, il a organisé à Limuru, le village de son enfance, situé à quelques dizaines de kilomètres de Nairobi, une expérience théâtrale communautaire. Ce groupe d'amateurs composé principalement de paysans et d'ouvriers a activement participé à la rédaction et à la mise en scène de pièces jouées dans la langue locale. Parmi les différentes œuvres représentées, l'une d'entre elle, *Ngaahika Ndeenda : Ithaako ria Ngerekano* (I Will Marry When I Want) écrite par Ngũgĩ wa Thiong'o et Ngũgĩ wa Mirii a été publiée en gikuyu et en anglais. Ce théâtre populaire de Limuru a rencontré un grand succès et a été perçu comme un mode de contestation du régime en place, ce qui a conduit à l'arrestation de Ngũgĩ et l'interdiction de la poursuite de cette expérience.

Devil on the Cross (Caitani Mutharaba-ini) doit s'appréhender dans le droit fil du travail mené à Limuru. Ce récit reprend de nombreuses techniques théâtrales et joue du lecteur comme d'un public d'auditeurs. Ce texte constitue également une nouvelle étape dans l'œuvre de Ngũgĩ qui fait savoir que ses récits seront dorénavant rédigés en langue gikuyu. Cette conversion à la langue ethnique se veut l'élément central d'une stratégie de rénovation de l'art de Ngũgĩ qui cherche alors à changer de public, à faire évoluer sa forme narrative et donc les buts de son travail⁵. Dans ce changement de cap, *Devil on the Cross* constitue pour Ngũgĩ l'occasion de faire ses gammes et d'amorcer des solutions qu'il va perfectionner lors des récits élaborés ultérieurement. On ne doit pas concevoir *Devil on the Cross* comme le brouillon des narrations qui ont suivi, à savoir *Matigari* et *Wizard of the Crow* mais comme le point de départ d'une équation littéraire qui se révèle peu à peu au fil des publications.

L'action de ce récit se déroule dans des lieux publics, essentiellement un minibus (matatu) et une fête ou un meeting. Ces lieux publics sont au cœur de la conception kenyane de l'espace public au sens d'un espace distinct à la fois de l'espace privé (lieu de la mise en valeur des rôles familiaux ou personnels) et de l'espace étatique. Ce sont des sites de la politique au sens que des publics plus ou moins divers y discutent, négocient, évaluent en particulier les valeurs et les principes de l'être-ensemble. Dans la typologie des lieux publics du Kenya, on peut distinguer les espaces féminins comme les marchés et de nombreuses églises, des endroits à hégémonie masculine comme les bars. Les matatu comme la réunion publique dont nous parle Ngũgĩ sont clairement dominés par des valeurs masculines. Dans le récit de Ngũgĩ, le matatu constitue l'agora du

peuple dans sa diversité. On y trouve une salariée renvoyée par son employeur qui la harcelait, un étudiant, un universitaire, une ancienne combattante de la guerre d'indépendance Mau Mau qui a perdu son lopin de terre et le chauffeur qui est un petit patron. La réunion des Voleurs rassemble au contraire l'élite économique et idéologique du pays.

Dans chacun de ces deux sites, les différents personnages présentent non pas leur récit de vie mais expliquent leurs accomplissements, comment ils se sont individualisés même si l'on n'est surtout pas dans une narration sur l'individualisme. On découvre que ces différentes catégories sociales n'ont pas la même vision de ce qu'est une vie réussie. Elles ne partagent pas les mêmes valeurs. On n'est pas dans une opposition tradition/modernité. Ngûgî ne parle guère de l'époque précoloniale car il sait que l'identité gikuyu est le produit de la colonisation qu'il ne conçoit pas comme une imposition britannique mais comme un processus complexe de négociations entre élites africaines et occidentales. La situation postcoloniale est le produit de l'hybridation coloniale qui ouvre la voie à l'exploitation capitaliste.

200

Les deux espaces publics, le matatu et la Fête des Voleurs permettent de présenter une cartographie d'une société kenyane profondément clivée entre un peuple et des impérialistes qui fonctionnent dans un système économique biaisé où l'économie est totalement désocialisée. Le marché(économique) ne procède que pour enrichir certains aux dépens d'autres et il ne peut fonctionner qu'avec la complicité d'un État policier et tout à fait partial.

Ainsi, nos deux espaces publics incarnent également deux systèmes politiques, l'un démocratique⁶ et basé sur un contrat social et l'autre autocratique et visant à protéger les intérêts d'une clique.

On a donc deux mondes qui coexistent en s'ignorant le plus possible. C'est dans ce manque de communication entre ces deux sphères que la sorcellerie devrait logiquement prospérer. On s'attendrait à ce que les riches cherchent à s'enrichir ou à protéger leurs biens par un recours à l'invisible. Les pauvres pourraient user de la sorcellerie comme d'un art de la résistance. Or dans ce récit de Ngûgî, les éléments de la sorcellerie sont énoncés mais sans que cela donne lieu à des mises en pratique.

La sorcellerie est un composé de multiples éléments ajustés différemment d'un cas à l'autre. Dans la sphère de la sorcellerie, les différentes catégories sociales sont nanties de moyens différents. Le domaine des riches est peu exploré par l'auteur. Il conduit ses riches à se confesser comme ils le feraient dans un rituel pentecôtiste. On découvre l'étendue de leurs manipulations, mais l'énonciation de leurs péchés ne conduit jamais à la repentance et à la salvation. Comment le christianisme serait un mode de lutte contre la sorcellerie, ainsi que ses églises le prétendent souvent, alors que cette religion est présentée par Ngûgî

comme l'une des caractéristiques essentielles de ces élites. En ce sens, ces capitalistes sont bien des « *Diables* » pétris de contradictions : ils se retrouvent sur la croix, symbole des valeurs chrétiennes alors que leurs pratiques devraient les faire détester ces principes prônés en chaire.

Les moyens d'expression (et de résistance) du « *clan des travailleurs* » sont davantage explicités. Les valeurs qui les relient et constituent leur identité se transmettent à travers les légendes et les énigmes (*riddles*) de la culture orale gikuyu. Ainsi, les histoires d'Ogres explorent les limites de l'accomplissement individuel particulièrement valorisé, mais qui devient néfaste quand il se traduit par une désocialisation de la personne qui réussit. Ces narrations expliquent les modalités de l'exploitation socialement acceptable et celles que la communauté doit rejeter. Dans cet ethos, le vol est totalement inacceptable et passible de mort. Quand Ngũgĩ présente les impérialistes comme le « *clan des voleurs* », il énonce une condamnation radicale de leur mode d'enrichissement qui se ferait contre le reste de la communauté.

Le texte de Ngũgĩ n'aborde pas explicitement le lien entre la figure du voleur et celle de la sorcière. Mais le public auquel il s'adresse en premier lieu, les locuteurs gikuyu pensent conjointement les deux figures⁷. Le vol est couramment perçu comme la déviance typique ou du moins que l'on peut craindre des jeunes hommes alors que la sorcellerie est d'abord perçue comme relevant de la sphère féminine. En ce sens, ce récit de Ngũgĩ porte avant tout sur l'exploitation masculine ou du moins le monde et l'hégémonie des hommes. Il est également significatif qu'il n'aborde pas les soupçons qui portent sur l'enrichissement des anciens et les risques d'accusation sorcellaire⁸ qu'ils amènent dans de nombreuses communautés bantous voisines. Or dans le monde post-colonial de Ngũgĩ, les big men sont par définition protégés et dotés d'une immunité.

Les armes de résistance dont le peuple dispose se limitent aux commérages et aux rumeurs. « *A matatû is the home of gossip, rumour and iddle talk !* » (p. 35), comme le rappellent à plusieurs reprises les personnages qui voyagent dans le minibus. Rumeurs et commérages sont au cœur de la procédure de sorcellerie, mais Ngũgĩ n'explicité pas cet aspect. On apprend seulement que les gouvernants craignent le pouvoir de ces paroles puisque la police arrête Wangari, la vieille combattante pour l'indépendance, au motif « *Because, they claimed, she was spreading rumours and hatred and planting seeds of conflict in a country that is committed to peace and stability* » (p. 195).

Au total, *Devil on the Cross* apparaît comme un traité assez sec, du moins dépourvu du langage de l'émotion que l'on trouvait dans les précédents romans de Ngũgĩ, sur la stratification sociale dans la post-colonie d'Ilmorog. On nous explique les moyens de chaque catégorie sociale mais on ne les voit pas encore en action. Les outils de la

sorcellerie sont présents mais pas utilisés. La seule action contre-hégémonique des personnages du peuple intervient dans la toute fin du récit : l'héroïne assassine le père de son fiancé qui lui a fait un enfant des années auparavant sans en assumer la responsabilité.

MATIGARI OU LE PROPHÉTISME COMME ARME DE DÉMOCRATISATION

Ce récit est couramment considéré comme la tentative de Ngûgî la plus aboutie dans sa tentative de transformation de la forme romanesque⁹. Concernant notre sujet, cet ouvrage peut sembler tout aussi décevant que le précédant puisque la sorcellerie n'y apparaît guère, sinon en creux ou latéralement. Pourtant, dans les pages d'introduction de la version anglaise, l'auteur nous avertit que c'est l'histoire notamment d'« *un homme qui recherche les moyens de se soigner d'une affection* ». On pourrait se trouver dans une problématique de sorcellerie mais Ngûgî ne suit pas la pente habituelle des romans africains. Dans son récit, la voie de salut se trouve dans le prophétisme. Son personnage principal est vraisemblablement un ancien combattant Mau Mau¹⁰ qui a quitté son maquis pour revenir dans la société et la transformer à travers son prophétisme.

202

Matigari est donc un prophète qui, à l'instar d'un Jésus, ferait un second retour sur terre. La société gikuyu est une culture à prophètes. Les anthropologues ont l'habitude d'affirmer que ces figures apparaissent principalement en période de crise où ils deviennent des modalités essentielles de gestion du changement. En fait, depuis la fin du XIX^e et l'installation des Britanniques, la Province centrale a constamment produit une grande variété de prophètes. Dans l'œuvre de Ngûgî, ils constituent toujours des personnages plus ou moins importants. Dans ses premiers romans¹¹, il fait référence à plusieurs reprises à des prophètes, tels Mugo wa Kibiro, qui ont existé et dont les prophéties sont depuis, constamment réactivées et réinterprétées¹². Dans *Matigari*, le personnage central est un prophète de fiction mais on l'a dit, ce récit se veut particulièrement novateur et notamment dans le traitement acteurs sociaux qui interviennent dans ce monde d'imagination.

Par certains aspects, *Matigari* présente les attributs classiques du prophète. Il assène un message fort de justice sociale ; il atteste qu'il n'est pas un faux prophète en produisant des miracles. Mais Ngûgî nous fait rapidement comprendre que les valeurs et l'idéologie sont ce qui compte. Le miracle nous est rapidement expliqué rationnellement : *Matigari* s'est échappé de prison à la barbe des policiers grâce à la complicité de la prostituée qu'il avait protégée du harcèlement de ces mêmes forces de l'ordre. Pour autant, *Matigari* ne peut pas être perçu comme un faux prophète et l'auteur s'emploie à tracer une identité très allusive de ce personnage pourtant central. D'ailleurs existe-t-il ? Le lecteur en vient nécessairement à se poser la question d'autant que l'auteur s'emploie

dans ce récit à rejeter les techniques du réalisme du roman classique. On saisit mieux quelques spécificités de Matigari en le comparant à la figure du prophète du roman précédent de Ngũgĩ. Dans *Devil on the Cross*, le « *joueur de Gicaandi* » (un genre de littérature orale gikuyu) est à la fois, prophète de Justice, divin et enseignant tout en remplissant les fonctions de narrateur omniscient. Dans *Matigari*, l'auteur renonce pour la première fois dans son œuvre à cette voix narrative autoritaire. Cela permet de mettre en scène un prophète Matigari évanescent. Il existe moins en tant que tel qu'à travers les interprétations et les images que les autres personnages s'en font. Ainsi que l'explique Gikandi (2000 : 234) : « *the story of Matigari's return is described as a fairy-tale or as a rumor... Stories about Matigari have more cogency and power than the personality and character of the man himself* ».

Matigari est d'abord un récit sur la rumeur et les visions qu'autrui se fait du prophète. En fait, la rumeur est présentée comme une mécanique sociale qui revêt au moins deux fonctions. La première est de définir collectivement les valeurs communes de la société. Elle est à l'image du prophète lui-même présenté comme « *just a seeker of truth & justice* » (p. 79) et progressivement, au fil de la narration le prophète disparaît en tant que tel, remplacé par la quête de principes d'organisation collective qui se substitue au supposé personnage charismatique. À travers les chansons et les énigmes (*riddles*) créées en l'honneur du prophète, le peuple énonce ses valeurs collectives et l'étape finale de ce processus c'est que les enfants de la rue, symboles des personnages les plus exploités, en viennent à se dénommer eux-mêmes Matigari (p. 144) et le prophète n'a plus alors besoin d'exister.

203

La seconde fonction de la rumeur est de lutter contre l'hégémonie. J.-F. Bayart dirait qu'il s'agit d'un « *mode populaire d'action politique* ». James C. Scott parlerait d'« *art de la résistance, élément du discours subalterne* ». Dans le récit de Ngũgĩ, la rumeur est davantage qu'un media qui se contenterait de véhiculer des messages. C'est plutôt un mode de production d'un ensemble relativement articulé d'arguments contre-hégémoniques. Ce travail de cristallisation des valeurs et principes collectifs est d'autant plus difficile et indispensable que la domination en post-colonie est particulièrement pernicieuse et perverse car elle repose sur une inversion des valeurs :

« This world is upside down', Matigari suddenly said. 'The robber calls the robbed robber. The murderer calls the murdered murderer, and the wicked calls the righteous evil. The one uprooting evil is accused of planting evil. The seeker of truth and justice ends up in prisons and detention camps. Yes, those who sow good seeds are accused of sowing seeds. As for the sell-outs, they are too busy locking up our patriots in gaols, or sending them into exile to let outsiders come and bask in the comfort wrought by others. Those we have left

in the wilderness are not the only ones doing evil. Yes, this world is upside-down. Those to whom it belongs must set it to rights again ! » (p. 150).

Ce système d'inversion est rendu convaincant car il s'appuie sur les principales institutions du pays. D'abord l'État use de toute sa puissance pour imposer son idéologie à travers sa radio nationale, *The Voice of Truth* qui est bien sûr au service du Ministre de la Vérité et Justice, l'expert en « *parrotology* » (la science du perroquet) dont le rôle principal est de répandre des louanges constantes sur l'œuvre du dictateur. Il est facile de débusquer le ridicule des sycophantes mais Ngûgî montre que l'habileté de l'élite consiste à diffuser son message avant tout à travers l'idéologie du Développement : « *All we are interested in here is development* » (p. 118). Cette notion a fait rêver les combattants pour l'indépendance et continue d'être au cœur de l'identité nationale. Mais Ngûgî montre qu'elle a été dévoyée et détournée de ses objectifs au profit d'une clique qui monopolise le pouvoir.

Outre l'État, une autre institution majeure consolide cette hégémonie. L'Église représente en effet une machine idéologique de premier plan qui appuie de façon décisive les gouvernants car elle leur donne une légitimité religieuse et sociale. De plus, le clergé n'hésite pas à monter au créneau pour critiquer activement les tentatives de contestation de leur domination. Les élites sont conscientes de la fragilité de leur pouvoir. Elles connaissent la portée des rumeurs et des commérages ce qui les amènent à condamner fortement l'*Uvumi* à savoir la diffusion des rumeurs.

204

WIZARD OF THE CROW ET L'IMAGINAIRE MAGIQUE DE L'AUTORITARISME AFRICAIN

Ce récit touffu, publié vingt ans après le précédent roman se veut un sommet dans l'œuvre de Ngûgî. Il a les apparences et la forme d'une farce mais comme le notait John Updike dans *The New Yorker*, ces « *766 pages of fiction are too aggrieved and grim to be called satire* ». Le propos est très sérieux et place la sorcellerie au cœur du dispositif narratif. L'auteur s'intéresse dans ce livre à l'imaginaire, notamment magique, de l'autoritarisme kenyan. Dans ses précédentes fictions, il décrivait les causes et effets de la dictature, à travers notamment la description de l'exploitation économique des citoyens/sujets. Son dernier récit traite du fonctionnement de ces régimes à travers l'analyse de la psychologie de l'élite gouvernementale, son économie morale, les discours que cela produit et les interprétations par le bas de cette hégémonie. Dans ce tableau, l'idiome de la sorcellerie semble être le seul mode de communication entre le haut et le bas de la société. Mais Ngûgî développe une conception de la sorcellerie liée à son athéisme qui le conduit à ne pas croire dans la sorcellerie mais à constater ses effets.

Xavier Garnier¹³ a proposé une typologie des romans africains qui traitent de la magie. Au regard de ce classement, les récits de Ngũgĩ relèvent partiellement des « *romans positivistes* » qui « *ont pour objectif commun la disqualification de toute motivation irrationnelle dans leur fiction* » (p. 29). Dans *Matigari*, le lecteur savait que les supposés miracles du prophète s'expliquaient rationnellement. De même, les sorciers de *Wizard of the Crow* ont conscience qu'ils ne détiennent aucun pouvoir magique mais qu'ils profitent de la naïveté ou de la foi d'autrui. Dans les narrations de Ngũgĩ, les prophètes comme les sorciers sont des figures de « *tricheur* » (trickster), très présentes dans la littérature orale africaine. Dans une interview au *Socialist Worker*¹⁴, il explique que « *the trickster is very interesting because he is always changing. He always questions the stability of a word or a narrative or an event. He is continually inventing and reinventing himself. He challenges the prevailing wisdom of who is strong and who is weak* ». Ainsi, le sorcier est un tricheur mais sans être un arnaqueur. Ngũgĩ souligne que son sorcier vient d'une longue lignée de sorciers et prophètes (p. 294) ; son clan est couramment considéré comme spécialisé dans la mise en œuvre de liens avec l'invisible. Il a donc la légitimité de sa généalogie et la caution du passé. Or de l'avis de Ngũgĩ, la véritable fonction du sorcier se situe bien dans la gestion du temps. Ce serait en effet un opérateur du changement au même titre que la magie.

Depuis la fin des années 70, Ngũgĩ a fait évoluer sa vision du matérialisme historique et son appréhension de la magie participe de ces mutations. Plutôt que d'analyser la magie comme ce qui « *concerne les transactions entre le monde visible et un monde invisible immanent* » (Garnier, 1999 : 3), il y voit d'abord un vecteur de changement social :

« the oral tale accepts magic as an element in life, which is no more than saying that reality is very magical. Change is inherent in nature and human society – change actually is magic »¹⁵.

Il n'accepte pas une vision religieuse du monde. Il reste athée, mais il défend la nécessité de tenir compte de la dimension spirituelle de l'homme. Cela le conduit à concevoir que les religions remplissent des fonctions sociales : « *for me religion is an expression of our desires and our spiritual being* ». En ce sens, les organisations religieuses devraient participer de la réalisation des désirs sociaux et donc du changement. Mais on déduit aisément de ces fictions, qu'il considère les Églises comme des structures trop institutionnalisées pour ne pas être congénitalement conservatrices et donc incapables de participer de ce changement qu'il cherche constamment à imaginer. Par contre, la sorcellerie est plus difficilement contaminable par l'institutionnalisation, même si les gouvernants sont obsédés par ses pouvoirs qu'ils cherchent constamment à récupérer, ce qui fait l'un des ressorts narratifs de ce roman.

Comme dans ses précédents récits, Ngũgî spatialise sa vision de la stratification sociale. *Wizard of the Crow* représente un espace à cinq pôles reliés par l'énergie sociale de la sorcellerie. En haut de ce pentagone, *State House* concentre l'élite gouvernante qui fonctionne comme une cour uniquement occupée à obtenir des privilèges du chef de l'État, à flouer ce dernier par des trafics et à détruire l'influence des collègues. Ils sont tous engagés dans une compétition pour piller le plus systématiquement les ressources de l'État. Dans cette activité obsessionnelle, ils usent à l'égard du peuple de la domination policière. Leur vie centrée sur M&M (« *Money & Market* ») (p. 681) les désocialise. Ils développent une forme d'accomplissement de soi qui les sort du genre humain pour devenir des « *Ogres à deux bouches* ». Plus que tout autre, ils ont besoin de sorcellerie pour se protéger d'autrui qu'ils cannibalisent et pour se soigner des pathologies qu'ils développent : dans le roman, le dictateur est notamment atteint de la « *maladie des mots* » (il ne peut plus parler) et de SIE (*Self Induced Expansion* ; son corps enfle pour finalement s'envoler et planer au niveau du plafond).

206

La rapacité économique des gouvernants est pensée en lien avec les Etats-Unis qui constituent le second pôle de la géographie sociale du roman de Ngũgî. Selon ce dernier, le vice des élites africaines se développe dans un contexte de néo-libéralisme qui vient d'Occident mais les potentats du Sud détiennent une autonomie relative dont ils usent habilement. De plus, l'impérialisme devient plus ambiguë quand il s'efforce de diffuser la démocratie électorale et donc le pluripartisme que le dictateur va rapidement apprivoiser.

All Saints, la cathédrale représente le troisième pôle. L'Église n'est plus, comme dans les précédents récits, la complice du pouvoir. À l'image des organisations chrétiennes kenyanes qui ont soutenu l'opposition dans les années 90, le clergé est plutôt du côté du peuple mais son action ne contre pas efficacement l'autoritarisme. Le champ religieux est fragmenté et même les groupes dédiés à la lutte contre la sorcellerie ne fonctionnent pas correctement, incapables qu'ils sont de distinguer la sorcellerie protectrice de celle, néfaste, qui s'attaque aux personnes.

Le quatrième pôle se situe dans le lieux de culte du « *Wizard of the Crow* », source d'une sorcellerie positive car socialisée. Dans cet espace urbain éminemment dangereux, l'autel du sorcier représente la passerelle avec la nature sauvage (le cinquième pôle du pentagone de ce roman) qui se différencie du monde rural. Dans ce roman, Ngũgî ne parle guère de la campagne, mais on comprend qu'il n'idéalise pas la vie rurale. Par contre, les terres non cultivées par l'homme produisent du ressourcement à ceux qui ont la sagesse. Ainsi, dès le début de son récit (p. 47), on apprend que les prophètes ont besoin de faire des retraites dans la nature pour trouver leur voie(x). Plus loin, le « *magicien au corbeau* » résume la quintessence de son

message par la maxime « *Get it by the Roots & the Illness Shall Be No More* » (p. 480) et la page suivante, il explicite sa pensée en affirmant « *I prefer the Bush & its healing properties* ». La Vérité se découvrirait dans le monde sauvage¹⁶. Le « bush » nous aide à changer notre vision de la réalité ce qui permet d'orienter l'action politique. Il est ainsi révélateur que le roman se conclut sur la description d'une guérilla qui a développé une contre-société dans la forêt, à l'instar bien sûr des maquis Mau Mau présentés comme le modèle de rébellion à imiter et l'économie morale à adopter.

Ngũgĩ développe donc au fil de ses trois dernières fictions une vision athée mais pas sécularisée (car il y a du spiritualisme dans son approche) de la sorcellerie. Cette conception doit se comprendre au regard des fonctions qu'il attribue à ce système d'action « sorcello-prophétique » car il est difficile de différencier clairement les buts et les moyens des sorciers et des prophètes. Ils procèdent d'une même logique de changement. Ils se situent au cœur de la théorie politique que cet auteur tricote progressivement d'abord en se situant par aux autres intellectuels kenyans.

SORCELLERIE ET FÉTICHISATION DE NGŪGĨ PAR LE CHAMP INTELLECTUEL KENYAN

En quarante années de production artistique, Ngũgĩ est devenu géant de la littérature africaine. Au Kenya, il est considéré comme le père fondateur de la littérature nationale, mais sans que ce dernier concept fasse véritablement sens. Exilé depuis trente ans, son ombre pèse en permanence sur le champ intellectuel kenyan comme une statue du commandeur. Encore maintenant, les intellectuels et leurs débats se construisent et se définissent beaucoup par rapport et souvent contre Ngũgĩ. À défaut de tuer le père, on a fait de lui un fétiche, mais il est toujours bien vivant et il refuse de se faire embaumer. Dans ce champ intellectuel où il cherche constamment à trouver sa place, son traitement du thème de la sorcellerie aide à le positionner dans ce forum en évolution constante.

On peut distinguer plusieurs époques. Des années 60 aux années 70, il invente et impose avec ses collègues de l'Université de Nairobi l'idée d'une littérature nationale. En compagnie notamment de Micere Githae-Mugo il fait évoluer le programme du département de littérature en mettant l'accent sur les corpus africains aux dépens de l'étude des auteurs occidentaux. Ils se livrent à une critique acerbe des romans coloniaux et de leur représentation de l'Afrique, notamment sur des thèmes comme la sorcellerie¹⁷. Ils diffusent l'idée que la littérature africaine doit trouver sa spécificité à travers un ressourcement dans la littérature orale dont ils développent l'étude. Cette approche est rapidement récupérée par le pouvoir politique qui impose dans le cursus du secondaire des cours obligatoires de littérature ethnique. Dans chaque région du pays, on

apprend la littérature orale de l'ethnie dominante, ce qui procède d'une stratégie d'ethnisation de la vie politique qui s'est accentuée tout au long des trente dernières années. Ngũgĩ a constaté cet usage conservateur de la littérature orale qui est politisée par les gouvernants et figée, pétrifiée par les manuels scolaires. Il répond à cette manipulation par une utilisation intensive du corpus de la littérature orale gikuyu mais dans un sens explicitement révolutionnaire. Quand la littérature orale présente la sorcellerie comme un usage du temps jadis et relevant du légendaire, il en fait progressivement une technique moderne de contestation.

Les universitaires de Nairobi ont défini la littérature nationale en s'opposant également à la littérature populaire qui prospérait dans les années 70. L'attaque est venue en particulier de Chris Wanjala¹⁸ qui voit dans ces romans de pâles imitations des « pulp fictions » américaines, des « *cultural artifacts which are produced & consumed by the people themselves* »¹⁹. Après quelques décennies de recul, C. Wanjala (2007) reprend ce sujet et nuance son propos. Il admet que dans les années 70, la polémique a conduit à forcer le trait. Aujourd'hui, il discerne trois générations d'auteurs de littérature populaire. Dans les années 50-60, ils visaient essentiellement à fournir un corpus de textes accessibles et susceptibles d'intéresser un vaste public qui découvrait l'alphabétisation. Wanjala reconnaît que cette production a donné des textes auxquels on reconnaît aujourd'hui une valeur littéraire. C'est le cas également pour la seconde génération qui a surtout écrit des thrillers décrivant la vie quotidienne des bidonvilles. Wanjala estime que ces jeunes auteurs produisaient une littérature de distraction profondément apolitique alors que les universitaires proposaient des fictions engagées et contestant directement l'autoritarisme. Notre éminent critique note que les écrivains de la troisième génération, celle des années 90 et donc de la démocratisation ont profondément politisé leurs propos.

208

Mais est-ce que les polars des années 70 étaient aussi dépolitisés que le pensent Wanjala ? La jeune génération des critiques se livre à une relecture qui perçoit dans ces fictions de l'infra-politique lié à un contexte socio-politique où les revendications ne peuvent pas être exprimées directement et par des canaux institutionnels. Ainsi, Tom Odhiambo²⁰ nous explique que ces narrations mettent en scène des jeunes que le marché du travail ne peut intégrer, qui survivent par la délinquance et qui développent ainsi une économie morale des urbains pauvres qui est nettement en conflit avec les l'État de droit et l'ordre moral dominant. On verra que cette approche de l'action socio-politique et de l'agir possible en dictature préfigure singulièrement les analyses de Ngũgĩ dans ses derniers récits. Cela tranche avec ses fictions des années 70 où il décrivait une société le plus souvent rurale en voie de prolétarisation où la sorcellerie apparaissait comme une fausse conscience empêchant le peuple de saisir les logiques de l'exploitation subie. La conviction du Ngũgĩ de l'époque

s'appuyait notamment sur l'autre pan de la littérature populaire de cette période qui s'apparentait à des romans à l'eau de rose ou à des récits d'apprentissage, apprenant aux adolescents comment se comporter avec les filles. Dans ces narrations, la sorcellerie intervient pour séduire ou détruire l'amour d'autrui. Ce serait l'opium d'un peuple que l'on distrait des véritables dynamiques de l'histoire dont traite la « vraie » littérature.

Jusqu'à la fin des années 70, Ngũgĩ était un acteur dominant de ce champ intellectuel qu'il avait contribué à créer. Ses thématiques faisaient sens dans le système idéologique du régime du Président Kenyatta, même si l'écrivain critiquait l'élite gouvernante avec virulence. Depuis son exil, Ngũgĩ se trouve profondément marginalisé dans le milieu intellectuel. Il est mis sur un piédestal, peu critiqué et largement ignoré. Sa *périphicité*²¹ se situe à deux niveaux. Davantage lu en dehors du Kenya, il apparaît d'abord comme un géant d'une littérature mondiale et de moins en moins comme un auteur kenyan. D'autre part, sa conversion à l'écriture en langue gikuyu le renvoie pour certains lecteurs dans le champ ethnique. De nombreux auteurs est-africains écrivant en anglais le considèrent comme hors-champ. Ils estiment ne pas partager la même conception de l'écriture. Ainsi, *Kwani ?* la revue littéraire kenyane la plus influente des années 2000 n'a jamais traité de l'œuvre de Ngũgĩ. Les jeunes écrivains de cette revue perçoivent leur grand aîné tantôt comme un révolutionnaire marxiste obsolète, tantôt comme un auteur s'adressant d'abord aux Gikuyu. Mais, même chez les Gikuyu, Ngũgĩ est marginalisé. Il tente d'imposer un type d'écriture de la langue gikuyu qui lui est propre et qui diffère de celle des journaux gikuyu qui constituent le principal média écrit dans cette langue. De plus, il reste le seul romancier écrivant en gikuyu. Dans un pays où la quasi-totalité des romanciers sont soit luos, soit gikuyu, les nombreux auteurs gikuyu publient uniquement en langue anglaise. Ainsi, le mouvement que Ngũgĩ espérait créer, les vocations qu'il pensait susciter ne semblent pas se déclarer.

209

Cette marginalité de Ngũgĩ dans le champ intellectuel kenyan contemporain peut s'appréhender en comparant son approche de la sorcellerie à celle de l'école de la culture populaire qui constitue aujourd'hui un courant important dans les sciences sociales kenyanes. Depuis le début années 2000, des spécialistes de littérature africaine, des anthropologues et des sociologues se proposent d'étudier du point de vue de leur science les éléments multiples de ce qu'ils appellent la culture populaire²². Leur approche s'inspire bien sûr des travaux des africanistes qui tels K. Barber ont étudié la littérature populaire ou des spécialistes de la peinture ou de la chanson congolaise (notamment J. Fabian). Mais dans le contexte kenyan, l'idée de culture populaire fut étudiée en réaction contre la littérature orale telle qu'elle est analysée et enseignée dans ce pays. Elle est en effet présentée comme une tradition figée, intangible et purement rurale²³. La culture populaire serait par contre un

concept englobant une grande variété de pratiques surtout urbaines, plus ou moins artistiques, évoluant rapidement et traversant allègrement les frontières ethniques :

« it is an attempt to see the popular as defined by what could be described as fluid circulation of practices common to and shared by various groups and strata of society, with blurring distinctions. What underpins this argument is the idea that social and cultural boundaries between diverse communities and social classes are often porous and less rigid than we tend to imagine »²⁴.

Cette approche tend pour l'instant à oblitérer les phénomènes tels que la sorcellerie perçue comme relevant du monde des anciens ou des aînés alors que ces chercheurs étudient plutôt les pratiques des jeunes adultes. De plus, ces pratiques sont perçues comme typiquement ethniques. Autant d'a priori dommageables qui peuvent justifier sérieusement ce refus d'examiner la sorcellerie du point de vue de la culture populaire à savoir en tant que pratique urbaine, transethnique, exprimant des points de vue de catégories sociales réprimées et qui ont peu d'accès à l'espace public écouté par l'État. Il y a la possibilité d'étudier la sorcellerie du point de vue des « subalternes » et c'est finalement le Ngûgî de *Wizard of the Crow* qui montre la voie. Bien sûr, Ngûgî fut l'un des promoteurs de la littérature orale à la kenyane que rejettent les tenants de la culture populaire. Il use continuellement des ressources de cette littérature orale pour créer son monde romanesque. Pour autant, sa démarche est aucunement contradictoire avec celle des spécialistes de la culture populaire.

210

LA POLITIQUE DE L'UVUMI (DIFFUSION DE LA RUMEUR) SELON NGÛGÎ

Ngûgî a décidé d'écrire ses fictions en langue gikuyu afin de changer d'audience, dans la perspective de se montrer plus efficace dans sa participation à la lutte des classes. Il estime en effet que les fictions ont une portée performative et même politique forte. Selon lui, la littérature africaine en langue occidentale et plus particulièrement la forme romanesque fonctionne au profit de ce qu'il appelle la « petite bourgeoisie » et que l'on dénommerait aujourd'hui la classe moyenne. La production et la lecture de ces fictions donneraient à cette catégorie sociale des références communes, des traditions inventées permettant de cristalliser une identité de classe. Les romans faciliteraient les stratégies de détachement de la classe moyenne de ses racines rurales (Ngûgî, 1986 : chap. 1). En écrivant en langue gikuyu, cet auteur cherche à toucher un nouveau public, le peuple, à savoir la paysannerie et les urbains pauvres. Cela conduit Ngûgî (1986 : 75) à rechercher et forger un « *langage de fiction approprié* » faisant une large part à des formes narratives mais également à des thèmes issus de la littérature orale et de la culture populaire. Il s'agit de se « *reconnecter*

avec la tradition révolutionnaire du peuple » (p. 29). Loin de la croyance commune qui veut que le peuple ait tendance à être politiquement passif et conservateur, il pense que l'écrivain doit réactiver les dynamiques de changement que la masse détient. Il faut donc amener les citoyens à user de leurs propres ressources pour secouer l'hégémonie régnante. D'où l'intérêt du langage de la sorcellerie qui à la fois explique des situations de tension et induit un mode d'action.

Ngũgĩ est devenu depuis *Matigari* et plus encore avec *Wizard of the Crow* un chantre de la révolution par la sorcellerie. Cette vision de la politique doit notamment se comprendre au regard des représentations populaires de la démocratisation kenyane des années 90. Ngũgĩ se veut un auteur universel mais profondément ancré dans la réalité kenyane²⁵. Son œuvre constitue une chronique et un commentaire de l'évolution de cette société depuis un demi-siècle. Ainsi, *Wizard of the Crow* peut aisément se lire comme une réflexion sur la panique sorcellaire que ce pays a connu à la fin des années 90.

Ngũgĩ s'attache dans ses essais à montrer que ses fictions produisent des effets politiques ou du moins participent de l'activité politique. Depuis son expérience de théâtre populaire à Limuru, son activisme provoque des réactions paranoïaques de la part de l'élite gouvernante. Plusieurs de ses œuvres ont été interdites. La police a demandé l'arrestation de Matigari avant de découvrir que cette créature objet de nombreuses rumeurs était un personnage de roman. Et très indirectement, Ngũgĩ a participé de la crise sorcellaire des années 90 à travers l'engagement de Mungiki, une secte gikuyu qui trouve certaines de ses inspirations idéologiques dans l'œuvre de cet auteur²⁶. Ce prophétisme commence à se faire connaître lors des élections générales de 1997, essentiellement dans deux zones de la Rift Valley. Ils se développent peu après le scrutin en se présentant comme un mouvement anti-sorcellaire tout en créant de nombreux groupes de vigilants assurant la sécurité de nombreux quartiers gikuyu des villes du pays. Ces deux activités sont communément perçues comme complémentaires et la réussite dans un de ces secteurs atteste de sa portée dans le second domaine. Ils se sont habilement faits connaître par des mobilisations très médiatisées contre les formes 'politisées' de la sorcellerie à savoir les supposés cultes du Diable. À la fin des années 90, une épidémie d'accusations de pratiques sataniques s'est déclarée dans tout le Kenya mais particulièrement dans la Province Centrale, chez les Gikuyu et dans l'Ouest du pays, à majorité Luo. Des rumeurs d'enlèvement d'enfants ont prospéré à Nairobi visant tout particulièrement le chef de l'État qui se présente comme un « sauvé » et qui est communément considéré comme un leader des cultes du Diable. Dans ce contexte, Mungiki a organisé des marches très médiatisées contre le Temple des Francs-maçons (supposés être satanistes) qu'ils menaçaient d'incendier.

Wizard of the Crow apparaît comme fortement inspiré par cette crise et cela n'est pas un hasard si l'on retrouve plusieurs épisodes de cette panique. Mais Ngũgĩ ne se livre pas à une analyse de sciences sociales. Il est dans une démarche de créateur de fiction mais qui aspire à une portée politique. À Ilmorog, son pays imaginaire copie fictionnelle du Kenya, la structure de domination à savoir un contexte institutionnel ancien, lié à l'autoritarisme et à la folie d'un leader empêche l'accès des revendications populaires à l'espace public. Certes, une démocratisation a été imposée de l'extérieur mais cela n'est que faux-semblants car la classe politique verrouille l'agenda public et dénie au peuple tout accès aux débats officiels. Les citoyens doivent donc recourir à des voies détournées pour contester le régime. Ils usent en particulier de la rumeur présentée comme un art de résistance des subalternes²⁷.

Mais de *Matigari* à *Wizard of the Crow*, Ngũgĩ fait sensiblement évoluer sa conception de la rumeur. La rumeur prophétique de *Matigari* représentait un « *texte caché* » (Scott, 2008), radicalement différent du « *texte public* » monopolisé par les élites gouvernantes. Avec la rumeur sorcellaire de *Wizard of the Crow*, on passe à un « *texte partagé* » car le peuple use de la sorcellerie pour dénoncer des pratiques anti-sociales mais l'élite use du même registre pour se protéger des attaques des concurrents. À ce niveau, élites et peuple partagent une même grammaire sociale qui doit leur permettre de discuter et négocier. Il se développerait donc un véritable espace politique en parallèle avec l'espace institutionnel dont les media nous font le compte-rendu quotidien.

212

Le langage de la sorcellerie amènerait des « *conversations démocratiques* » (Derek Peterson) mais Ngũgĩ reste vague sur leur contenu. Elles viseraient à définir collectivement « *la Vérité et la Justice* ». On peut saisir plus précisément le contenu et la portée de ces négociations dès lors que l'on situe mieux le contexte d'apparition de la crise satanique que le Kenya a subi à la fin des années 90. Ce pays a connu des politiques néolibérales qui ont eu des effets dévastateurs. Brad Weiss estime avec raison que « *the neoliberal decomposition of modernity might even call in question the very possibility of sociability* »²⁸. L'affirmation n'est pas excessive. Cette vague néolibérale s'est d'abord manifestée à travers les plans d'ajustement structurels qui ont amené le renvoi de plusieurs dizaines de milliers de fonctionnaires. La plupart des multinationales ont revendu leur succursale kenyane à des potentats du régime ce qui a provoqué une forte détérioration des conditions de travail. Nairobi qui avait jusqu'aux années 80 une économie largement basée sur la salariat et en ce sens, très comparable à une ville sud-africaine a vu une explosion des métiers liés au secteur informel alors que les postes de salariés disparaissaient progressivement. Cette détérioration du marché du travail fut accentuée par une très forte inflation qui a drastiquement diminué le pouvoir d'achat des travailleurs.

À cette crise du salariat s'ajoute une crise de la jeunesse qui ne trouve plus sa place dans un marché du travail qui réserve les places aux aînés. Cela a des effets sur les identités de genre puisque les hommes doivent inventer une masculinité assumant le fait qu'ils ne peuvent plus remplir les obligations communément exigées d'un mari, d'un père de famille. Dans la quête de revenus, les femmes ont développé des secteurs d'activité plus ou moins prospères (comme le commerce de la banane dans la Province centrale) où elles entrent en concurrence avec certains réseaux de jeunes ou avec certains intérêts masculins²⁹. De façon plus conjoncturelle, l'éruption d'accusations de satanisme est intervenue peu après les élections générales de 1997 qui ont vu les espoirs des Gikuyu encore une fois détruits. Du fait de la désunion de l'opposition, le Président Moi fut aisément réélu.

Ainsi, la crise sorcellaire est liée à la crainte accrue de *Mukuru wa Thina* (la honteuse vallée de la pauvreté). Cette hantise est provoquée par la destruction de ce qui constituait le « Développement » qui fut, trente ans durant, le concept de base de la post-colonie kenyane. Les piliers du développement au Kenya, à savoir la valorisation du travail comme source de prospérité (*Uhuru na Kazi*, Indépendance et Travail fut la maxime de l'ère Kenyatta (1963-1978) que M. Kibaki a réactivé lors de son élection en 2002), l'école comme pourvoyeuse d'emplois bien payés et l'État comme moteur essentiel de la croissance économique, sont aujourd'hui remis en cause. Or le « *langage de la Révélation satanique* » (B. Weiss) donne des explications à ces ruptures, livre des responsables et suggère des alternatives. La classe politique et les grandes églises chrétiennes ne délivrent aucune analyse sur cette « *désarticulation de la modernité* »³⁰ et ils laissent le terrain libre aux églises évangéliques et aux autres mouvements anti-sorcellaires. Smith (2008) montre de façon convaincante que ces groupes ne se contentent pas de donner un sens aux mutations du développement. Ils participent d'une véritable action politique qui cherche à « *respatialiser et retemporaliser le développement dans un contexte de déclin* » (Smith, 2008 : 13). Ils proposent en effet de réinventer le développement en faisant de l'État un acteur parmi d'autres de la prospérité. Face à l'égoïsme anti-social de ses élites, l'État ne peut plus prétendre à sa vocation de guide vers la richesse. Cette sortie d'un développement stato-centré s'accompagne d'une projection dans une attente pentecôtiste de la 2^e Venue de celui qui amènera le bien-être. Face à un sentiment collectif de déclin humiliant et confrontés à « *une inadéquation à la réalité sociale, écologique et politique* », de nombreux Kenyans se sont engagés dans ce qu'Y. Droz appelle la « *migration dans l'imaginaire* »³¹ avec une propension pour les millénarismes.

Mais le « *langage de la Révélation satanique* » (Weiss, 2004) s'épuise vite. Il déçoit rapidement dès qu'il ne remplit pas ses promesses de prospérité. Il disparaît alors provisoirement pour réapparaître à l'occasion

d'une autre crise. Ces paniques morales telles que le Kenya en a connu à la fin des années 90 ne sont pas nouvelles. L. White³² a fait la chronique méticuleuse de ces épidémies de rumeurs dont elle trouve les manifestations dans toute l'Afrique de l'Est et tout au long du xx^e siècle. En Afrique australe, on trouve également des crises similaires³³. Mais bien sûr, les sorties et les après crises prennent des formes différentes d'une société à l'autre. Au Kenya, la panique morale de la fin des années 90 a été suivie d'une ré-ethnisation drastique des débats visant à résoudre la déconstruction de la modernité et du développement issus de la période des indépendances. Depuis un siècle, l'ethnicité représente l'arène où se redéfinit constamment la distribution et la protection, où les inégalités sont jugées et où les principes qui font l'unité de la communauté sont élaborés. Ainsi, les débats sur le fédéralisme (*Majimbo*) et les modes de répartition des richesses entre les ethnies et les régions alimentent aujourd'hui les conversations et les mobilisations de nombreux Kenyans. Ils visent à calmer sensiblement les mêmes anxiétés qui taraudaient les praticiens de la rumeur satanique. Ainsi, la politique de l'*Uvumi* décrite par Ngûgî paraît aujourd'hui dépassée, mais on peut sans risque prédire que de nouvelles paniques sorcellaires vont se déclarer et que l'on retrouvera dans les rues de Nairobi les personnages de ses romans à l'instar de *Matigari* que la police souhaitait mettre en prison dans les années 80.

214

NOTES

1 - Simon Gikandi, *Ngugi wa Thiong'o*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

2 - « Kikuyu Christianities », *Journal of Religion in Africa*, XXIX, 2, 1999, pp. 222-223.

3 - *L'idéologie ou les origines des idées reçues*. Paris : Fayard, 1986.

4 - *Detained : A Writer's Prison Diary*, London, Nairobi & Exeter, NH : Heinemann, 1981.

5 - *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, Nairobi, Heinemann Kenya, London, James Currey, Harare, Zimbabwe Publishing House, 1986.

6 - « *When you are inside Mwaûra's Matatû Matamu Model T Ford, you are in the heartland of democracy* » (p.56), affirme l'un des personnages. Le ton est ironique et plein d'humour mais c'est bien l'avis des autres voyageurs : « *Oh, yes, there you are right', Wangarî supported him, 'matatûs are the only places left where people can discuss things freely ? In a matatû you can speak your thoughts without first looking over your shoulder to see who is listening* ».

7 - Parmi les allusions à ce thème : « *So it really is true that from the womb of the same country merges both the thief and the witch ?...* » (pp. 155-156).

8 - Voir par exemple, Suzette Heald, « *Witches and Thieves : deviant Motivations in Gisu Society* », *Man*, Vol.21, N° 1 (1986), pp. 65-78.

9 - Simon Gikandi (2000, p. 223) résume ainsi les controverses et commentaires qui ont entouré ce roman : « *Of all Ngugi's major works, none seem to have generated as much ideological and theoretical debate as Matigari. This debate has*

revolved around the identity of this novel in relation to the author's stated intentions, its place in the changing canon of African literature, and the way it forces us to rethink cultural production in the postcolonial state ».

10 - Dans les années 50, les maquisards Mau Mau ont combattu les forces coloniales britanniques. Ce conflit est couramment présenté comme la guerre d'indépendance du Kenya mais sa portée reste toujours ambiguë car Mau Mau fut également une guerre civile qui a profondément divisé les Gikuyu. Ngũgĩ a subi cette crise durant son enfance et de l'avis de S. Gicandi (2000, *Idem* : Introduction) qui est issu de la même communauté ethnique et de la même génération, ces événements constituent une véritable « boîte noire » de son œuvre et de sa compréhension de l'histoire kenyane.

11 - En particulier dans *The River Between*. London : Heinemann, 1965 & dans *A Grain of Wheat*. London : Heinemann, 1967.

12 John Lonsdale, « The Prayers of Waiyaki. Political Uses of the Kikuyu Past », in D.M. Anderson & D. H. Johnson (Eds.), *Revealing Prophets*. London : James Currey, 1995, pp. 240-291.

13 - *La magie dans le roman africain*. Paris : PUF, 1999.

14 - 4 November 2006, www.socialistworker.co.uk.

15 - « Ngugi wa Thiong'o interviewed on his new novel, Wizard of the Crow », *Socialist Worker* 2025, 4 November 2006.

16 - Pour une vision similaire de la salvation par le retour à la nature sauvage, voir le roman d'une amie de Ngũgĩ (faut-il y voir un hommage ou simplement une similarité de vue ?), Rebeka Njau, *The Sacred Seed*. Nairobi : Books Horizon, 2003.

17 - Micere, Githae-Mugo, *Visions of Africa. The fiction of Chinua Achebe, Margaret Laurence, Elspeth Huxley, Ngugi wa Thiong'o*. Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1978.

18 - Ses principaux articles ont été rassemblés dans les ouvrages suivants : *The Season of Harvest : Some Notes on East African Literature*. Nairobi : KLB, 1978 ; *For Home and Freedom*. Nairobi : KLB, 1980.

19 - « Popular Culture in East African Literature » in James Ogude & Joyce Nyairo (eds.), *Urban Legends, Colonial Myths. Popular Culture and Literature in East Africa*. Trenton & Asmara : Africa World Press, 2007 : 216.

20 - « Alternative Moral Economies, Crime and Violence in Kenyan Popular Fiction » in Ogude & Nyairo (eds.), *Idem*, pp. 243-260.

21 - Sur ce concept, voir Ur Apalategi, « Champ et sous-champs littéraires basques à travers l'étude d'un cas concret : l'œuvre romanesque de l'écrivaine Itxaro Borda », in Albert, Kouvouama & Prignitz (dir.), *Le statut de l'écrivain. Afrique – Europe- Amérique Latine*. Pau : Presses universitaires de Pau, 2008, pp. 149-160.

22 - Ogude & Nyairo (eds.), *Idem*, 2007 ; Njogu & Maupeu (eds.), *Songs & Politics in Eastern Africa*. Nairobi : IFRA & Dar es Salaam : Mkuki na Nyota, 2007 ; Njogu & Oluoch-Olunya (eds.), *Cultural Production and Social Change in Kenya. Building Bridges*. Nairobi : Art, Culture & Society Vol.1, 2007.

23 - Les recherches sur la culture populaire se situent à rebours de cette conception momifiée de la littérature orale et implicitement contre le Ngũgĩ qui avait fortement influencé l'étude de l'oralité africaine au Kenya. Mais en fait, cet auteur est depuis longtemps sensible aux dynamiques de culture populaire. Dès

1986, il expliquait dans *Decolonising the Mind* (1986 : 23) que « *the peasantry and the urban working class threw up singers. These sang the old songs or composed new ones incorporating the new experiences in industries and urban life and in working-class struggle and organisations. These singers pushed the languages to new limits, renewing and reinvigorating them by coining new words and new expressions, and in generally expanding their capacity to incorporate new happenings in Africa and the world* ». Au-delà de l'analyse, Ngũgĩ incorpore dans son écriture de nombreux éléments de la culture populaire sous forme d'expressions, de citations de chansons, de plaisanteries...

24 - James Ogude & Joyce Nyairo, « East African Popular Culture : An Introduction » in Ogude & Nyairo, *Idem*, 2007 : 5.

25 - Tout particulièrement dans *Wizard of the Crow*, les Kenyans reconnaissent aisément certains ministres derrière les personnages du roman. Il fait également allusion à des moments connus de la vie du Président Moi et plus largement de l'histoire politique et économique récente du pays.

26 - Les jeunes leaders de Mungiki se sont couramment exprimés (mais de façon très générale) sur l'importance de l'œuvre de Ngũgĩ dans leur vision de la société kenyane et de l'action politique. Ses fictions mettent en effet l'accent sur des thèmes essentiels dans la démarche de Mungiki : le rôle de la clitoridectomie dans l'identité gikuyu, la fonction politique des prophètes, l'actualité du combat Mau Mau, une vision de la modernité qui ne s'oppose pas nécessairement à la tradition...

216 27 - James C. Scott, *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*. Paris : Éditions Amsterdam, 2008.

28 - « Introduction : Contentious Futures : Past & Present » in B. Weiss (ed.), *Producing African Futures. Rituals and Reproduction in a Neoliberal Age*. Leiden & Boston : Brill, 2004.

29 - Voir par exemple, Hogson & McCurdy (eds.), « *Wicked* » *Women and the Reconfiguration of Gender in Africa*. Oxford : James Currey, 2001 ; Amrik Heyer, 'Nowadays they can even kill you for that which they feel is theirs' : gender and the production of ethnic identity in Kikuyu-speaking Central Kenya, in V. Broch-Due (ed.), *Violence and Belonging. The quest for identity in post-colonial Africa*. London & New York, Routledge, 2005, pp. 41-59. A. Heyer, « The Gender of Wealth : Markets & Power in Central Kenya », *Review of African Political Economy* N° 107 : 67-80.

30 - James Howard Smith, *Bewitching Development. Witchcraft and the reinvention of Development in Neoliberal Kenya*. Chicago & London : The University of Chicago Press, 2008.

31 - *Migrations kikuyus. Des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel : Editions de l'Institut d'ethnologie ; Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1999.

32 - *Speaking with Vampires : Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley : University of California Press, 2000.

33 - Voir par exemple, Adam Ashforth, *Witchcraft. Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago & London : The University of Chicago Press, 2005.

POSTFACE

Gisèle Prignitz

Écrit et sorcellerie : un phénomène universel ?

De notre position de modernes – et malgré la posture post-moderne qui nous fait prendre du recul par rapport à cette évidence de bon sens – il va de soi que la sorcellerie fait partie du passé, obscurantiste et aux antipodes de la rationalité. Ignorance, croyances naïves, peur du changement et de la liberté de pensée vont de pair, croyons-nous volontiers, avec le folklore – auquel se réfèrent les *Caprices* de Goya – des suppôts de Satan, et les contrats faustiens des âmes damnées que Méphistophélès convoite dans l'ombre. Mais l'engouement toujours actuel, dans l'esthétique littéraire, picturale ou des bandes dessinées, ainsi que du cinéma, pour ce domaine de l'irrationnel, laisse penser que l'univers démoniaque est ressenti comme un besoin de donner à nos angoisses existentielles des figures tangibles, descriptibles, sous forme de représentations par la scène, l'écriture ou le dessin, toutes productions de l'écrit.

À ce titre dans notre siècle aseptisé, ces fantasmes du merveilleux ont une place bien réelle et inscrivent ces thèmes dans des genres reconnus par l'histoire littéraire : les contes, le fantastique, la science-fiction, la fantasy, qui attestent de la fascination qu'ils suscitent. Le succès d'un film comme *Twilight* qui illustre la présence de vampires parmi les humains, ou plutôt d'une *aspiration* à leur existence, la récente *résurrection* du thème des morts-vivants dans la littérature, qui crée l'événement aux Etats-Unis, nous montrent bien que sous d'autres noms, le commerce avec des puissances maléfiques ne cesse de hanter nos imaginaires et ressource l'écriture littéraire ou cinématographique. Il n'est que de taper le mot « sorcellerie » sur Google pour obtenir instantanément 1 610 000 résultats. Parmi les premiers consultables, le mot *Grimoire* apparaît, qui nous renvoie à l'écrit sorcellaire ou magique.

219

Dès l'enfance, l'apprentissage des Petites Sorcières et des magiciens (doit-on citer le plus célèbre ?) fait partie de l'acquisition culturelle normale des moins de dix ans, répertorié dans les magazines sous cette tranche d'âge. La collection « Chair de poule » a pris place dans les bibliothèques des écoles primaires et sert de livre de lecture au cycle III (cours élémentaires 2 et cours moyen). Cette banalisation du champ littéraire considéré amène d'ailleurs à s'interroger sur la différence des termes employés : magie ou sorcellerie (soit magie blanche vs noire) ?

Une définition de la sorcellerie pourrait être trouvée parmi ces trois proposées (ici même par B. Ferrier) :

- 1 / explication rationnelle du monde,
- 2 / pratique religieuse sans religion,
- 3 / enchantement désenchanté du monde.

La sorcellerie est un phénomène universel, et c'est ce que les écrits, qui parlent d'une situation particulière, nous montrent : le livre étonnant de Pierre de Lancre, abondamment évoqué dans cet ouvrage, n'a rien à envier en exotisme au Burundi de Cazenave Piarrot. Le vocabulaire certes diffère selon les régions, mais les termes métalinguistiques se retrouvent : citons-les. La frontière est mince entre le vocabulaire usuel dans les textes, et les études qui portent sur ces concepts anthropologiques : la terminologie renvoie aussi bien à la croyance qu'à la pratique : « diable, diablerie, diabolisation, démons, génies » en face de « démonologie, démonique » ; « magie, sorts, sortilèges, charmes, enchantements » en face d'« envoûtement, possession, magisme, exorcisme » ; « Sorciers, esprits, maléfice », en face de « sorcellaire, magisme, superstition » : certains mot appartiennent à une tradition très ancienne, présente dans les écrits « classiques », on peut les relever dans *l'Illusion comique* de Corneille comme dans les *Contes philosophiques* de Voltaire.

220

Les différentes sortes d'êtres, acteurs de l'activité sorcellaire, les « devins », les « enchanteurs », expriment divers degrés de savoir, une hiérarchie infernale et suggèrent des emprises psychologiques différentes. Les « empoisonneurs », les « nécromanciens », « ensorceleurs » et autres « épouvanteurs » sont spécialisés. La culture locale connaît des « charlatans, féticheurs, géomanciens, faiseurs de pluie, phytothérapeutes, *ngangas* ou des marabouts » (en Afrique), des *brouches* ou des *pousouères* (en Gascogne) jetant leurs *maus dats*, usant de leurs *grigris*, ou de leur *wak*. Leur degré de nocivité est évalué, codifié ou stigmatisé, voire réprimé ou puni à proportion des services rendus et de leur justification. Les guérisseurs (qu'ils soient dits invocateurs, chamanes ou tradipraticiens) sont craints et recherchés, comme ayant partie liée avec l'occultisme. Certains *gourous*, opportunistes, les reliait aux mouvements millénaristes ou prophétiques.

Dans notre thèse¹, nous avons recensé près de 60 termes français au Burkina Faso qui tournaient autour de la magie et de la sorcellerie (pp. 192-196), dont ceux-ci, avec leur attestation dans un corpus de journaux (*Observateur palga*, *Ouragan*, *L'intrus*) :

- contre-wak : S'il y a des waks, c'est naturellement qu'il existe des contre-waks.[O.P. 3673, 16]
- équivalents : *talisman*, *protection magique* ; synonymes : *amulettes*, *envoûtement*, *blindage**, *maraboutage**, *fétiche**, *gri-gri**, *missile* SCUD* ; antonymes : *contre-wack*, *antidote*, *missile patriot*
- waker : *Après sept ans de vie conjugale, elle n'eut pas d'enfant. Selon*

des témoignages, elle aurait été "wakée" par celles aux yeux de qui elle n'aurait jamais dû venir [Ou. 022, 10] (waker) sur wack, "pratique occulte, gris-gris, fétiche",

- wakman : *Il est reconnu comme quelqu'un qui fait peur. C'est un "wakman". Un jour, il dit à son épouse que son wack* lui a interdit de cultiver et qu'il doit se soumettre à ses vœux en volant.* [Li 196, 5],
- zini (djinn): *Il y a une croyance populaire selon laquelle le muezzin* voit des zini ou zindamba au cours du landaana* (appel du muezzin) et quand on veut effrayer un enfant qui n'est pas sage, on menace de le donner aux zini.*

Nous avons tenté dans le tableau suivant une comparaison entre la terminologie employée en France et en Afrique, qui relie les pôles de la dénomination sorcellaire :

- Magie noire : trace culturelle "moderne" ; zone commune ; réponses traditionnelles.

En France domaine du folklore, de l'histoire (sens perdu comme haruspice, auspice, banalisés)	le nom existe encore mais plus la chose : exemple ordalie	SORCELLERIE	pratiques africaines actuelles : divination, géomancie, invocations des génies, "investigation"	Forces occultes, génies, ancêtres - principe explicatif : mânes / "manger" pour augmenter son pouvoir
RÉFÉRENCE CULTURELLE DISCRIMINATOIRE (de l'ordre du savoir)	auscultation MÉDECIN soulager	consultation DOCTEUR guérisseur	intermédiaires CHARLATAN nuire / aider	SOCIÉTÉ tabous, transgressions / initiation
alternative : ésotérisme	drogues pour sortir de soi	chimie (noire) antidote	<i>travailler quel- qu'un / le blinder</i>	attacher la pluie , voir dans l'eau, <i>envoûtement</i>
ou science médicale – projection rationnelle	ou médicaments (molécules)	prescription : combattre le mal	recours au <i>tiim</i> (pris au vivant : l'arbre)	initiation ou savoir culturel plus ou moins partagé
ex. intoxication altération de l'être	symptômes psychosomatiques	protection	comportement social perturbé : transfo. de l'être	empoisonnement perte de substance

L'ostracisme envers les réputés sorciers relève aussi du mépris de la ville pour la culture paysanne, censée être plus près de la nature, des animaux, souvent présents dans les représentations occultes ou les

ingrédients sacrificiels. Les lieux d'exercices des sorciers sont plutôt cantonnés à la forêt, à la montagne ou la campagne reculée (la brousse africaine ou le bocage de la Mayenne)² éprouvée comme plus sauvage, jugée moins civilisée, donc empreinte d'une origine plus libre, ou au contraire soumise aux esprits créateurs. Ce que confirme l'exemple africain, où périodiquement des affaires de sorciers agitent l'opinion et les rumeurs de « mangeuses d'âme » ou de « voleurs de sexe » défraient la chronique – surtout dans les journaux à sensation pour lesquels il n'y a pas vraiment de sentiment d'une hiérarchie du bon sens ni du (bon) goût.

Inversement le sorcier peut être le dépositaire d'un savoir ignoré, supérieur à celui des médecins et des savants. Il est au coeur des liens complexes qui unissent les membres d'une communauté et peut dénouer des situations inexplicables ; l'écrit fictionnel, comme la retranscription clinique des tensions à l'intérieur d'une famille et de ses alliés peut apparaître comme l'expression sorcière de la conflictualité et de la saturation des frustrations. Le narrateur d'un roman burkinabè³, oppose un personnage féminin, Téné, prise dans l'engrenage de la jalousie et de la vengeance, et menée à commettre le pire : le crime de sa co-épouse, de son mari et de son enfant, face à son beau-fils (qui manque d'être sa victime) qui est le seul à trouver le sens de sa place face aux événements dont il est témoin ; il traversera, comme en une initiation rituelle, la frontière entre le monde des vivants et des morts pour finir par atteindre un certain détachement face à la figure de la mort elle-même, qualifiée du « plus retors des maraudeurs ». Veillant dans la nuit, il évoque les tams-tams de son enfance, annonciateurs du « carnaval de la mort ». : « il épiait comme par magie les pulsions cardiaques des hommes, pulsions qui se confondaient avec les battements des tams-tams. » (dernière image du roman). En dépit d'un style plutôt naïvement désuet, il traduit le sentiment mêlé qu'inspire au sage le désordre tragique de l'existence.

222

Suzanne Lallemand apporte dans la conclusion de son ouvrage⁴ une interprétation aux procès de sorciers qu'elle a suivis chez les Kotokoli du Togo, où elle note la difficulté des relations au sein du groupe, qui par ailleurs prône un idéal de paix inaccessible. Soumis à des exigences affectives excessives, le sujet peut vouloir s'en affranchir. Le présumé sorcier est celui qui a acquis une certaine indépendance (matrimoniale, en particulier) mais a du mal à la concilier avec les contraintes familiales, claniques ou villageoises.

Le phénomène de la sorcellerie « peut servir à conforter des pouvoirs, à dériver sur des innocents les frustrations et chagrins ressentis, comme il peut dénoncer à l'occasion, sinon les causes et les mécanismes de l'exploitation, du moins ses auteurs momentanés. Il peut préserver la structure lignagère ou la mettre à mal, ou surtout, en déborder les limites ».

Selon cet auteur, le fait de sorcellerie révèle « une discordance interne » au groupe entre « normes de vie et affects irréductibles. Ce malaise inhérent aux formes de la famille étendue, à sa dynamique propre, ne semble guère pouvoir se réduire, sinon dans l'éclatement ou la dissolution de la cohabitation, de la hiérarchie et des solidarités qu'elle impose. ». Le sorcier est un laissé-pour-compte, un marginal, qui accepte souvent le verdict qui est prononcé, soumis au rôle social échu, d'être possédé par les mauvais génies – ou le revendiquant.

NOTES

1 - Gisèle Prignitz, *Aspects lexicaux, morphosyntaxiques et stylistiques du français parlé au Burkina Faso*, Le Septentrion, 1997.

2 - Rapprochement opéré par J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris : Gallimard, 1977, cité par l'anthropologue Suzanne Lallemand, *La mangeuse d'âme, Sorcellerie et famille en Afrique*, coll. Connaissance des hommes, Paris, l'Harmattan, 1988.

3 - *Le Carnaval de la Mort*, de Fidèle, Pawindbé Rouamba, Ouagadougou, imprimerie du Centre, 1995 n° CLA 0036/95-BBDA.

4 - Suzanne Lallemand, *La mangeuse d'âme, Sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 1988, p. 183.

Achévé d'imprimer sur les presses d'IPADOUR
85 boulevard Cami Salié – 64000 Pau
pour le compte des PUPPA
octobre 2018