Bibliothèque des HISTOIRES

Le sabbat des sorcières

par

CARLO GINZBURG

Traduit de l'italien par Monique Aymard

nrf

Éditions Gallimard

CARLO GINZBURG

LE SABBAT DES SORCIÈRES

Traduit de l'italien par
Monique Aymard

Ouvrage traduit avec
le concours du Centre national des lettres



GALLIMARD

à la mémoire de mon père
à ma mère

Titre original :

STORIA NOTTURNA
UNA DECIFRAZIONE DEL SABBA

© 1989, by Giulio Einaudi Editore s.p.a., Turin.
© Éditions Gallimard, 1992, pour la traduction française.

INTRODUCTION

1. Sorcières et sorciers se rassemblaient la nuit, généralement dans des lieux solitaires, dans les champs ou sur les montagnes. Ils arrivaient parfois en volant, après s'être enduit le corps d'onguents, à cheval sur des bâtons ou sur des manches à balai, parfois au contraire sur le dos d'un animal, ou transformés eux-mêmes en animaux. Ceux qui venaient aux rassemblements pour la première fois devaient renoncer à la foi chrétienne, profaner les sacrements et rendre hommage au diable, qui était là soit sous forme humaine soit (le plus souvent) sous forme animale ou semi-animale. Suivaient des banquets, ainsi que des danses et des orgies sexuelles. Avant de retourner chez eux, les sorcières et les sorciers recevaient des onguents maléfiques, à base de graisse d'enfant et d'autres ingrédients.

Tels sont les éléments fondamentaux qui reviennent dans la majeure partie des descriptions de sabbats. Les variantes locales — surtout quand il s'agissait de désigner les rassemblements — étaient très nombreuses. À côté du terme « sabbat » dont l'étymologie est obscure et la diffusion tardive, nous trouvons des expressions savantes comme *sagarum synagoga* ou *strigiarum conventus* qui traduisaient une myriade d'épithètes populaires comme *striaz*, *barlòtt*, *akelarre*, etc.[1]. Mais, à cette diversité terminologique s'oppose l'uniformité extraordinaire des aveux des participants aux rassemblements nocturnes. Si l'on se rapporte aux procès de sorcellerie qui ont eu lieu entre le début du XV^e^ et la fin du XVII^e^ siècle d'un bout à l'autre de l'Europe, ainsi qu'aux traités de démonologie qui se fondaient directement ou indirectement sur ces procès, on voit émerger une image du sabbat semblable, au fond, à celle que nous venons sommairement de décrire. Elle suggérait

aux contemporains l'existence d'une véritable secte de sorcières et de sorciers, bien plus dangereuse que les figures isolées, connues depuis des siècles, des jeteuses de sorts ou des ensorceleurs. L'uniformité des aveux était regardée comme une preuve que les disciples de cette secte étaient présents partout, et que, partout, ils pratiquaient les mêmes rites horribles[2]. C'était donc le stéréotype du sabbat lui-même qui suggérait aux juges la possibilité d'arracher aux accusés, au moyen de pressions physiques et psychologiques, des dénonciations en chaîne qui, à leur tour, déclenchaient de véritables vagues de chasse aux sorcières[3].

Comment et pourquoi l'image du sabbat s'est-elle cristallisée ? Que se cachait-il derrière elle ? C'est de ces deux questions (qui m'ont conduit, on le verra, dans des directions tout à fait imprévues) qu'est partie mon enquête. Je voulais reconstruire, d'un côté, les mécanismes idéologiques qui ont facilité la persécution de la sorcellerie en Europe ; de l'autre, les croyances des femmes et des hommes accusés de sorcellerie. Les deux thèmes sont étroitement mêlés. Mais c'est le second qui place ce livre, comme déjà *Les Batailles nocturnes* (1966) qu'il développe et approfondit, dans une position marginale par rapport au débat dense et animé sur la sorcellerie qui confronte les historiens depuis déjà plus de vingt ans. Dans les pages qui suivent je tente d'expliquer pourquoi.

2. Ce que K. Thomas pouvait, encore en 1967, définir à juste titre comme « un sujet que la plupart des historiens considère comme périphérique, pour ne pas dire bizarre[4] », est, en effet, devenu depuis un thème historiographique plus que respectable, abordé également par des chercheurs peu enclins aux excentricités. Quelles sont les raisons de cette fortune soudaine ?

La première impression est qu'il s'agit de raisons à la fois scientifiques et extra-scientifiques. D'un côté, la tendance de plus en plus répandue à enquêter sur des comportements et des attitudes de groupes subalternes ou en tout cas non privilégiés, comme les paysans et les femmes[5], a induit les historiens à reprendre les thèmes (et parfois aussi les méthodes et les catégories interprétatives) des anthropologues. Et, dans la recherche anthropologique britannique (mais pas seulement britannique), la magie et la sorcellerie, comme le notait K. Thomas dans l'essai précédemment cité, occupent traditionnellement une place centrale. De l'autre, les deux dernières décennies ont vu émerger non seulement le mouvement des femmes, mais également une hostilité croissante aux coûts et aux

risques liés au progrès technologique. Renouvellement historiographique, féminisme et redécouverte de cultures détruites par le capitalisme ont contribué — à des niveaux différents et dans des mesures variées — à la fortune, ou si l'on veut, à la mode des études d'histoire de la sorcellerie.

Cependant, lorsque nous examinons de plus près les recherches qui ont été publiées au cours de ces années, le lien que nous venons de mentionner apparaît beaucoup plus ténu. Ce qui frappe surtout, c'est le fait que, à de très rares exceptions près, elles ont continué, comme par le passé, à se concentrer d'une manière presque exclusive sur la persécution, en ne prêtant qu'une attention mineure ou nulle aux attitudes et aux comportements des persécutés.

3. La justification la plus explicite de ce choix interprétatif a été fournie, dans un essai célèbre, par H. R. Trevor-Roper. Comment est-il possible, s'est-il demandé, qu'une société cultivée et avancée, comme l'était la société européenne, ait déchaîné, précisément à l'époque de la « révolution scientifique », une persécution fondée sur une notion délirante de sorcellerie *(witch-craze)*, qui était le produit de la réélaboration systématique, menée à bien par les clercs de la fin du Moyen Âge, d'une série de croyances populaires ? Ces dernières ont été liquidées par Trevor-Roper avec des mots méprisants : « bizarreries et superstitions », « troubles de nature psychopathique », « imaginations des montagnards », « idées absurdes nées de la crédulité paysanne et de l'hystérie féminine ». À qui lui reprochait de ne pas avoir étudié avec plus de sympathie la mentalité paysanne, Trevor-Roper objecta, dans la réédition de son essai, qu'il n'avait pas examiné « les croyances dans la sorcellerie *(witch-beliefs)*, qui sont universelles, mais la théorie délirante de la sorcellerie *(witch-craze)* qui est limitée dans l'espace et dans le temps ». La seconde, observait-il, est différente de la première, de même que « le mythe des Anciens Sages de Sion est différent de la pure et simple hostilité envers les juifs — qui, à son tour, peut certainement être étudiée avec compréhension *(sympathetically)* par tous ceux qui considèrent qu'une erreur, à condition d'être partagée par les classes inférieures, est innocente et digne de respect[6] ».

Trevor-Roper avait auparavant proposé de voir dans les sorcières et dans les juifs les boucs émissaires de tensions sociales diffuses (une hypothèse sur laquelle nous reviendrons). Mais il est évident que l'hostilité paysanne envers les sorcières peut être analysée de l'intérieur — tout comme l'antisémitisme populaire — sans que cela

implique nécessairement une adhésion idéologique ou morale à ses prémisses. Plus significatif est le fait que Trevor-Roper n'ait pas tenu compte des attitudes des individus accusés de sorcellerie — comparables, dans les termes de l'analogie qu'il propose, à celles des juifs persécutés. Les croyances dans les rassemblements nocturnes, facilement reconnaissables dans les « hallucinations » et dans les « idées absurdes nées de la crédulité paysanne et de l'hystérie féminine », ne deviennent un objet légitime d'enquête historiographique qu'à partir du moment où « des hommes cultivés » comme les inquisiteurs et les démonologues ont su transformer en « un système intellectuel bizarre mais cohérent » l'informe « crédulité paysanne destructurée » [7].

4. L'essai de Trevor-Roper, publié en 1967, est non seulement discutable [8], mais aussi étranger — au moins en apparence — à l'orientation des recherches sur la sorcellerie publiées au cours des vingt années suivantes. Il s'agit d'une présentation de caractère général, qui tente de tracer les lignes de fond de la persécution de la sorcellerie dans le cadre européen, en écartant avec dédain la possibilité d'utiliser l'apport des anthropologues. La délimitation du domaine étudié et l'appel aux sciences sociales caractérisent en revanche des recherches plus récentes, comme celle d'A. Macfarlane sur la sorcellerie dans l'Essex (*Witchcraft in Tudor and Stuart England*, 1970), présentée par E. E. Evans-Pritchard. En se référant au livre célèbre de ce dernier sur la sorcellerie chez les Azandé, Macfarlane déclarait ne pas s'être demandé « pourquoi les gens croyaient à la sorcellerie », mais plutôt « de quelle manière la sorcellerie *fonctionnait*, dans une situation caractérisée par des attitudes de fond bien déterminées sur la nature du mal, sur les types de causalité et sur les origines du "pouvoir" surnaturel ». L'analyse avait donc pour objet essentiel les mécanismes qui alimentaient les accusations de sorcellerie à l'intérieur de la communauté, même si Macfarlane n'excluait pas (en renvoyant au livre, alors imminent de K. Thomas) la légitimité d'« une enquête sur les bases philosophiques des croyances dans la sorcellerie et sur leur rapport avec les idées religieuses et scientifiques de l'époque [9] ». En réalité, Macfarlane examinait l'âge et le sexe des accusés de sorcellerie, les chefs d'accusation, leurs rapports avec leurs voisins et avec la communauté en général : mais sur ce que croyaient ces hommes et ces femmes, ou sur ce qu'ils disaient croire, il ne s'arrêtait presque pas. Même sa fréquentation de l'anthropologie ne l'a pas incité

à analyser de l'intérieur les croyances des victimes de la persécution. Cette absence fondamentale d'intérêt est particulièrement évidente lorsqu'il s'agit des procès, riches en descriptions du sabbat, qui ont eu lieu dans l'Essex en 1645. Dans un livre fameux, *The Witch-Cult in Western Europe* (1921), M. Murray avait soutenu, en s'appuyant largement sur ces procès, que le sabbat *(ritual witchcraft)*, distinct des maléfices communs *(operative witchcraft)*, était la cérémonie centrale d'un culte organisé, lié à une religion préchrétienne de la fertilité répandue dans toute l'Europe. Macfarlane objectait : (1) que M. Murray avait lu les aveux des accusés faits au cours des procès de sorcellerie comme des comptes rendus d'événements réels, au lieu de les considérer comme des croyances ; (2) que la documentation de l'Essex ne fournit aucune preuve de l'existence d'un culte organisé comme celui que décrivait M. Murray. En général, concluait Macfarlane, « le cadre du culte de la sorcellerie » tracé par M. Murray « apparaît trop élaboré et conscient *(sophisticated and articulate)* pour la société dont nous nous occupons » [10].

Cette dernière affirmation rappelait d'une manière plus nuancée le sentiment de supériorité culturelle à l'égard des accusés de sorcellerie exprimée par Trevor-Roper. La première (et juste) objection qu'il avait faite à M. Murray aurait dans tous les cas permis à Macfarlane de déchiffrer, dans les descriptions du sabbat faites par les accusés lors des procès de 1645, un document sur des *croyances* complexes, insérées dans un contexte symbolique à reconstruire. Croyances — mais de qui ? Des accusés ? Des juges ? Des deux ? Il est impossible de donner une réponse *a priori* : les accusés ne furent pas torturés, mais ils subirent certainement une forte pression culturelle et psychologique de la part des juges. Selon Macfarlane, ces procès furent « exceptionnels », « anormaux », pleins d'éléments « étranges », « bizarres », que l'on peut attribuer à l'« influence [sur les juges, évidemment], d'idées en provenance du Continent » [11]. C'est une hypothèse plus que vraisemblable, étant donné la rareté des témoignages sur le sabbat en Angleterre — même s'il ne s'ensuit pas nécessairement que tous les détails rapportés par les accusés aient été suggérés par les juges. En tout cas, dans un livre qui, dès son sous-titre, se présente comme une recherche « régionale et comparée », on pourrait s'attendre, à ce stade, à une comparaison analytique entre les descriptions du sabbat qui reviennent dans ces procès de l'Essex et celles que contiennent les traités de démonologie et les procès de l'Europe continentale. Mais la

comparaison, à laquelle Macfarlane consacrait toute une partie de son livre, ne reposait que sur des données extra-européennes, surtout africaines. On ne voit pas comment une comparaison avec la sorcellerie des Azandé pourrait, par exemple, remplacer dans ce cas une comparaison avec la sorcellerie européenne ; après tout, l'influence présumée des doctrines démonologiques continentales coïncidait, comme le montrait Macfarlane lui-même, avec une brusque recrudescence des procès et des condamnations pour sorcellerie dans l'Essex [12]. En tout cas, les détails « étranges » ou « bizarres » rapportés par les accusés dans les procès de 1645 étaient considérés comme des « anomalies », des curiosités négligeables pour qui se plaçait dans une perspective authentiquement scientifique.

5. L'orientation, et les limites, de la recherche de Macfarlane sont typiques d'une historiographie fortement influencée par le fonctionnalisme anthropologique, et pour cette raison sans intérêt réel — jusqu'à une époque très récente — pour la dimension symbolique des croyances [13]. L'imposante recherche de K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (1971), ne s'écarte pas, elle non plus, au fond, de cette tendance. La discussion, ou l'absence de discussion, sur des aspects déterminés de la sorcellerie — en premier lieu sur le sabbat — apparaissent encore une fois révélatrices.

Sur la croyance dans la sorcellerie dans l'Angleterre du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, K. Thomas a rassemblé, comme sur les autres phénomènes qu'il a étudiés, une documentation très étendue. Il l'a examinée de trois points de vue : (a) psychologique (« explication [...] des mobiles des participants au drame des accusations de sorcellerie ») ; (b) sociologique (« analyse [...] de la situation dans laquelle, le plus souvent, étaient lancées les accusations ») ; (c) intellectuelle (« explication [...] des conceptions qui les rendaient plausibles ») [14]. Il manque, on le voit, dans cette liste, un examen de la signification qu'avaient les croyances dans la sorcellerie non pour les victimes des maléfices, les accusateurs et les juges, mais pour les accusés. Dans leurs aveux (quand ils avouaient, bien entendu), nous rencontrons souvent une richesse symbolique qui ne semble pas pouvoir être réduite aux besoins psychologiques de sécurité, aux tensions de voisinage et aux idées générales sur la causalité qui étaient courantes dans l'Angleterre de cette époque. Certes, plus les aveux coïncidaient avec les doctrines des démonologues du continent, plus il est probable (observe K. Thomas) que ceux-ci aient

été sollicités par les juges. Mais tout de suite après, il reconnaît lui-même que l'on rencontrait parfois dans les procès des éléments trop extravagants *(unconventional)* pour être attribués à la suggestion [15]. Une analyse systématique de ces éléments n'aurait-elle pas pu jeter quelque lumière sur ce que les sorcières ou sorciers (avérés ou présumés) pouvaient croire eux-mêmes en matière de sorcellerie ?

Une critique serrée du réductionnisme psychologique et du fonctionnalisme sociologique de *Religion and the Decline of Magic* a été formulée par H. Geertz [16]. Dans sa réponse, K. Thomas a admis qu'il avait été moins sensible qu'il l'aurait dû « aux significations symboliques et poétiques des rites magiques » (E. P. Thompson lui avait, à ce propos, adressé une objection par certains côtés analogue [17]) en observant, pour s'en excuser en partie, que les historiens ont une certaine familiarité avec la notion de « structures sociales profondes », mais qu'ils sont beaucoup moins habitués à explorer les « structures mentales invisibles, surtout si elles concernent des systèmes de pensée rudimentaires, mal documentés et exprimés seulement de manière fragmentaire ». Et il a ajouté : « À un niveau moins inaccessible, je reconnais cependant qu'il faut rendre davantage justice au symbolisme de la magie populaire. La mythologie de la sorcellerie — le vol nocturne, l'obscurité, la métamorphose en animaux, la sexualité féminine — nous dit quelque chose sur les critères de valeur de la société qui croyait en elle, sur les limites que l'on voulait maintenir, sur le comportement instinctuel que l'on pensait devoir réprimer [18]... »

Par ces mots K. Thomas a indiqué, sous l'impulsion des critiques de Geertz, une voie qui pourrait permettre de dépasser l'image trop rigidement fonctionnaliste de la sorcellerie qu'il avait proposée dans *Religion and the Decline of Magic* [19]. Il est assurément significatif que son choix se soit porté sur le sabbat. Et tout aussi significatif le fait qu'il ait tacitement écarté la possibilité d'atteindre, au moins en partie, à travers le sabbat, les « structures mentales invisibles » de la magie populaire. Le sabbat est bien révélateur — mais il l'est d'une couche culturelle « moins inaccessible » : celle de la société environnante. À travers le symbolisme du sabbat celle-ci formulait ses propres valeurs en négatif. L'obscurité qui enveloppait les rassemblements des sorcières et des sorciers exprimait une exaltation de la lumière ; l'explosion de la sexualité féminine dans les orgies diaboliques, une exhortation à la chasteté ; les métamorphoses animales, une frontière tracée avec fermeté entre le bestial et l'humain.

Assurément il est possible de voir dans le sabbat cette sorte de renversement symbolique [20] : toutefois, c'est s'arrêter à un niveau relativement superficiel, et K. Thomas lui-même l'admet. Il est facile, mais sur un mode un peu *a priori*, de soutenir que la vision du monde exprimée par la magie populaire était impossible à comparer, quant à sa cohérence, à celle des théologiens [21] : en réalité le fond des aveux des sorcières et des sorciers demeure enveloppé d'obscurité.

6. Nous l'avons vu, toutes ces études partent d'une constatation désormais acquise : à savoir que dans les témoignages sur la sorcellerie européenne se superposaient des couches culturelles hétérogènes, savantes et populaires. R. Kieckhefer (*European Witch-Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, 1976) a tenté de les distinguer de manière analytique les unes des autres. Il a classé la documentation antérieure à 1500 selon son « taux de pollution » savante : maximal dans les traités de démonologie et dans les procès inquisitoriaux ; minimal dans les procès conduits par des juges laïques, surtout en Angleterre, où la coercition était moins forte ; à peu près nulle, enfin, dans les témoignages des accusateurs et dans les procès pour diffamation intentés par des personnes qui se considéraient accusées à tort de sorcellerie [22]. Il a, en revanche, ignoré la documentation postérieure au XVI^e^ siècle, en affirmant que celle-ci mêlait désormais de façon inextricable les éléments savants et populaires. Tout cela l'a amené à conclure que, à la différence du maléfice et de l'invocation au démon, le sabbat *(diabolism)* n'avait pas de racines dans la culture populaire [23].

Cette conclusion est contredite par la diffusion, dans le domaine de la culture folklorique, des croyances partiellement intégrées par la suite dans le contexte du sabbat. Il existe, par exemple, une riche série de témoignages sur les vols nocturnes auxquels certaines femmes affirmaient participer en extase, à la suite d'une mystérieuse divinité féminine, appelée de noms différents selon les lieux (Diane, Perchta, Holda, Abundia, etc.). Selon Kieckhefer, ces témoignages, quand ils sont enregistrés par les pénitentiels du haut Moyen Âge ou par les collections de textes canonistes, doivent être considérés comme étrangers à la sorcellerie, à moins de comprendre cette dernière dans une acception « anormalement large » ; quand ils sont contenus dans des textes littéraires, ils sont négligeables parce qu'ils ne donnent pas d'indications sur la diffusion réelle des croyances

mentionnées ; quand ils sont transmis par la tradition folklorique, ils constituent de pures survivances, qui ne permettent pas de reconstruire par les collections de droit canon des situations antérieures [24]. Mais, malgré cet écrémage préventif des sources, il arrive à Kieckhefer de tomber sur un document tel que les sentences prononcées à la fin du XIV^e^ siècle contre deux femmes de Milan qui avaient avoué leurs rencontres périodiques avec une mystérieuse « dame » : « Madone Orient ». Il ne s'agit pas ici de traditions folkloriques tardives, ni d'un texte littéraire, ni de croyances considérées comme étrangères à la sorcellerie (les deux femmes furent précisément condamnées comme sorcières). Kieckhefer s'en tire en affirmant, avec un embarras évident, que les deux cas n'entrent ni dans la catégorie du maléfice ni dans celle du sabbat proprement dit *(typical diabolism)* : dans un accès passager de « murrayisme », il interprète comme des descriptions de rites ou de fêtes populaires les réunions de « Madone Orient », sans saisir la parenté évidente, immédiatement perçue par les inquisiteurs, entre cette figure et la divinité féminine multiforme (Diane, Holda, Perchta...) qui peuplait les visions des femmes mentionnées par la tradition canoniste [25]. Des documents de ce genre contredisent d'une manière évidente la thèse, répandue encore aujourd'hui, qui voit dans le sabbat une image élaborée exclusivement ou presque exclusivement par les persécuteurs.

7. Cette thèse a été à nouveau proposée avec des arguments en partie nouveaux par N. Cohn (*Europe's Inner Demons*, 1975). L'image du sabbat, selon Cohn, reprenait un stéréotype négatif plus que millénaire, fondé sur l'orgie sexuelle, le cannibalisme rituel et l'adoration d'une divinité de forme animale. Ces accusations auraient exprimé des obsessions et des peurs très anciennes, largement inconscientes. Après avoir été lancées contre les juifs, les premiers chrétiens et les hérétiques du Moyen Âge, celles-ci se seraient finalement concentrées sur les sorcières et les sorciers.

La séquence qui conduisit à la cristallisation de l'image du sabbat élaborée par les juges et les inquisiteurs est, à mon avis, tout autre. Comme je chercherai à le montrer un peu plus loin (1^re^ partie, chap. I et II), les acteurs, les temps et les lieux furent en grande partie différents [26]. Pour l'instant, je tiens à noter que cette image impliquait l'irruption d'éléments de provenance folklorique, étrangers à l'évidence au stéréotype analysé par N. Cohn. Celui-ci les a rapidement mentionnés à propos des procès de sorcellerie qui se

sont tenus autour de 1430 dans le Dauphiné, et où les descriptions du sabbat seraient apparues pour la première fois. (Je dis « seraient », parce que, nous le verrons, la chronologie que je propose est différente.) Les autorités ecclésiastiques et séculières, engagées dans la persécution des hérétiques vaudois, « tombèrent plusieurs fois sur des personnes — surtout des femmes — qui croyaient à propos d'elles-mêmes des choses qui concordaient parfaitement avec les récits qui, depuis des siècles, étaient attribuées aux sectes hérétiques. La notion d'infanticide anthropophagique en constituait l'élément commun. La croyance était générale que dans les réunions nocturnes des hérétiques on dévorait des enfants et des nouveau-nés. De manière analogue, la croyance était générale que certaines femmes tuaient ou dévoraient, toujours de nuit, des enfants ou des nouveau-nés ; quelques-unes croyaient réellement le faire ». La « conformité extraordinaire » *(congruence)* des deux croyances auraient donné aux juges la preuve que les infamies traditionnellement attribuées aux hérétiques étaient vraies : et la confirmation du stéréotype ancien aurait jeté les bases de l'élaboration ultérieure de l'image du sabbat[27]. Selon cette reconstruction, il s'est agi d'un passage historiquement décisif : mais le commentaire est évidemment inadéquat, de même que l'allusion qui suit immédiatement aux femmes « victimes d'une illusion » *(deluded)* qui, on ne sait pourquoi, croyaient se promener la nuit en dévorant des nouveau-nés. Le chapitre consacré par Cohn à « La Sorcière nocturne dans l'imagination populaire » n'est pas plus éclairant. Affirmer que l'explication de ces récits imaginaires ne doit pas être cherchée, comme le soutiennent de nombreux chercheurs, dans la pharmacopée — c'est-à-dire dans l'utilisation de substances psychotropes de la part des sorcières — mais dans l'anthropologie[28], signifie formuler un problème sans le résoudre. Les aveux d'une sorcière africaine qui s'accuse elle-même de cannibalisme nocturne ne sont utilisés par N. Cohn que pour réaffirmer que dans les deux cas il s'agissait d'événements purement oniriques, et non — comme l'avait soutenu M. Murray — réels.

C'est à la réfutation de l'ancienne thèse de M. Murray qu'est consacré non seulement un chapitre[29] mais, dans un certain sens, la totalité du livre de N. Cohn, qui tend à démontrer l'inexistence en Europe d'une secte organisée de sorcières. Il s'agit là d'une polémique conduite avec des arguments particulièrement efficaces, mais désormais dépassée. Sa persistance est un symptôme (et, en partie,

une cause) du caractère unilatéral de nombreuses études sur l'histoire de la sorcellerie. Voyons pourquoi.

8. Dans son livre *The Witch-Cult in Western Europe* M. Murray, égyptologue et intéressée en amateur par l'anthropologie, soutenait, sur les traces de Frazer : (1) que les descriptions du sabbat contenues dans les procès de sorcières n'étaient ni des histoires arrachées par les juges, ni des comptes rendus d'expériences intérieures à caractère plus ou moins hallucinatoire, mais bien des descriptions ponctuelles de rites qui avaient effectivement eu lieu ; (2) que ces rites, déformés par les juges dans un sens diabolique, étaient en réalité liés à un culte préchrétien de la fertilité, qui remontait peut-être à la préhistoire et qui aurait survécu en Europe jusqu'à l'époque moderne. Bien qu'il ait été aussitôt sévèrement attaqué par les différents critiques pour son manque de rigueur et son invraisemblance, *The Witch-Cult* réussit quand même à s'attirer une large approbation. On confia à M. Murray (qui reformula ses thèses d'une manière de plus en plus dogmatique) la rédaction, pour l'*Encyclopaedia Britannica*, de l'article « Witchcraft », qui fut réédité sans changement pendant près d'un demi-siècle[30]. Mais la réédition de *The Witch-Cult* en 1962 coïncida avec l'apparition d'une critique systématique (E. Rose, *A Razor for a Goat*), suivie, au cours des années suivantes, d'une série de polémiques de plus en plus sévères à l'encontre de M. Murray et de ses disciples, vrais ou supposés. Presque tous les historiens de la sorcellerie sont aujourd'hui d'accord pour juger que les livres de M. Murray (comme l'ont fait les premiers auteurs de comptes rendus) sont des travaux d'amateurs, absurdes et dépourvus de toute valeur scientifique[31]. Cette polémique, en soi plus que justifiée, a cependant eu l'effet regrettable de décourager implicitement les recherches sur les éléments symboliques du sabbat qui sont étrangers à des stéréotypes savants. Nous l'avons vu, des historiens tels que K. Thomas et A. Macfarlane ont eux aussi négligé une enquête de ce genre sur la base de l'inexistence (ou, au moins, de l'absence de preuves) d'un culte organisé de la sorcellerie[32]. La confusion entre comportements et croyances reprochée, à juste titre, à M. Murray, s'est paradoxalement retournée contre ses contradicteurs.

Dans la préface des *Batailles nocturnes* j'ai formulé une affirmation à laquelle je souscris encore pleinement, même si elle m'a valu l'inscription d'office à la secte fantomatique (mais discréditée) des « murrayistes », à savoir que la thèse de M. Murray, bien

que « formulée d'une manière totalement acritique », renfermait « un noyau de vérité » [33]. Il ne faut évidemment pas chercher celui-ci dans le premier des deux points autour desquels, nous l'avons vu, cette thèse s'articule. Il est symptomatique que, dans sa tentative pour soutenir la réalité des événements mentionnés dans les descriptions du sabbat, M. Murray ait été contrainte à en taire les éléments les plus embarrassants — le vol nocturne, les transformations en animaux —, en procédant à des coupures qui donnaient lieu à de véritables manipulations textuelles [34]. On ne peut assurément pas exclure, dans l'absolu, la possibilité que dans certains cas des hommes et des femmes qui s'adonnaient à des pratiques magiques se soient réunis pour célébrer des rites qui prévoyaient, par exemple, des orgies sexuelles : mais la quasi-totalité des descriptions du sabbat ne fournissent aucune preuve d'événements de ce genre. Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que celles-ci soient dépourvues de valeur documentaire : simplement, elles portent sur des mythes et non sur des rites.

Nous devons nous demander encore une fois : croyances et mythes de qui ? Comme on l'a déjà mentionné, une longue tradition, remontant aux polémiques de l'époque des Lumières contre les procès de sorcellerie et aujourd'hui encore bien vivante, a vu dans les aveux des sorcières, arrachés sous la torture et les pressions psychologiques, la projection des superstitions et des obsessions des juges. La « religion de Diane », c'est-à-dire le culte préchrétien de la fertilité que M. Murray reconnut, sans l'approfondir, dans les descriptions du sabbat, suggérait une interprétation différente et plus complexe [35].

C'est là que se situe le « noyau de vérité » de la thèse de M. Murray. Il consiste, plus généralement, dans la décision de prendre au sérieux, contre toute réduction de type rationaliste, les aveux des sorcières : c'est ce qu'avaient déjà fait de bien plus illustres prédécesseurs (mais paradoxalement négligés), à commencer par Jakob Grimm. Mais la volonté, tout aussi rationaliste, de chercher dans ces aveux des descriptions ponctuelles de rites, a conduit M. Murray sur une voie sans issue. À quoi s'ajoute son incapacité à isoler, dans les témoignages sur le sabbat, les incrustations produites, au cours des siècles, par les interventions pratiques et doctrinales des juges, des inquisiteurs et des démonologues [36]. Au lieu de chercher à distinguer les couches les plus anciennes des superpositions successives, M. Murray a utilisé sans esprit critique (en dehors des manipulations textuelles que nous avons évoquées) le stéréotype

désormais bien établi du sabbat comme base de son interprétation, en le rendant parfaitement inacceptable.

9. Ce qui m'avait induit à reconnaître une intuition juste dans la thèse des plus discréditées de M. Murray (ou, mieux, dans une partie de celle-ci) avait été la découverte d'un culte agraire de caractère extatique répandu dans le Frioul entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle. Celui-ci est attesté par une cinquantaine de procès d'inquisition, tardifs (1575-1675 environ), absolument atypiques et provenant d'une zone culturellement marginale : autant d'éléments qui contredisent tous les critères externes fixés par Kieckhefer, afin d'isoler, par-delà les superpositions savantes, les traits principaux de la sorcellerie populaire. Et pourtant cette documentation laisse apparaître des éléments absolument étrangers aux stéréotypes des démonologues. Des hommes et des femmes qui se définissaient comme *benandanti* affirmaient que, « étant nés coiffés » (c'est-à-dire enveloppés dans leur placenta), ils étaient contraints de se rendre quatre fois par an, la nuit, pour combattre « en esprit », armés de bottes de fenouil, contre des sorcières et des sorciers brandissant des tiges de sorgho : l'enjeu des batailles nocturnes était la fertilité des champs. Les inquisiteurs, visiblement stupéfaits, essayèrent de rapprocher ces récits du schéma du sabbat diabolique : mais malgré leurs sollicitations, près de cinquante années furent nécessaires avant que les *benandanti* ne se décident, partagés entre hésitations et repentir, à modifier leurs aveux dans le sens demandé.

La réalité physique des rassemblements de sorciers ne fut en rien confirmée, même par analogie, par les procès contre les *benandanti*. Ceux-ci étaient d'accord pour déclarer qu'ils sortaient la nuit « de manière invisible, en esprit », en laissant leur corps inanimé. Il n'y a qu'un cas où les mystérieux évanouissements laissent entrevoir l'existence de rapports réels et quotidiens qui sont peut-être de type sectaire [37]. La possibilité que les *benandanti* se fussent réunis périodiquement avant d'affronter les expériences hallucinatoires, parfaitement individuelles, que décrivent leurs aveux, ne peut être prouvée de manière définitive. Au contraire, c'est justement là que, par un curieux malentendu, certains chercheurs ont vu le noyau de ma recherche. Les *benandanti* ont été définis par J. B. Russell comme « la preuve la mieux établie qui ait jamais été fournie de l'existence de la sorcellerie » et par H. C. E. Midelfort, comme « le seul culte de sorcellerie attesté aujourd'hui en Europe pour les premiers siècles de l'époque moderne ». Des expressions comme « exis-

tence de la sorcellerie » et « culte de sorcellerie attesté » (pas très heureuses car elles reflètent le point de vue déformant des inquisiteurs) trahissent, comme il ressort du contexte dans lequel elles ont été formulées, la confusion dont nous avons déjà parlé entre mythes et rites, entre ensemble cohérent et répandu de croyances et groupe *organisé* de personnes qui les auraient mises en pratique. Cela est particulièrement évident dans le cas de Russell, qui parle de batailles nocturnes avec les « membres du culte de sorcellerie local » et néglige le fait que les *benandanti* déclaraient y participer « de manière invisible, en esprit » ; sur un mode plus ambigu, Midelfort mentionne la difficulté qu'il y a à trouver, sur la trace des *benandanti*, d'autres cas de « rituel de groupe [38] ». L'objection qui m'a été faite par N. Cohn, à savoir que « les expériences des *benandanti*... étaient toutes de type extatique » *(trance experiences)* et constituaient « une variante locale de ce qu'avait été, des siècles auparavant, l'expérience commune des sectateurs de Diane, Hérodiade et Holda », doit être renvoyée, en réalité, à Russell et, en partie, à Midelfort. Pour moi, elle me paraît tout à fait acceptable — ne serait-ce que parce qu'elle coïncide presque à la lettre avec ce que j'avais écrit dans mon livre [39].

La valeur de la documentation frioulane doit, à mon avis, être cherchée dans une tout autre direction. Sur la sorcellerie (c'est une évidence, mais qu'il n'est pas inutile de répéter), nous ne disposons que de témoignages hostiles, qui proviennent de démonologues, d'inquisiteurs et de juges, ou qui ont été filtrés par eux. Les voix des accusés nous arrivent étouffées, altérées et déformées ; dans de nombreux cas elles ne nous sont pas parvenues du tout. D'où — pour qui ne veut pas se résigner à écrire pour la énième fois l'histoire du point de vue des vainqueurs — l'importance des anomalies, des fissures qui s'ouvrent parfois (très rarement) dans la documentation, et viennent en fêler la cohésion [40]. L'écart durable qui existe entre les récits des *benandanti* et les stéréotypes des inquisiteurs laisse affleurer une couche profonde de mythes paysans, vécus avec une intensité extraordinaire. Peu à peu, à travers la lente introjection d'un modèle culturel hostile, celui-ci se transforma en sabbat. Des phénomènes analogues s'étaient-ils produits ailleurs ? Jusqu'à quel point était-il possible de généraliser le cas — exceptionnel sur le plan de la documentation — des *benandanti* ? À l'époque je n'étais pas en mesure de répondre à ces questions. Mais celles-ci me semblaient impliquer « une façon en grande partie nouvelle de poser le problème des origines populaires de la sorcellerie [41] ».

10. Aujourd'hui, je parlerais plutôt de « racines folkloriques du sabbat ». En revanche, on peut encore souscrire, il me semble, à ce jugement sur la nouveauté de la voie d'approche. Sauf quelques rares exceptions, la recherche sur la sorcellerie a suivi, en effet, des voies très différentes de celles que je suggérais alors. Un facteur a très largement contribué à orienter de façon privilégiée l'attention des chercheurs sur l'histoire de la persécution de la sorcellerie : dans de nombreux cas, il s'est agi d'un préjugé (pas toujours inconscient) de sexe et de classe [42]. Des termes comme « bizarreries et superstitions », « crédulité paysanne », « hystérie féminine », « étrangetés », « extravagances », qui reviennent, nous l'avons vu, dans quelques-unes des études qui font le plus autorité, reflètent un choix préliminaire de nature idéologique. Mais une historienne comme C. Larner, qui partait de tout autres hypothèses, a fini, elle aussi, par se concentrer sur l'histoire de la persécution [43]. L'attitude de solidarité posthume avec les victimes est certainement très différente de la supériorité affichée vis-à-vis de leur grossièreté culturelle : mais dans le premier cas également, le scandale intellectuel et moral que constitue la chasse aux sorcières a presque toujours monopolisé l'attention. Les aveux des persécutés, femmes et hommes — surtout s'ils concernent le sabbat —, sont apparus, selon les cas, intrinsèquement négligeables ou contaminés par la violence des persécuteurs. Qui a cherché à les comprendre à la lettre, comme le document d'une culture féminine séparée, a fini par ignorer la densité de leur contenu mythique [44]. Très rares, en vérité, ont été les tentatives faites pour aborder la lecture de ces documents avec les instruments analytiques qu'offraient l'histoire des religions et le folklore — des disciplines dont même les plus sérieux des historiens de la sorcellerie se sont habituellement tenus éloignés, presque comme s'il s'agissait de terrains minés [45]. Peur de tomber dans le sensationnalisme, incrédulité à l'égard des pouvoirs magiques, trouble devant le caractère « à peu près universel » de croyances analogues à celle de la transformation en animaux (mais aussi, naturellement, l'inexistence d'une secte de sorciers organisée) ont été parmi les motifs adoptés pour justifier une limitation sévère et, à la longue, stérile du domaine à étudier [46].

Ce sont aussi bien les persécuteurs que les persécutés qui sont au contraire au centre de la recherche que je présente maintenant. Dans le stéréotype du sabbat j'ai estimé pouvoir reconnaître une

« formation culturelle de compromis[47] » : le résultat hybride d'un conflit entre culture folklorique et culture savante.

11. L'hétérogénéité de l'objet a modelé la structure du livre. Celui-ci se compose de trois parties et d'un épilogue. Dans la première partie je reconstruis l'émergence de l'image inquisitoriale du sabbat ; dans la seconde, la couche mythique et rituelle très profonde d'où naquirent les croyances populaires qui ont été par la suite intégrées de force dans le sabbat ; dans la troisième, les explications possibles de cette dispersion de mythes et de rites ; dans l'épilogue, l'affirmation du stéréotype, désormais cristallisé, du sabbat comme compromis entre éléments d'origine savante et éléments d'origine populaire. La première partie et, dans une moindre mesure, l'épilogue suivent un développement linéaire dans la narration : les cadres chronologique et géographique considérés y sont circonscrits ; l'appareil documentaire est relativement dense. En revanche, le bloc central du livre abandonne continuellement le fil de la narration et néglige même les successions chronologiques et les continuités spatiales, dans un effort pour reconstituer par le jeu des affinités certaines configurations mythiques et rituelles, attestées pendant plusieurs millénaires, et parfois à des milliers de kilomètres de distance. Dans les pages de conclusion, histoire et morphologie, présentation narrative et présentation (idéalement) synoptique alternent et se chevauchent.

12. Tout commence avec le temps court, fébrile, rythmé au fil des jours, de l'action politique, et même du complot. À la longue, celui-ci mit en mouvement des mécanismes imprévisibles. La trame qui, en l'espace d'un demi-siècle, conduisit de la persécution des lépreux et des juifs aux premiers procès centrés sur le sabbat diabolique est, par certains côtés, analogue à celle qu'a reconstruite Marc Bloch dans un livre admirable, *Les Rois thaumaturges*. Ce fut une véritable machination qui répandit, au profit des monarchies française et anglaise, la croyance que les souverains légitimes des deux pays avaient le pouvoir de guérir par attouchement les malades de scrofules. Mais si celle-ci réussit à s'imposer d'une manière durable, c'est qu'elle était soutenue par des comportements profonds, diffus dans l'Europe pré-industrielle : le besoin latent de protection et l'attribution aux souverains de pouvoirs magiques[48]. Les motifs de fond qui assurèrent au début du XIV^e^ siècle le succès du complot contre les juifs et les lépreux étaient différents : l'insécurité née d'une profonde crise économique, sociale, politique et religieuse ; l'hostilité croissante envers les groupes marginaux ; la recherche passionnée d'un bouc émissaire. Mais l'analogie, incontestable, entre les deux phénomènes pose un problème général.

Les explications des mouvements sociaux qui invoquent une conspiration sont très simplistes, sinon grotesques — à commencer par celle que lança l'abbé Barruel, à la fin du XVIII^e^ siècle, de la Révolution française comme complot maçonnique[49]. Mais les complots existent : ils sont, surtout aujourd'hui, une réalité quotidienne. Complots des services secrets, des terroristes, ou des deux : quel est leur poids effectif ? Quels sont ceux qui réussissent, quels sont ceux qui échouent dans leurs véritables objectifs, et pourquoi ? La réflexion sur ces phénomènes et sur leurs implications apparaît curieusement peu développée. Après tout, le complot n'est qu'un cas extrême, et presque caricatural, d'un phénomène beaucoup plus complexe : la tentative pour transformer (ou manipuler) la société. Les doutes croissants sur l'efficacité et sur les résultats des projets aussi bien révolutionnaires que technocratiques contraignent à repenser la manière dont l'action politique s'insère dans les structures sociales profondes, et à reconsidérer sa capacité réelle à les modifier. Différents signes permettent de supposer que les historiens attentifs aux temps longs de l'économie, des mouvements sociaux et des mentalités ont recommencé à réfléchir sur la signification de l'événement (fût-il, mais pas nécessairement, politique)[50]. L'analyse d'un phénomène comme la naissance d'une image inquisitoriale du sabbat s'inscrit dans cette tendance.

13. Mais le stéréotype du sabbat qui est apparu au milieu du XIV^e^ siècle dans les Alpes occidentales laisse affleurer aussi des éléments folkloriques étrangers à l'image inquisitoriale, et répandus sur une aire beaucoup plus étendue. Les historiens de la sorcellerie, nous l'avons vu, les ont généralement ignorés. Dans la majeure partie des cas, ils ont déduit, de façon implicite ou explicite, l'objet de leurs recherches des catégories interprétatives des démonologues, des juges ou des témoins à charge. Lorsque C. Larner, par exemple, désigne la sorcellerie comme étant le « pouvoir de faire le mal... d'origine surnaturelle[51] », elle propose une définition qui est tout sauf neutre. Dans une société traversée par des conflits (c'est-à-dire, on peut le supposer, dans n'importe quelle société), ce qui est mal pour un individu peut être considéré comme un bien par son

ennemi : qui décide de ce qui est « le mal » ? Qui décidait, lorsqu'en Europe on donnait la chasse aux sorcières, que telle ou telle personne était « sorcière » ou « sorcier » ? Leur identification était toujours le résultat d'un rapport de force, d'autant plus efficace que ses résultats se répandaient de manière capillaire. À travers l'introjection (partielle ou totale), lente ou immédiate, violente ou apparemment spontanée) du stéréotype hostile proposé par les persécuteurs, les victimes finissaient par perdre leur identité culturelle. Si l'on ne veut pas se limiter à enregistrer les résultats de cette violence historique, il faut chercher à s'appuyer sur les rares cas où la documentation a un caractère dialogique dans un sens qui n'est pas celui d'un dialogue formel : c'est-à-dire où l'on peut identifier des fragments, relativement peu touchés par les déformations, de la culture que la persécution se proposait d'abolir [52].

J'ai déjà dit pour quels motifs les procès frioulans me sont apparus comme une fissure dans la croûte épaisse et apparemment indéchiffrable du sabbat. Ils laissent apparaître deux thèmes : les processions des morts et les batailles pour la fertilité. Ceux qui déclaraient y participer, en extase, étaient, dans le premier cas, surtout des femmes ; dans le second, en majorité des hommes. Dans les deux cas ils se définissaient eux-mêmes comme *benandanti*. L'unicité du terme révèle un fonds de croyances communes : mais alors que les processions des morts sont à l'évidence liées à des mythes répandus dans une grande partie de l'Europe (les sectateurs de Diane, la « chasse sauvage »), les batailles pour la fertilité m'étaient apparues, dans un premier temps, comme un phénomène limité au Frioul. Avec cependant une exception extraordinaire : un vieux lycanthrope livonien [53], qui, à la fin du XVII[e] siècle, avait avoué se rendre périodiquement la nuit avec ses compagnons pour combattre les sorciers, afin de reprendre les germes des fruits de la terre que ceux-ci avaient subtilisés. L'hypothèse que j'avais avancée pour expliquer ce rapprochement imprévisible — un substrat commun, peut-être slave — n'était, nous le verrons, qu'en partie exacte. Elle impliquait déjà un élargissement important du champ de la recherche. Mais le constat, que l'on ne peut éluder, de l'unité sous-jacente aux deux versions du mythe des *benandanti* — la version agraire et la version funèbre — exigeait une comparaison infiniment plus large. Dans les deux cas, en effet, l'évasion de l'âme hors du corps — vers les batailles nocturnes ou vers les processions des âmes errantes — était précédée d'un état cataleptique qui suggère irrésistiblement une comparaison avec l'extase chamanique. De façon plus

générale, les tâches que s'attribuaient les *benandanti* (le contact avec le monde des morts, le contrôle magique des forces de la nature pour assurer la survie matérielle de la communauté) semblent caractériser une fonction sociale très semblable à celle qu'exercent les chamanes.

Il y a de nombreuses années, j'avais proposé ce rapprochement (confirmé par la suite par M. Eliade) en le définissant « non point analogique mais réel [54] » ; je n'avais cependant pas osé l'aborder. Je me souviens avoir éprouvé, en réfléchissant sur les perspectives de recherches qu'il impliquait, une sensation vaguement semblable au vertige. Je me demandais ingénument si un jour j'aurais les compétences nécessaires pour aborder un thème aussi vaste et aussi complexe. Aujourd'hui, je sais que je ne les aurai jamais. Mais les documents frioulans que le hasard m'avait fait rencontrer posaient des questions qui exigeaient une réponse, fût-elle inadéquate et provisoire. Je tente de la donner dans ce livre.

14. Dans celui-ci, les parties les plus discutables (la seconde et la troisième) sont également, je crois, les plus neuves. Il est nécessaire d'expliquer ce qui m'a suggéré une stratégie d'analyse et d'explication peu habituelle dans un livre d'histoire.

Il est évident qu'une recherche sur les racines du sabbat dans la culture folklorique doit être conduite dans une perspective comparée. Ce n'est qu'en s'interdisant la comparaison avec l'Europe continentale (A. Macfarlane) ou la comparaison tout court (K. Thomas) qu'il a été possible, par exemple, d'éviter de se demander si des traces de croyances analogues à celles portant sur les adeptes de Diane pouvaient se trouver également en Angleterre [55]. Mais l'analogie entre les aveux des *benandanti* et ceux du lycanthrope livonien, tout comme, à plus forte raison, l'analogie avec les témoignages sur les chamanes eurasiatiques, montrait que la comparaison devait être également étendue à des aires géographiques et à des périodes différentes de celles où avaient eu lieu les persécutions de la sorcellerie. Faire coïncider les croyances qui affleurent brusquement dans les mailles de la documentation (celles des femmes extatiques disciples d'Orient, des *benandanti*, du lycanthrope Thiess, etc.) avec les années 1384, 1575 et 1692 — c'est-à-dire avec les moments où les inquisiteurs et les juges les enregistrèrent — aurait été sans aucun doute une simplification insoutenable. Des témoignages même très récents pouvaient conserver des traces de phénomènes beaucoup plus anciens ; inversement, des témoigna-

ges éloignés dans le temps pouvaient éclairer des phénomènes beaucoup plus tardifs [56]. Cette hypothèse n'autorisait évidemment pas la projection automatique des contenus de la culture folklorique dans une antiquité très éloignée : elle interdisait pourtant d'utiliser la succession chronologique comme un fil conducteur. Le même argument valait aussi pour la continuité géographique : la découverte de phénomènes analogues dans des zones très éloignées pouvait s'expliquer par des contacts culturels remontant à une période beaucoup plus ancienne. La reconstruction d'une culture d'un côté extrêmement fluide et, de l'autre, éclairée par des documents fragmentaires et casuels impliquait, au moins provisoirement, de renoncer à certains des postulats essentiels pour la recherche historique : tout d'abord, celui d'un temps linéaire et uniforme [57]. Dans les procès, s'affrontaient non seulement deux cultures, mais également deux temps radicalement hétérogènes.

Pendant des années, en partant de la documentation sur les *benandanti*, j'ai cherché à rapprocher, sur la base d'affinités purement formelles, des témoignages sur des mythes, des croyances et des rites, sans me préoccuper de les insérer dans un cadre historique plausible. La nature même des affinités que je recherchais obscurément ne s'est éclaircie qu'*a posteriori*. Sur cette voie j'ai rencontré, outre les pages splendides de Jakob Grimm, les recherches de W. H. Roscher, M. P. Nilsson, S. Luria, V. Propp, K. Meuli et R. Bleichsteiner — pour ne citer que quelques noms d'une longue liste. Des études souvent conduites de manière indépendante finissaient en fait par converger. Peu à peu s'est dessinée une constellation de phénomènes assez compacte du point de vue chronologique, spatial et culturel. Il me semblait que les mythes et les rites que j'avais rassemblés désignaient un contexte symbolique où les éléments folkloriques introduits dans le stéréotype du sabbat se révélaient moins indéchiffrables. Mais le doute me venait périodiquement que, en suivant des analogies sans importance, j'accumulais des données dépourvues de sens.

Ce n'est que lorsque mes recherches furent assez avancées que j'ai trouvé la justification théorique de ce que je faisais à tâtons depuis des années. Celle-ci est contenue dans certaines réflexions très denses de Wittgenstein en marge du *Rameau d'or* de Frazer : « L'explication historique, l'explication comme hypothèse de développement n'est qu'*une* manière de rassembler les données — leur synopsis. Il est également possible de voir les données dans leur relation réciproque et de les résumer dans une image générale qui

n'ait pas la forme d'un développement chronologique. » Cette « représentation claire » (*übersichtliche Darstellung*) observait Wittgenstein, « est le médiateur de la compréhension qui consiste justement à "voir les connexions". D'où l'importance de trouver des *anneaux intermédiaires* [58] ».

15. Telle était la voie que, sans m'en rendre compte, j'avais suivie. Il est sûr qu'aucune hypothèse historique (qu'elle se réfère à un milieu donné, religieux, institutionnel, ethnique ou autre) ne m'aurait permis de réunir les imprévisibles constellations documentaires qui sont présentées dans la deuxième partie de ce livre. Mais une exposition presque a-historique des résultats atteints était-elle suffisante ? La réponse de Wittgenstein était claire : la « représentation claire » était une manière de présenter les données non seulement alternative mais, implicitement, plus satisfaisante par rapport à la présentation historique parce que (a) non arbitraire et (b) exempte d'hypothèses évolutives non démontrées. « Une relation interne entre un cercle et une ellipse », observait-il, est mise en lumière « si l'on transforme graduellement l'ellipse en cercle, *mais non pour affirmer qu'une ellipse déterminée est née effectivement, historiquement, d'un cercle* (hypothèse évolutive) mais au contraire seulement pour rendre notre œil sensible à une connexion formelle » [59].

Cet exemple me paraissait *trop* probant. Au lieu de cercles et d'ellipses (entités par définition soustraites à toute référence d'ordre temporel) j'avais à faire à des hommes et à des femmes : des *benandanti* frioulans, par exemple. Si je m'étais limité à décrire en termes purement formels leurs transformations graduelles en sorciers, j'aurais fini par négliger un élément décisif : la violence culturelle et psychologique exercée par les inquisiteurs. Toute l'affaire serait devenue absolument transparente, mais aussi absolument incompréhensible. En mettant entre parenthèses, dans l'étude des faits humains, la dimension temporelle, on obtient un tableau, inévitablement déformé, parce que épuré des rapports de force. L'histoire humaine ne se déroule pas dans le monde des idées, mais dans le monde sublunaire où, de manière irréversible, les individus naissent, infligent des souffrances ou en subissent, meurent [60].

Il me semblait donc que l'enquête morphologique ne pouvait pas (pour des motifs à la fois intellectuels et éthiques) remplacer la reconstruction historique. Elle pouvait cependant la solliciter — surtout dans des régions ou des périodes peu et mal documentées.

Sur la nature historique des connexions que j'avais reconstruites, je n'avais pas de doute. Je m'étais servi de l'enquête morphologique comme d'une sonde, pour découvrir une couche profonde que je n'aurais pas pu atteindre autrement [61]. La thèse de Wittgenstein devait donc être renversée : dans le domaine de l'histoire (mais pas dans celui de la géométrie, évidemment), la connexion formelle peut être considérée comme une hypothèse évolutive, ou mieux génétique, formulée de manière différente. À travers la comparaison, il fallait essayer de traduire en termes historiques la distribution des faits, présentés jusqu'à ce moment-là sur la base d'affinités internes et formelles. Ce serait donc la morphologie qui aurait, bien qu'elle soit a-chronique, fondé, sur l'exemple de Propp, la diachronie [62].

16. La nature conjecturale — qu'affirme également le titre d'un chapitre (le premier de la III[e] partie) — de cette tentative était inévitable, étant donné la rareté de la documentation. La convergence des témoignages permettait pourtant de définir certaines médiations historiques : une très ancienne circulation des mythes et des rites liés à l'extase, provenant des steppes asiatiques, même si elle n'était pas totalement prouvée, semblait plus que vraisemblable. Un ensemble de phénomène ignorés pour l'essentiel affleurait à la surface. Mais ce résultat était à la fois provisoire et, évidemment, inadéquat. L'énorme dispersion et surtout la persistance de ces mythes et de ces rites restaient inexplicables. La réapparition de formes symboliques analogues à des millénaires de distance, dans des cadres spatiaux et culturels totalement hétérogènes, pouvait-elle être analysée en termes purement historiques ? Ou s'agissait-il au contraire de cas limites qui faisaient apparaître dans le tissu de l'histoire une trame atemporelle ?

Je me suis longtemps débattu dans ce dilemme désarmant [63]. Apparemment, seule une décision préliminaire, de nature idéologique, aurait pu trancher l'alternative dans un sens ou dans un autre. À la fin, j'ai essayé de m'y soustraire en construisant une sorte d'expérience (III[e] partie, chapitre II). En partant d'un détail énigmatique qui était apparu dans certains documents discutés précédemment, j'ai réuni un ensemble — certainement incomplet — de mythes, de légendes, de fables et de rites souvent attestés dans un cadre chronologique et spatial très étendu, et caractérisés en tout cas par un degré élevé de « ressemblances de famille [64] ». À quelques exceptions partielles près (O. Gruppe, S. Luria, A. Brelich),

chaque composant individuel de la série avait été analysé comme une entité séparée. Je dirai plus loin quel fil unit — pour ne donner que quelques exemples — Œdipe, Achille, Cendrillon, le monosandalisme mythique et la collecte rituelle des os d'animaux tués. Il suffira de dire ici que l'analyse complète de la série m'a conduit à dépasser en partie le dilemme initial, et d'arriver à des conclusions qui ne sont peut-être pas sans importance, même du point de vue théorique.

17. La richesse potentielle de l'expérience naissait avant tout de l'extraordinaire distribution dans le temps et dans l'espace qui marque, nous l'avons dit, presque toutes les unités de la série. À ma connaissance, aucun des chercheurs qui sont intervenus n'a minimisé cette caractéristique comme un phénomène accidentel : beaucoup se sont limités à l'enregistrer comme une donnée de fait ; certains ont cherché à l'expliquer. Les principales hypothèses formulées — presque toujours d'une manière indépendante — sont les suivantes.

a) La persistance et la diffusion de phénomènes semblables constitueraient la preuve d'une continuité historique à demi effacée, qui aurait sédimenté des réactions psychologiques primordiales : d'où, selon K. Meuli, les analogies entre les rites des chasseurs du paléolithique (que l'on pourrait partiellement reconstruire à travers les témoignages sur les chamanes de l'Asie septentrionale) et le sacrifice grec. En soulignant l'élément de continuité psychologique, W. Burkert a parlé d'archétypes atemporels et renvoyé aux théories de Jung. R. Needham a fait de même à propos du mythe de l'homme unilatéral ou pourfendu, que l'on peut trouver dans des contextes culturels extrêmement hétérogènes.

b) L'hypothèse de Meuli, surtout dans la formulation de Burkert, a été repoussée par J.-P. Vernant et M. Detienne parce qu'elle était nécessairement fondée sur un « archétype psychique ou une forme ou une autre de structure fixiste ». En conséquence, ils ont considéré que l'on ne pouvait pas non plus proposer une comparaison avec des cultures différentes et plus anciennes que la culture grecque. Dans ce contexte polémique ils ont confirmé d'un côté le refus d'une « histoire verticale » (M. Detienne) et, de l'autre, un « pari en faveur de la synchronie » (J.-P. Vernant) [65] qui a également inspiré certains essais sur un mythe inclus dans la série proposée ici : celui d'Œdipe.

c) Un chercheur (Cl. Lévi-Strauss) s'est arrêté sur le thème de

la claudication mythique et rituelle, en observant que l'étendue de sa distribution géographique semble impliquer une genèse très ancienne (le paléolithique) et par conséquent invérifiable. D'où, nous le verrons, une proposition d'explication en termes formels, basée sur une comparaison sommaire, mais très large.

d) La genèse de l'époque préhistorique ou protohistorique de certains des phénomènes que j'ai examinés, a souvent été formulée comme une hypothèse, mais rarement argumentée : parmi les exceptions, L. Schmidt, qui a tenté de préciser le cadre historique et géographique à l'intérieur duquel se sont propagés le mythe de la résurrection des animaux à partir des os, et d'autres mythes proches.

Il s'agit de propositions très différentes : dans leurs présupposés généraux, dans les critères utilisés pour identifier l'objet de l'enquête et dans leurs implications. Une évaluation doit distinguer tous ces éléments, sans s'arrêter aux étiquettes idéologiques faciles qui identifieraient la première interprétation comme archétypique, la deuxième et la troisième comme structuralistes, et la quatrième comme diffusionniste.

On parle très souvent d'archétypes de manière générique, sans prétentions explicatives. Cependant, lorsque le terme renvoie plus ou moins explicitement à une transmission héréditaire de caractères culturels acquis, qui n'est en rien démontrée (a), ses prétentions explicatives apparaissent sans consistance, et même potentiellement racistes. Et pourtant, repousser un problème parce que les solutions proposées ne sont pas satisfaisantes (b) me semble un procédé inacceptable. Après tout, parler de l'« héritage du paléolithique », comme le fait Detienne, signifie circonscrire arbitrairement, en les déqualifiant, les solutions possibles. L'hypothèse (c) selon laquelle la réapparition de phénomènes semblables dans des cultures différentes serait liée à des structures immuables de l'esprit humain, implique en effet des contraintes formelles innées — mais non des héritages ni des archétypes —, même si, nous le verrons, la solution proposée dans ce cas spécifique n'est satisfaisante d'aucun point de vue, ni théorique ni de fait. Le choix (d) soulève une objection de principe, applicable à toute théorie diffusionniste : le contact ou la continuité sont des événements externes, qui ne suffisent pas à expliquer la transmission dans l'espace et dans le temps des phénomènes culturels — surtout si celle-ci prend, comme dans les cas en question, des proportions macroscopiques.

Considérons maintenant les critères utilisés d'une fois sur l'autre

pour identifier l'objet de la recherche. Dans les recherches sur le mythe ou sur le rite inspirées par le structuralisme, l'objet est d'abord construit (et reconstruit) en décomposant les faits superficiels, puis en élaborant des séries basées sur un réseau d'isomorphismes profonds[66]. La cible polémique de cette position est l'habitude positiviste de partir d'unités isolées pour rechercher des analogies qui impliquent des transmissions ou des filiations. Il est cependant vrai que les théoriciens du structuralisme ne mettent pas toujours en pratique leurs propres principes ; inversement, des chercheurs d'orientation positiviste ont montré qu'ils savaient percevoir l'affinité profonde qui lie des mythes et des rites apparemment différents. Mais, au delà des étiquettes, la voie à suivre me paraît claire ; l'isomorphisme fonde l'identité et non l'inverse. Ce qui implique une divergence radicale, à la fois dans la méthode et dans les présupposés, avec ceux qui prétendent saisir intuitivement les symboles immuables — les archétypes — où s'exprimeraient les épiphanies de l'inconscient collectif (Jung) ou les manifestations primordiales du sacré (Eliade)[67].

En conclusion, les recherches fondées sur une diachronie très large et sur une comparaison très étendue répondent à la question posée par la continuité et la dispersion de mythes et de rites semblables en formulant des hypothèses inconsistantes (archétypes) ou simplificatrices (diffusion mécanique) ; celles qui sont basées sur une proposition synchronique éludent à la fois la comparaison et le problème. D'autre part, la solution, par certains aspects intermédiaire, qu'a rapidement tracée Cl. Lévi-Strauss — une analyse à la fois synchronique et comparée de phénomènes transculturels — soulève, nous le verrons, des objections qui sont à la fois de principe et de fait. Mais le choix entre des alternatives qui impliquent, respectivement, des réponses inacceptables et des questions insuffisantes est-il vraiment inévitable ? Perspective diachronique et rigueur méthodique sont-elles vraiment incompatibles ?

18. Ces questions font comprendre pourquoi le livre que je présente contient, surtout dans son chapitre plus expressément théorique (III^e^ partie, chap. II), un dialogue tantôt implicite et tantôt explicite avec les chercheurs qui, au cours de ces dernières décennies, ont renouvelé, à partir de points de vue qui ne coïncident qu'en partie, les recherches sur le mythe (Cl. Lévi-Strauss) et, en particulier, sur le mythe grec (J.-P. Vernant et M. Detienne). Je commencerai par définir les termes de la discussion avec ces derniers.

Nous l'avons rappelé, J.-P. Vernant a parlé de « pari en faveur de la synchronie » contre un « comparatisme rétrospectif » qui chercherait à retracer les « étapes d'une hypothétique genèse ». D'une manière tout aussi nette, M. Detienne a repoussé une « histoire verticale » projetée vers les « brumes du paléolithique ». La documentation examinée par Vernant et Detienne est certainement beaucoup plus circonscrite, et dans le temps et dans l'espace : elle va (pour se limiter aux textes), d'Homère aux mythographes hellénistiques. Ce qui permet de parler de voie d'approche « synchronique », c'est la prise en compte unitaire de ce corpus textuel [68] plus que millénaire. Revendication de l'originalité de la civilisation grecque et volonté d'en étudier la religion et les mythes comme un « système organisé » sont deux aspects du même projet [69]. Dans cette perspective, comme l'a clairement vu J.-P. Vernant, le rapport entre synchronie et diachronie a le profil d'une aporie sans solution [70].

Certes, originalité n'est pas synonyme d'autochtonie. Dans le passé, Vernant avait sérieusement pris en considération l'hypothèse — avancée par Rohde et développée ensuite par Meuli et par d'autres chercheurs — que des phénomènes religieux grecs liés à l'extase auraient constitué une réélaboration des thèmes présents dans le phénomène chamanique eurasiatique [71]. La série que j'ai reconstituée sur des bases morphologiques replace cette connexion dans une perspective chronologique encore plus large qui en arrive à inclure, par exemple, les disciples d'Orient, les *benandanti* frioulans, le lycanthrope livonien. Considérer la représentation de phénomènes déterminés à l'intérieur de cultures différentes comme un témoignage de rapports historiques imparfaitement ou même nullement attestés signifie s'éloigner du choix rigoureusement synchronique qu'ont fait, dans le domaine grec, J.-P. Vernant et M. Detienne. Il est vrai que leur polémique contre le « comparatisme rétrospectif » admet quelques exceptions, puisqu'ils ont tiré tous les deux, et à plusieurs reprises, leur inspiration des recherches de Dumézil et, dans une moindre mesure, de Benveniste [72]. Mais les langues indo-européennes avaient fourni à Dumézil et à Benveniste la preuve indubitable d'un cadre de filiation historique. Dans le cas des rapports entre langues ouraliennes et langues indo-européennes, cette preuve manque. Certes, si je m'étais limité à traduire en termes historiques, fussent-ils conjecturaux (III^e^ partie, chap. I), les séries de faits que j'avais présentés dans un premier temps sur la base d'analogies internes (II^e^ partie), j'aurais pu être accusé de présenter à nouveau, implicitement, une interprétation

diffusionniste vieillie, fondée uniquement sur des filiations et sur des rapports génétiques [73]. Mais l'expérience qui suit (III^e^ partie, chap. II) isole un thème dans le but de réexaminer toute la question d'un point de vue plus complexe, qui tient compte du point fort du « pari en faveur de la synchronie » lancé par Vernant : l'approche systématique.

Le lien indissoluble entre « synchronie » et « système » dérive évidemment, au-delà des formulations de Cl. Lévi-Strauss, de Saussure [74]. Il est vrai que l'usage analogique du terme « système » dans des domaines extralinguistiques (« système culturel », « système social », « système mythique et religieux » et ainsi de suite) présente des risques : dans certains cas, en effet, les unités constitutives ne peuvent pas être distinguées de manière rigoureuse. Une comparaison entre la notion de « mythème », introduite dans un premier temps par Lévi-Strauss, et celle de « phonème » sur laquelle elle est calquée indique clairement qu'il ne suffit pas de déduire des modèles conceptuels de la linguistique pour en atteindre la rigueur [75]. Le système phonologique d'une langue morte (ou de la phase ancienne d'une langue vivante) et le « système latent » d'un mythe [76] doivent l'un et l'autre être reconstruits sur la base d'un ensemble documentaire intrinsèquement limité, même s'il est (à travers des découvertes archéologiques, papyrologiques ou autres) potentiellement en expansion. Mais la nature souvent fortuite, indirecte ou fragmentaire de la documentation sur le mythe implique la possibilité — moins fréquente dans le champ linguistique — que des éléments cruciaux pour l'interprétation soient, ou pas encore découverts, ou perdus pour toujours [77]. Une méprise (suivie d'une heureuse modification de sa position) de Cl. Lévi-Strauss illustrera les mécanismes sélectifs du processus de transmission et leurs conséquences [78].

Ces considérations suggèrent d'utiliser avec prudence la notion de système mythique et religieux. L'insistance sur une position purement synchronique suscite des perplexités plus graves. Le risque d'appauvrir ainsi la complexité des phénomènes a été souligné, et point seulement par des historiens — professionnellement intéressés, même s'ils ne le sont pas inévitablement, par la succession temporelle [79]. Des préoccupations analogues ont également été formulées par des sémiologues comme Lotman et ses collaborateurs, lorsqu'ils ont proposé une étude de la culture fondée sur une notion large du « texte », de nature à inclure également les mythes, les rites, les icônes, les produits manufacturés et ainsi de suite : « Dans l'existence réelle de la culture, à côté des textes nouveaux

fonctionnent toujours ceux qui ont été transmis par une tradition culturelle donnée ou introduite de l'extérieur. Ce qui confère à tout état synchronique de la culture, les caractères du plurilinguisme culturel. Du moment que, à différents niveaux sociaux, la rapidité du développement culturel peut être inégale, une couche synchronique de la culture peut inclure sa diachronie et la reproduction active de "textes anciens" [80] ». On perçoit dans ces mots l'écho de la polémique de R. Jakobson contre l'antithèse drastique entre synchronie et diachronie formulée par Saussure [81]. Jakobson, précisément, en repensant à son expérience juvénile de folkloriste, observait que « lorsqu'on soumet les actes et les croyances magiques des groupes folkloriques actuels à une interprétation systématique et synchronique [...], l'antiquité préhistorique d'une grande partie de ce qui se cache dans les éléments parvenus jusqu'à nous apparaît attestée de manière convaincante. On s'aperçoit alors et l'on se persuade avec une tout autre force que les témoignages folkloriques plongent leurs racines dans un temps beaucoup plus lointain et qu'ils ont une diffusion dans un espace plus large qu'on ne le croit. Si de telles conclusions n'avaient pu être soutenues d'une manière convaincante auparavant, c'est parce que les processus mécanistes des recherches précédentes n'avaient pas cédé le pas à l'analyse structurale de la diffusion du patrimoine folklorique [82] ». Pour décrire et comprendre des situations conflictuelles, cette perspective semble beaucoup mieux appropriée que le postulat, monolithique dans son fond et, de plus, statique, d'un « système unique » qui garantirait « le champ des représentations » culturelles [83]. Dans la section transversale de n'importe quel présent, on trouve aussi les incrustations de nombreux passés, d'épaisseur temporelle différente (surtout dans le cas de témoignages folkloriques), qui peuvent renvoyer à un contexte spatial beaucoup plus étendu.

19. Lévi-Strauss est parti, nous le savons, des recherches phonologiques de Jakobson pour en déduire, au début des années 1940, une méthode permettant d'analyser les phénomènes sociaux (en premier lieu les structures de la parenté). Que Lévi-Strauss ait totalement négligé, à ce moment-là et par la suite, l'exigence formulée par Jakobson de dépasser l'antithèse entre synchronie et diachronie, est sans aucun doute significatif. Mais l'interprétation courante, selon laquelle l'option synchronique de Lévi-Strauss impliquerait un comportement agressivement antihistorique, est superficielle. Dans un premier temps, Lévi-Strauss, rappelant une phrase célèbre de Marx, avait assigné aux historiens la sphère de la conscience (« les hommes font l'histoire ») et aux anthropologues celle de l'inconscient (« mais ils ne savent pas qu'ils la font ») : une répartition des domaines qui admettait la possibilité d'hybridations fécondes, comme les recherches de L. Febvre sur les phénomènes obscurs et inconscients de mentalité [84]. Lévi-Strauss a, par la suite, formulé le rapport entre anthropologie et histoire en termes de dilemme : la comparaison répétée entre mythes homologues liés à des cultures sans connexion historique (ou, au moins, sans connexion attestée) se terminait à chaque fois en rapportant les analogies à des contraintes formelles, et non à des emprunts culturels [85]. Récemment, au contraire, en reprenant dès le titre un essai écrit plus de trente ans auparavant, Lévi-Strauss a insisté — comme à l'époque — sur les possibilités de collaboration entre historiens et anthropologues. « Même le diffusionnisme, a-t-il écrit, donc, et à plus forte raison toute recherche historique ont une importance essentielle pour l'analyse structurale : par des voies différentes et avec des chances inégales, ces démarches tendent vers le même but, qui est de rendre intelligible, en leur conférant plus d'unité, des phénomènes hétérogènes en surface. L'analyse structurale va même à la rencontre de l'histoire quand, en deçà des données empiriques, elle atteint *des structures profondes qui, parce que profondes, peuvent aussi avoir été communes dans le passé* [86]. » Ces considérations introduisent une réflexion dense, suggérée par le système de classification biologique connu comme cladistique. Alors que la classification traditionnelle disposait les espèces le long d'une échelle évolutive selon leurs caractéristiques plus ou moins complexes, la cladistique établit une pluralité d'organisation (ou cladogrammes) fondée sur des homologies qui ne renvoient pas nécessairement à des rapports généalogiques. Ainsi, observe Lévi-Strauss, la cladistique a ouvert « une voie intermédiaire entre le niveau de la structure et celui de l'événement » qui peut être suivie également par qui s'occupe de l'espèce humaine : les homologies, identifiées grâce à l'analyse structurale, entre des phénomènes appartenant à des sociétés diverses, devront être par la suite soumises au crible de l'historien pour isoler celles qui correspondent à des liens réels et pas seulement possibles.

Les convergences entre le programme de recherche tracé par Lévi-Strauss et le livre que j'ai écrit apparaissent assez fortes. Mais les divergences sont tout aussi importantes. La première consiste dans le refus de la fonction, circonscrite et marginale, que Lévi-Strauss

attribue à l'historiographie : celle de répondre, à travers la vérification d'une série de faits, aux questions posées par l'anthropologie. À qui travaille, à la différence de Lévi-Strauss, avec des documents datés et datables, l'inverse peut arriver également : et point seulement lorsque (comme dans la recherche présentée ici) morphologie et histoire, découverte d'homologies formelles et reconstruction de contextes spatio-temporels constituent des aspects de la recherche effectuée par un seul individu. Ce mélange donne également naissance à une seconde divergence. Les séries isomorphes analysées dans la deuxième et la troisième partie du livre appartiennent à un domaine situé entre la profondeur abstraite de la structure (privilégiée par Lévi-Strauss) et le caractère concret superficiel de l'événement [87]. C'est dans cette couche intermédiaire que se joue probablement, entre convergences et contrastes, la véritable partie entre anthropologie et histoire.

20. Il y a bien longtemps, je m'étais proposé de démontrer de manière expérimentale, d'un point de vue historique, l'inexistence de la nature humaine : je me suis trouvé, vingt-cinq ans plus tard, soutenir une thèse exactement inverse. Comme nous le verrons, la recherche s'est transformée à un certain moment en une réflexion — menée à travers l'examen d'un cas peut-être extrême — sur les limites de la connaissance historique.

Mais avant tout, je suis bien conscient des limites de *mes* connaissances. Elles ont été aggravées par décision de se mouvoir dans une perspective à la fois diachronique et comparée. Ce qui rendait évidemment impossible d'élargir l'enquête du « champ de la mythologie à l'ensemble des informations qui touchent tous les registres de la vie sociale, spirituelle et matérielle du groupe humain considéré [88] ». Le prix payé en termes de connaissance spécifique finissait par devenir une partie de l'expérience. Plus déplaisante a été la renonciation forcée à inclure dans les analyses (sauf à quelques rares exceptions) une dimension parfois négligée, soit qu'elle était difficile à documenter, soit qu'elle était considérée, à tort, comme sans importance : celle du sujet. La grande majorité des témoignages que j'ai identifiés sont fragmentaires et surtout indirects — souvent de troisième ou de quatrième main. Les significations que les acteurs attribuaient aussi bien aux mythes qu'ils revivaient en extase qu'aux rites auxquels ils prenaient part nous échappe en général. Sur ce point aussi, la documentation sur les *benandanti* nous apparaît précieuse. Nous voyons dans leurs récits

des individus différents articuler de manière différente, chacun avec son accent personnel, un noyau de croyances communes. Cette richesse du vécu est presque toujours impossible à retrouver dans les résumés concis qu'ont élaborés les mythographes hellénistiques, les auteurs des pénitentiels du haut Moyen Âge et les folkloristes du XIX^e^ siècle. Mais même si on ne peut les décrire à travers des oppositions formelles abstraites, les mythes s'incarnent, se transmettent et agissent dans des situations sociales concrètes, à travers des individus de chair et d'os.

Cependant, ils agissent indépendamment aussi de la conscience qu'en ont les individus. Ici l'analogie, par définition imparfaite, avec le langage joue de façon irrésistible. On est tenté de comparer les variantes individuelles du mythe à des actes linguistiques isolés : et les chamanes lapons ou sibériens, les lycanthropes baltiques, les *armiers* de l'Ariège pyrénéen, les *benandanti* frioulans, les *kresniki* damaltes, les *căluşari* roumains, les *táltos* hongrois, les *burkudzäutä* caucasiens, à une population bigarrée, dispersée dans le temps et dans l'espace, parlant des langues mythiques différentes, mais liées par des parentés très étroites. Pour reconstruire, à un niveau supra-individuel, la signification de leurs mythes et de leurs rites, il faut suivre la voie tracée, dans le domaine linguistique, par Benveniste : « Il s'agit, par la comparaison et au moyen d'une analyse diachronique, de faire apparaître une signification là où, au départ, nous n'avons qu'une désignation. La dimension temporelle devient ainsi une dimension explicative [89]. » Par-delà l'usage que l'on peut reconstruire de manière synchronique (« désignation »), lié à des conditions locales, émerge, grâce au « comparatisme rétrospectif », une « signification » que Benveniste entend « ramener à des facteurs premiers » — dans le sens purement relatif, de plus ancienne que l'on puisse atteindre [90]. Dans le cas des phénomènes envisagés ici, le premier noyau est constitué par le voyage des vivants dans le monde des morts.

21. À ce noyau mythique se relient également des thèmes folkloriques comme le vol nocturne et les métamorphoses en animaux. De leur fusion avec l'image de la secte hostile qui avait été peu à peu projetée sur les lépreux, les juifs, les sorcières et les sorciers est née une formation culturelle de compromis : le sabbat. Sa diffusion au-dehors de l'arc alpin occidental, où il s'était cristallisé pour la première fois, a commencé dans les premières décennies du XV^e^ siècle. Grâce aux prêches de saint Bernardin de Sienne, une

secte jugée jusqu'alors périphérique était découverte, à Rome, au cœur même de la chrétienté. Des découvertes analogues étaient destinées à se reproduire pendant plus de deux siècles dans toute l'Europe. Des circonstances locales et supra-locales expliquent chaque fois l'aggravation de la chasse aux sorcières : il est sûr que le stéréotype du sabbat, immuable par-delà ses variations superficielles, a puissamment contribué à l'intensifier.

Avec la fin de la persécution, le sabbat s'est dissipé. Nié comme événement réel, relégué dans un passé qui n'était plus menaçant, il a alimenté l'imaginaire des peintres, des poètes et des philologues. Mais les mythes très anciens rassemblés, pour un temps tout compte fait bref (trois siècles) dans ce stéréotype composite, ont survécu à sa disparition. Ils sont encore actifs. L'expérience inaccessible que l'humanité a exprimée symboliquement pendant des millénaires à travers des mythes, des fables, des rites et des extases reste l'un des centres cachés de notre culture, de notre manière d'être au monde. La tentative de connaître le passé est elle aussi un voyage dans le monde des morts[91].

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες
« Mais si les bœufs [les chevaux] et les lions avaient des mains »

XÉNOPHANE, fragment 15

um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit
« Autour d'elles pas de lieu, encore moins de temps »

GOETHE, *Faust*, II[e] partie, scène des Mères

I

I

Lépreux, juifs, musulmans

1. En 1321, lit-on dans la chronique du monastère de Saint-Étienne de Condom, il tomba, en février, une grande quantité de neige. Les lépreux furent exterminés. Il tomba de nouveau beaucoup de neige avant la mi-carême ; puis il plut en abondance [1].

Le chroniqueur anonyme consacre à l'extermination des lépreux la même attention détachée qu'il réserve aux événements météorologiques sortant de l'ordinaire. D'autres chroniques de la même période parlent de ces événements avec davantage d'émotion. Les lépreux, dit l'une, « furent brûlés dans presque toute la France, parce qu'ils avaient préparé des poisons pour tuer toute la population [2] ». Une autre, la chronique du monastère de Sainte-Catherine *de monte Rotomagi* (Mont-Saint-Aignan), rapporte : « Dans tout le royaume de France les lépreux furent emprisonnés et condamnés par le pape ; beaucoup furent envoyés au bûcher ; les survivants furent enfermés dans leurs maisons. Certains avouèrent qu'ils avaient conspiré pour tuer toutes les personnes saines, nobles et non nobles, et pour avoir la domination sur le monde entier *(ut delerent omnes sanos christianos, tam nobiles quam ignobiles, et ut haberent dominium mundi)* [3]. » Le récit de l'inquisiteur dominicain Bernard Gui est plus détaillé encore. Les lépreux, « malades dans leur corps et dans leur esprit », avaient répandu des poussières empoisonnées dans les fontaines, dans les puits et dans les rivières, pour transmettre la lèpre aux personnes saines, et les rendre malades ou les faire mourir. Cela semble incroyable, dit Gui, mais ils aspiraient à la domination sur les villes et sur les campagnes ; ils s'étaient déjà réparti le pouvoir et les charges de comtes et de barons. Beaucoup, après leur emprisonnement, avouèrent avoir participé à des réunions secrètes ou chapitres que leurs chefs avaient

tenues pendant deux ans de suite pour ourdir le complot. Mais Dieu eut pitié des siens : dans de nombreuses villes et de nombreux villages les coupables furent découverts et brûlés. Ailleurs, la population horrifiée, sans attendre un jugement dans les règles, barricada les maisons des lépreux et les incendia en même temps que leurs habitants. Par la suite pourtant on décida d'agir avec moins de précipitation : et, à partir de ce moment, les lépreux survivants déclarés innocents furent, par une opportune décision, enfermés dans des lieux où ils resteraient à se consumer à perpétuité sans jamais plus sortir. Et afin qu'ils ne puissent plus nuire ni se reproduire, les hommes et les femmes furent strictement séparés [4].

Le massacre et la réclusion des lépreux avaient été l'un et l'autre autorisés par Philippe V le Long, roi de France, en vertu d'un édit émis à Poitiers le 21 juin 1321. Puisque les lépreux — non seulement dans le royaume de France, mais dans tous les royaumes de la chrétienté — avaient tenté de tuer les personnes saines en empoisonnant les eaux, les fontaines et les puits, Philippe avait fait emprisonner et brûler les coupables qui avaient avoué. Certains, pourtant, restaient impunis : voici donc les mesures prises contre eux. Tous les lépreux survivants qui avaient avoué leur crime devaient être brûlés. Ceux qui ne voulaient pas avouer, seraient soumis à la torture — et, quand ils auraient avoué la vérité, brûlés. Les femmes lépreuses qui avaient reconnu leurs crimes, spontanément ou sous l'effet de la torture, devaient être brûlées, à moins qu'elles ne fussent enceintes : si elles l'étaient, elles seraient isolées jusqu'à l'accouchement et au sevrage des enfants, puis brûlées. Les lépreux qui, malgré tout, refusaient d'avouer leur participation au crime devaient être isolés dans leurs lieux d'origine ; hommes et femmes devaient être rigoureusement séparés. Le même sort serait réservé à leurs enfants, s'il en naissait par la suite. Les enfants de moins de quatorze ans seraient isolés, là aussi en séparant les filles des garçons ; ceux qui avaient plus de quatorze ans et qui avaient avoué devaient être brûlés. Par ailleurs, puisque les lépreux avaient commis un crime de lèse-majesté dirigé contre l'État, tous leurs biens étaient confisqués jusqu'à nouvel ordre : les moines, les religieux et ceux qui retiraient un bénéfice de ces biens devaient recevoir le nécessaire pour vivre. Toutes les actions judiciaires contre les lépreux seraient évoquées par la couronne.

Ces dispositions furent en partie modifiées par deux édits légèrement postérieurs, en date respectivement du 16 et du 18 août de la même année. Par le premier, devant les protestations des prélats, des barons, des nobles et des communautés qui revendiquaient le droit d'administrer les biens des léproseries placées sous leur juridiction, Philippe V ordonnait de suspendre leur confiscation. Par le second, il reconnaissait aux évêques et aux juges de tribunaux inférieurs la faculté de juger les lépreux, en laissant en suspens la question (sur laquelle les avis divergeaient) de la présence ou non d'un crime de lèse-majesté. Cette dérogation aux prérogatives de la couronne était explicitement motivée par la nécessité de punir au plus vite les coupables. Les procès continuaient donc, de même que l'isolement des lépreux. Un an plus tard, le successeur de Philippe V, Charles le Bel, confirma que ceux-ci devaient être « renfermés [5] ».

C'est la première fois dans l'histoire de l'Europe qu'était décidé un programme aussi massif de réclusion. Au cours des siècles suivants les lépreux allaient être remplacés par d'autres personnages : les fous, les pauvres, les criminels et les juifs [6]. Mais ce sont les lépreux qui ouvrirent la voie. Jusqu'alors, malgré la peur de la contagion qui inspirait des rituels complexes de séparation *(De leproso amovendo)*, ils avaient vécu dans des institutions de type hospitalier, presque toujours administrées par des religieux, largement ouvertes vers l'extérieur, et où l'on entrait volontairement. À partir de ce moment, en France, ils furent isolés à vie dans des lieux fermés [7].

2. L'occasion de ce tournant dramatique avait été offerte, nous l'avons vu, par la découverte providentielle de la conjuration. Mais d'autres chroniques en donnent une version différente.

Un chroniqueur anonyme qui écrivait au cours de ces mêmes années (son récit se termine en 1328) rapporte la rumeur ordinaire, dont il affirme ignorer l'origine, sur les lépreux qui auraient tenté d'empoisonner les fontaines et les puits ; il ajoute de nouveaux détails sur la répartition des pouvoirs qu'ils avaient projetée (l'un devait être roi de France, un autre roi d'Angleterre, un autre encore comte de Blois) ; mais il introduit un élément nouveau. « On disoit, écrit-il, que les juifs furent consentans aux méseaux de ce maléfice : pour laquèle chose il y en ot plusieurs ars avec les méseaux ; et faisoit le commun peuple ceste justice sans appeler ne prevost ne bailly ; et quant ilz les avoient encloz en leurs maisons, et leurs bestes et leurs garnisons avec, ilz boutoient le feu dedens. »

Ici, juifs et lépreux sont présentés comme également responsables du complot. Mais c'est une voix presque isolée [8] : un groupe

de chroniqueurs nous propose, en effet, une troisième version des faits, plus complexe que celles que nous avons rappelées jusqu'ici. Il s'agit des continuateurs anonymes des chroniques de Guillaume de Nangis et de Géraud de Frachet ; de Jean de Saint-Victor ; de l'auteur de la chronique de Saint-Denis ; de Jean d'Outremeuse ; et de l'auteur de la *Genealogia comitum Flandriae*[9]. À l'exception du dernier, tous renvoient explicitement à une confession que fit parvenir à Philippe V Jean l'Archevêque, seigneur de Parthenay. Dans celle-ci, un des chefs des lépreux avait déclaré avoir été corrompu contre argent par un juif qui lui avait remis du poison à répandre dans les fontaines et dans les puits. Les ingrédients étaient du sang humain, de l'urine, trois herbes non précisées et de l'hostie consacrée — le tout séché, réduit en poudre et placé dans des petits sacs lestés afin qu'ils tombent plus facilement au fond. De l'argent supplémentaire avait été promis pour impliquer d'autres lépreux dans la machination. Mais sur celle-ci, et sur sa nature, les opinions divergeaient. La plus répandue et la plus vraisemblable *(verior)* était, selon les chroniques dont nous parlons, celle qui en attribuait la responsabilité au roi de Grenade. Celui-ci, incapable de vaincre les chrétiens par la force, avait pensé s'en défaire par la ruse. Il s'était alors adressé aux juifs, en leur offrant une énorme quantité d'argent afin qu'ils organisent un projet criminel de nature à détruire toute la chrétienté. Les juifs avaient accepté, mais ils avaient déclaré ne pas pouvoir agir directement parce qu'ils étaient trop suspects : mieux valait donc en confier l'exécution aux lépreux qui fréquentaient continuellement les chrétiens et pourraient empoisonner les eaux sans difficulté. Les juifs avaient alors réuni quelques-uns des chefs des lépreux, et, avec l'aide du diable, ils les avaient induits à abjurer leur foi et à broyer, dans les potions pestifères, l'hostie consacrée. Puis les chefs des lépreux avaient convoqué quatre conciles auxquels avaient participé les représentants de toutes les léproseries (excepté deux de l'Angleterre). Aux lépreux réunis, ils avaient, à l'instigation des juifs à leur tour inspirés par le diable, adressé ce discours : les chrétiens vous traitent comme des gens vils et abjects ; il faut tous les faire mourir ou tous les contaminer par la lèpre ; si tous sont égaux *(uniformes)*, personne ne méprisera l'autre. Ce projet criminel avait été accueilli avec une grande approbation et rapporté aux lépreux des différentes provinces, avec la promesse de royaumes, de principautés et de comtés qu'auraient rendus vacants la mort ou la contamination des personnes saines. Les juifs, dit Jean d'Outremeuse, s'étaient réservé

les terres de certains princes ; les lépreux, raconte le continuateur de la chronique de Guillaume de Nangis, s'étaient déjà attribués les titres qu'ils croyaient à portée de leur main (l'un d'entre eux, brûlé à Tours vers la fin du mois de juin, se disait abbé du grand monastère). Mais la conjuration avait été découverte ; les lépreux coupables, brûlés ; les autres, enfermés selon les prescriptions de l'édit royal. Dans différentes parties de la France, surtout en Aquitaine, les juifs avaient été envoyés indistinctement au bûcher. À Chinon, non loin de Tours, une grande fosse avait été creusée, où l'on avait jeté et brûlé cent soixante juifs, hommes et femmes. Beaucoup, dit le chroniqueur, se précipitaient dans la fosse en chantant, comme s'ils allaient à la noce. Certaines veuves faisaient jeter dans le feu leurs propres enfants afin qu'ils ne fussent pas baptisés et emportés par les nobles qui assistaient à la scène. Près de Vitry-le-François, quarante juifs qui avaient été emprisonnés décidèrent de s'égorger réciproquement pour ne pas tomber entre les mains des chrétiens ; le dernier survivant, un jeune homme, essaya de s'enfuir avec un paquet contenant l'argent enlevé aux morts, mais il se cassa une jambe, fut pris et mis à mort lui aussi. À Paris, les juifs coupables furent brûlés, et les autres exilés à perpétuité ; les plus riches durent verser au fisc leurs richesses, pour un montant de cent cinquante mille livres[10]. En Flandre, les lépreux (et peut-être aussi les juifs) furent d'abord emprisonnés, et puis libérés — « au grand mécontentement de beaucoup », note le chroniqueur[11].

3. Trois versions, donc : les lépreux, poussés par les juifs, à leur tour poussés par le roi musulman de Grenade ; ou bien, les lépreux et les juifs ; ou encore, les seuls lépreux. Pourquoi cette discordance entre les chroniques ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de réexaminer la chronologie et la géographie de la découverte du complot. Toute l'affaire nous en paraîtra plus claire.

Les premières rumeurs sur l'empoisonnement des eaux, immédiatement suivies d'accusations, d'emprisonnements et de bûchers, étaient parties du Périgord, le jeudi saint (16 avril) de l'année 1321[12]. Elles avaient rapidement gagné toute l'Aquitaine. Cette région, l'année précédente, avait vu sévir les bandes des « pastoureaux », qui arrivaient de Paris : des groupes de garçons et de filles d'une quinzaine d'années, nu-pieds et mal vêtus, qui marchaient en arborant la bannière croisée. Ils disaient vouloir s'embarquer pour la Terre sainte. Ils n'avaient ni chefs, ni armes, ni argent. Beaucoup les accueillaient bénévolement et les nourrissaient pour

l'amour de Dieu. Arrivés en Aquitaine, « pour s'attirer les faveurs du peuple », affirme Bernard Gui, les pastoureaux commencèrent à essayer de baptiser les juifs de force. Ceux qui refusaient étaient dépouillés de leur argent ou tués. Les autorités s'émurent. À Carcassonne, par exemple, elles intervinrent pour défendre les juifs, en tant que « serviteurs du roi ». Beaucoup de gens, pourtant (c'est Jean de Saint-Victor qui écrit), approuvaient les violences des pastoureaux en disant qu'« il ne fallait pas s'opposer aux fidèles au nom des infidèles [13] ».

C'est précisément de Carcassonne que, probablement vers la fin de 1320 (et de toute manière avant février 1321) les consuls de la sénéchaussée avaient envoyé une protestation au roi. Des abus et des excès de tout genre troublaient la vie des villes de leur circonscription. Les fonctionnaires royaux, au mépris des prérogatives des tribunaux locaux, contraignaient les parties en cause à se rendre à Paris, à grands frais et à leur préjudice, pour assister aux procès ; de plus, ils faisaient payer de fortes amendes aux marchands en les accusant injustement d'usure. Les juifs, non contents de pratiquer des prêts usuraires, prostituaient et violaient les épouses des chrétiens pauvres qui n'étaient pas en mesure de payer les intérêts ; ils profanaient l'hostie consacrée, reçue des mains des lépreux et des autres chrétiens ; ils commettaient toutes sortes de monstruosités au mépris de Dieu et de la foi. Les consuls suppliaient de chasser les juifs du royaume, afin que les fidèles chrétiens ne fussent pas punis pour ces péchés infâmes. Ils dénonçaient en outre les projets exécrables des lépreux, qui s'apprêtaient à répandre la maladie dont ils étaient affligés « à l'aide de poisons, de potions pestifères et de sortilèges ». Pour empêcher la contagion de se répandre les consuls suggéraient au roi d'isoler les lépreux dans des constructions adéquates, en séparant les hommes des femmes. Ils se déclaraient prêts à pourvoir à l'entretien des reclus, en administrant les revenus, les aumônes et les legs pieux à eux destinés dans le présent et l'avenir. De cette manière, concluaient-ils, les lépreux cesseraient enfin de se multiplier [14].

4. Se libérer définitivement du monopole du crédit exercé par les juifs ; administrer les riches rentes dont jouissaient les léproseries. Les buts auxquels tendaient les consuls de Carcassonne étaient déclarés, dans la protestation qu'ils envoyaient au roi, avec une franchise brutale. À peine quelques mois auparavant, ces mêmes consuls avaient tenté de défendre les communautés juives contre

les pillages et les massacres auxquels se livraient les bandes de pastoureaux. Il ne s'agissait probablement pas d'un geste d'humanité désintéressé. Derrière la liste des plaintes transmises au roi de France, on entrevoit la détermination lucide d'une classe marchande agressive, désireuse de se débarrasser d'une concurrence — celle des juifs — qui était désormais perçue comme insupportable. Il se peut que les projets de centralisation administrative (d'ailleurs destinés à échouer) que Philippe V tendait à mettre en pratique au cours de ces mêmes mois aient contribué à aggraver ces tensions. Les efforts du centre pour affaiblir les identités locales alimentaient, à la périphérie, les hostilités vis-à-vis des groupes moins protégés [15].

Le soutien des populations de l'Aquitaine aux éventuelles mesures antijuives était probable. On a vu avec quelle sympathie elles avaient accueilli la « multitude désordonnée et paysanne » des pastoureaux [16]. La terrible disette de 1315-1318 avait certainement exaspéré l'hostilité envers les juifs prêteurs d'argent [17]. Ailleurs également, les tensions provoquées à tous les niveaux de la société par l'affirmation d'une économie monétaire tendaient depuis longtemps à s'exprimer par une haine antijuive [18]. Dans plusieurs régions d'Europe les juifs étaient accusés d'empoisonner les puits, de pratiquer des homicides rituels et de profaner l'hostie consacrée [19].

Cette dernière accusation revient régulièrement, nous l'avons vu, dans la protestation que lancent les consuls de Carcassonne et des villes environnantes. Celle-ci, cependant, associe, comme complices des juifs, les lépreux — présentés tout de suite après comme des empoisonneurs. Il s'agit d'une association riche d'implications symboliques : impossible, donc, de la réduire au désir déclaré des autorités à s'approprier les legs pieux destinés aux lépreux.

5. La liaison entre juifs et lépreux est ancienne. Dès le premier siècle de notre ère, l'historien juif Flavius Josèphe polémiquait dans son écrit apologétique *Contre Apion* avec l'Égyptien Manéthon, selon lequel les juifs comptaient parmi leurs ancêtres un groupe de lépreux chassés d'Égypte. Le récit perdu de ce Manéthon, en apparence embrouillé et contradictoire, avait sans aucun doute accueilli des traditions antijuives, peut-être de provenance égyptienne. La diffusion du *Contre Apion* à l'époque médiévale fit circuler en Occident cette légende injurieuse, en même temps que d'autres qui étaient également réfutées par Flavius Josèphe (l'adoration de l'âne,

l'homicide rituel), mais destinées à devenir un élément plus ou moins durable de la propagande antisémite [20].

L'influence exercée par cette tradition sur la culture savante a certainement été considérable. Mais, pour les gens du commun, bien plus importante était la tendance convergente qui avait fait des juifs et des lépreux, entre le XIII^e^ et le XIV^e^ siècle, deux groupes relégués aux marges de la société. Le concile du Latran avait en 1215 prescrit aux juifs de porter sur leurs vêtements une marque ronde, habituellement jaune, rouge ou verte. Les lépreux devaient également revêtir des vêtements spéciaux : une cape grise ou (plus rarement) noire, un béret et un capuchon écarlates, parfois une crécelle [21]. Ces signes de reconnaissance avaient été étendus également aux *cagots*, ou « lépreux blancs » (assimilés en Bretagne aux juifs), que l'absence de lobes d'oreille et la mauvaise haleine distinguaient seules, dans la conscience commune, des gens sains : le concile de Nogaret (1290) décréta qu'ils devraient porter un signe distinctif rouge sur la poitrine ou sur l'épaule [22]. L'obligation faite aux juifs et aux lépreux de porter des signes distinctifs, afin qu'ils soient immédiatement identifiables, décidée par le concile de Marciac (1330), montre à quel point une marque commune d'infâmie les a frappés conjointement. « Garde-toi de l'amitié d'un fou, d'un juif ou d'un lépreux », lisait-on sur une inscription placée sur la porte du cimetière parisien des Innocents [23].

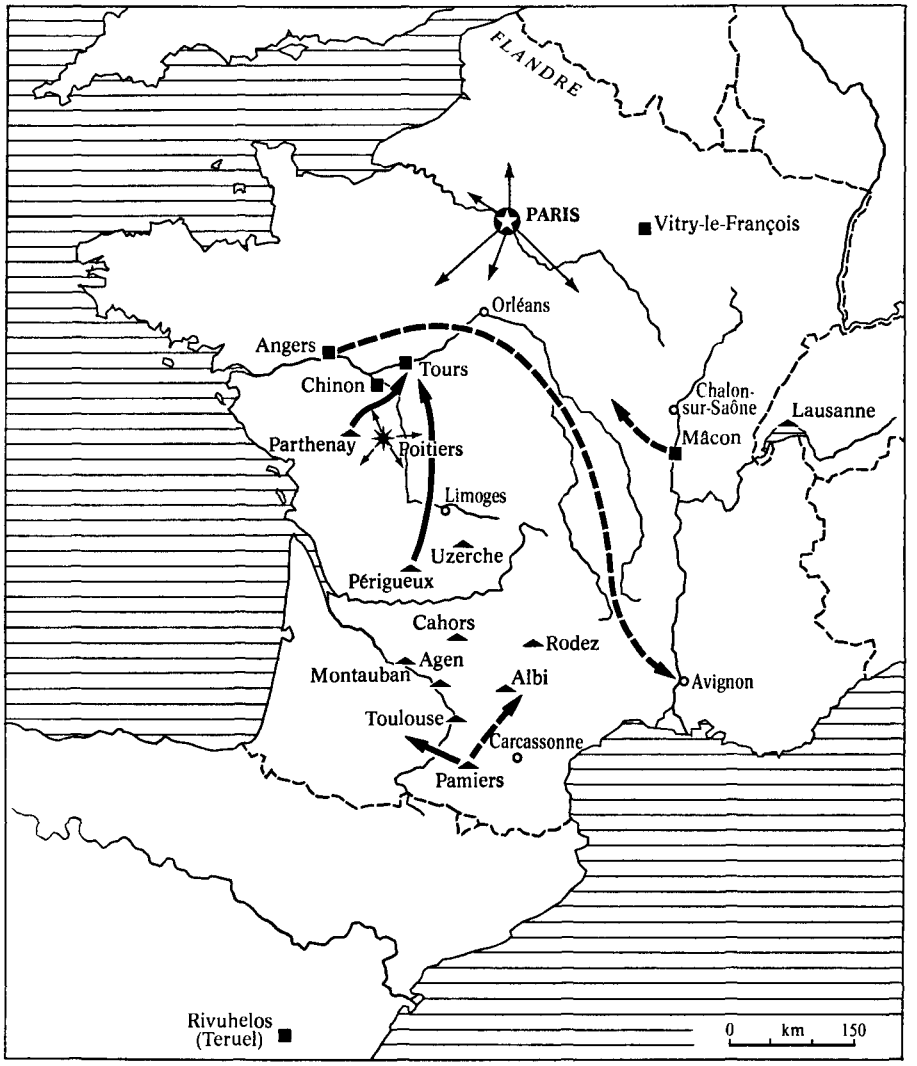
La marque cousue sur les vêtements exprimait une extranéité profonde, avant tout physique. Les lépreux sont « fétides » ; les juifs sentent mauvais. Les lépreux répandent la contagion ; les juifs contaminent les aliments [24]. Et pourtant la répulsion qu'ils inspiraient les uns et les autres, et qui les faisait tenir à distance, se greffait sur un comportement contradictoire et plus complexe. La tendance à la marginalisation frappait précisément ces groupes parce que leur condition était ambiguë et liminale [25]. Les lépreux sont un objet d'horreur parce que la maladie, considérée comme un signe charnel de péché, défigure leurs traits, en dissolvant presque leur apparence humaine : mais l'amour que leur a manifesté François d'Assise ou Louis IX est présenté comme un témoignage sublime de sainteté [26]. Les juifs sont le peuple déicide, mais auquel Dieu a voulu se révéler ; leur livre sacré est uni de manière indissoluble à celui des chrétiens.

Tout cela plaçait lépreux et juifs dans une zone située en même temps à l'intérieur et à l'extérieur de la société chrétienne. Mais entre la fin du XIII^e^ et le début du XIV^e^ siècle, la marginalité se

transforma en ségrégation. Toute l'Europe vit surgir peu à peu les ghettos, à la demande, dans un premier temps, des communautés juives elles-mêmes, afin de se défendre des incursions hostiles [27]. Et, en 1321, suivant une évolution dont le parallélisme est impressionnant, les lépreux furent également enfermés.

6. *A posteriori*, l'association des lépreux et des juifs dans la représentation du complot apparaît presque inévitable. Et pourtant celle-ci tarda à se cristalliser. Il est vrai que, dans la protestation des consuls de la sénéchaussée de Carcassonne, les lépreux étaient accusés, en même temps que d'autres chrétiens qui n'étaient pas mieux précisés, de donner des hosties aux juifs afin qu'ils les profanent ; mais d'une participation éventuelle des juifs aux projets des lépreux, cherchant à répandre leur mal à l'aide de poisons et de sortilèges, on ne soufflait mot. Silence d'autant plus surprenant que, depuis un bon siècle et demi, l'accusation d'empoisonner les eaux avait été lancée à plusieurs reprises, suivant une lente progression de l'Orient vers l'Occident, précisément contre les juifs [28]. La date même de la découverte du complot — la Semaine sainte, période traditionnelle de massacres de juifs — semblait inviter à incriminer les juifs comme étant les auteurs de la machination. Au contraire, la colère de la population et la répression des autorités se tournèrent dans une autre direction.

Le 16 avril 1321, jour du Jeudi saint, le maire de Périgueux fit réunir en un lieu unique, en séparant les hommes d'avec les femmes, les lépreux déjà hospitalisés dans les léproseries des alentours. Les premières rumeurs sur l'empoisonnement des puits et des fontaines — répandues, on ne sait par qui — circulaient évidemment déjà. Les lépreux furent interrogés, certainement torturés. Les procès se conclurent par un bûcher général (27 avril). Des représentants de la ville de Périgueux partirent pour Tours, le 3 mai, afin d'informer le roi de ce qui s'était produit [29]. Mais, pendant ce temps, dès le jour de Pâques, une enquête sur les empoisonneurs avait également commencé à Isle-sur-Tarn. Les interrogatoires furent conduits par un groupe de citoyens de Toulouse, Montauban et Albi. Lépreux et *cagots* des léproseries d'Isle-sur-Tarn, Castelnau-de-Montmirail, Gaillac, Montauban et d'autres lieux furent accusés d'avoir répandu des poisons et des sortilèges *(fachilas)*, interrogés et torturés [30]. Nous ne connaissons pas, dans ce cas, l'issue des procès. Nous savons, en revanche, par le registre de Caen qu'entre le mois de mai et celui de juin les lépreux non



■ Localités où la responsabilité du complot est attribuée aux juifs

▲ Localités où la responsabilité du complot est attribuée aux lépreux

✷ Édit de Philippe V contre les lépreux (Poitiers, 21 juin 1321)

✪ Édit de Philippe V contre les juifs (Poitiers, 26 juillet 1321)

⟶ Tentatives d'orienter la répression en direction des lépreux

⟿ Tentatives d'orienter la répression en direction des juifs

Carte I - 1321 : LE COMPLOT DES LÉPREUX ET DES JUIFS.

seulement des diocèses de Toulouse, Albi, Rodez, Cahors, Agen, Périgueux et Limoges, mais aussi de plusieurs autres régions de France furent tous envoyés au bûcher, « à l'exception de quelques femmes enceintes et des enfants incapables de nuire [31] ». Déclaration certainement stéréotypée et emphatique, et cependant peut-être point trop éloignée de la vérité, si l'on en juge par un cas comme celui d'Uzerche, dans le diocèse de Limoges. Là, les procès commencèrent le 13 mai pour se terminer le 16 juin par la mort de quarante-quatre personnes — hommes et femmes — les trois quarts des lépreux de l'endroit. Les mères, écrit le chroniqueur, arrachaient les nouveau-nés de leurs berceaux pour les emporter avec elles sur le bûcher, en les protégeant des flammes avec leur corps [32].

Depuis Carcassonne, la nouvelle du complot imminent des lépreux avait fait tache d'huile. Partout les coupables étaient découverts et punis. Leurs aveux alimentaient la persécution. La nouvelle se répandait comme une traînée de poudre, et remontait à travers la France, pour parvenir jusqu'au roi.

7. Mais les autorités séculières n'étaient pas les seules à réagir. Jacques Fournier, évêque de Pamiers (le futur pape Benoît XII), confie à Marc Rivel, son représentant, la charge d'enquêter sur les poisons et les poudres maléfiques *(super pocionibus sive factilliis)* répandues par les lépreux de langue occitane. Pamiers est tout proche de l'épicentre de l'initiative, Carcassonne, d'où les consuls de la sénéchaussée avaient, les premiers, lancé l'alarme à propos des *venenis et potionibus pestiferis et sortilegiis* à l'aide desquels les lépreux s'apprêtaient à répandre le maléfice. Et à Pamiers, le 4 juin, comparaît comme accusé devant Rivel le clerc Guillaume Agassa, responsable *(comendator)* de la léproserie voisine de Lestang. Son procès, qui nous est parvenu intégralement, nous donne une idée de ce que furent les centaines de procès, perdus ou pas encore retrouvés, qui eurent lieu dans la France entière contre les lépreux durant cet été 1321 [33].

Agassa exprime immédiatement son repentir ; il déclare vouloir faire en sorte que les coupables soient punis ; il commence à avouer. L'année précédente, le 25 novembre 1320, deux lépreux, Guillaume Normanh et Fertand Spanhol, s'étaient rendus avec son accord à Toulouse pour se faire donner des poisons. Revenus à Lestang, ils avaient déclaré avoir versé les poisons dans les puits, dans les fontaines et dans les cours d'eau de Pamiers, pour répandre la lèpre

ou la mort. Ailleurs, leur avait-on dit, les lépreux avaient fait la même chose.

Une semaine passe, et le procès recommence. Cette fois, les aveux sont beaucoup plus détaillés. « Spontanément et non pas sous la menace de la torture » (tels sont les mots du notaire), Agassa raconte que l'année précédente un jeune inconnu s'était présenté, porteur d'une lettre du responsable d'une autre léproserie, celle de la porte Arnaud-Bernard de Toulouse. Celui-ci invitait Agassa à venir à Toulouse le dimanche suivant pour discuter de choses qui lui auraient procuré avantages et honneurs. À la date fixée, ils s'étaient retrouvés à une quarantaine de personnes, lépreux et responsables des léproseries de Toulouse et de ses alentours. Tous avaient reçu des lettres analogues à celle qui avait été remise à Agassa. Celui qui avait convoqué la réunion (Agassa en ignorait le nom) avait dit : « Voyez comme les chrétiens sains nous méprisent, nous les malades, comme ils nous mettent à part, se moquent de nous, nous haïssent et nous maudissent. » Les chefs des léproseries de toute la chrétienté, avait-il poursuivi, devaient induire les malades à administrer des poisons, des charmes et des poudres maléfiques aux chrétiens sains, de manière à les faire tous mourir ou à leur transmettre la lèpre. Ainsi les malades et leurs chefs auraient le gouvernement et l'administration, ou même la propriété des terres des gens sains. Pour obtenir tout cela, ils devraient accepter le roi de Grenade comme protecteur et défenseur — un rôle qu'il s'était engagé à assumer après avoir rencontré certains chefs des lépreux. Le discours terminé, les poisons à jeter dans les eaux des puits, des fontaines et des fleuves de toute la chrétienté avaient été préparés avec l'aide de certains médecins. Chacun des participants à cette rencontre avait reçu un petit sac de cuir ou de drap, contenant le poison à répandre dans sa région. Pendant deux jours de suite, dimanche et lundi, ils avaient discuté. À la fin, tous s'étaient déclarés d'accord et avaient juré d'accomplir la mission qui leur avait été confiée. Puis l'assemblée s'était dispersée.

À ce moment, Agassa, qui dans son premier interrogatoire avait nié avoir répandu directement le poison, énumère les lieux où il a versé les poudres ; il décrit minutieusement la manière dont il a fixé le petit sac aux pierres afin que l'eau ne l'emporte pas ; il donne les noms des autres complices qui ont participé à l'assemblée avec lui. Quelques jours plus tard, il est reconduit devant les juges. Parmi eux se trouve aussi Jacques Fournier, évêque de Pamiers. Avec son apparition dans ses fonctions d'inquisiteur, le procès cesse d'être,

comme il l'avait été jusqu'alors, un procès criminel ordinaire. Agassa déclare avoir prononcé ses premiers aveux « tout de suite après avoir été déposé de la torture » (les actes précédents ne contiennent aucune indication de ce genre) et les avoir répétés sans être torturé. Il confirme la vérité de ce qu'il a dit jusque-là. Puis, au cours d'un nouvel interrogatoire, il répète le récit de la rencontre de Toulouse en ajoutant quantité de nouveaux détails. Entre-temps, il lui était revenu en mémoire le nom — Jourdain — de celui qui l'avait convoqué. Dans le discours que celui-ci aurait prononcé apparaît également, à côté du roi de Grenade, le sultan de Babylone. Leurs promesses s'étaient, pendant ce temps, précisées : tout chef d'une léproserie devait devenir seigneur de la localité correspondante. En échange, les souverains sarrasins auraient mis une condition non mentionnée dans ses aveux précédents, et qui justifiait à elle seule le transfert du procès à un tribunal d'Inquisition. Les chefs des léproseries devaient « abjurer la foi du Christ et sa loi, et recevoir une poudre contenue dans un récipient où il y avait de l'hostie consacrée mélangée à des serpents, des crapauds, des lézards, des lézards verts, des chauves-souris, des excréments humains et d'autres choses » : une poudre qui avait été préparée à Bordeaux sur l'ordre du roi de Grenade et du sultan de Babylone. Si l'un d'entre eux avait refusé d'abjurer la foi du Christ, il aurait été décapité par « un homme grand et brun, portant une cuirasse et un casque sur la tête, armé d'un cimeterre », qui était présent à la réunion. Jourdain avait dit qu'à une prochaine réunion interviendraient, outre les chefs de toutes les léproseries de la chrétienté, également le roi de Grenade et le sultan de Babylone. En leur présence chacun devrait cracher sur l'hostie et sur la croix et les fouler aux pieds : tel était l'engagement pris par le chef de la léproserie de Bordeaux, qui était en contact avec les Sarrasins, afin d'obtenir leur appui. Quelques Sarrasins présents à la réunion s'étaient engagés à tout rapporter aux souverains respectifs. Jourdain avait dit que le roi de Grenade et le sultan de Babylone aspiraient à s'approprier tous les domaines des chrétiens, quand ceux-ci auraient été tués ou contaminés par la lèpre.

Avec minutie Agassa décrit le poison, le récipient qui le contenait, la manière dont il a été versé dans les fontaines et dans les puits, les localités où il l'avait répandu. Cette fois, il soutient avoir agi seul. Il disculpe Guillaume Normanh et Fertand Spanhol, nommés au cours du premier interrogatoire, et dit les avoir injustement accusés. De la même manière, il disculpe le chef de la léproserie

de Savardun, « déjà brûlé », et ceux des léproseries d'Unzent et de Pujols, mentionnés parmi les participants de l'assemblée de Toulouse, et les déclare innocents. De lui-même il dit, en réponse à une question des juges, avoir abjuré la foi du Christ et sa loi, pensant « que cela ne valait rien ». Il a gardé cette opinion trois mois.

Le 20 mai, devant l'évêque Fournier et d'autres frères dominicains, Agassa confirme avoir dit la vérité. Il déclare d'une manière générale qu'il se repent des crimes commis et qu'il est disposé à exécuter les pénitences qui lui seront imposées. Comme il était évident dans un procès d'inquisition, il n'abjure que les crimes commis contre la foi : l'apostasie, l'outrage à l'hostie et à la croix, chaque hérésie et chaque blasphème. L'empoisonnement des eaux n'est plus mentionné. Un an après, le 8 juillet 1322, il est condamné à l'enfermement perpétuel sous la forme la plus sévère *(in muro strictu in vinculis seu conpedibus)* avec un groupe d'hommes et de femmes qui avaient adhéré aux doctrines hérétiques des béguins [34].

8. Il est clair que dans ce procès la torture et les menaces ont pesé d'un poids décisif. Agassa a été soumis à la torture avant même le début des interrogatoires [35]. Mais les premiers résultats sont décevants. Agassa dénonce deux complices, retrace les lignes générales du complot, mais il ne fait preuve d'aucune imagination. Ensuite, évidemment sous la pression des juges, émergent peu à peu de nouveaux détails : l'assemblée des lépreux, les promesses du roi de Grenade et du sultan de Babylone. Finalement, avec le troisième interrogatoire, le tableau se complète. Agassa admet avoir abjuré la foi, piétiné la croix, profané l'hostie consacrée sous le regard menaçant du Maure armé du cimeterre. Pour le convaincre de faire ces aveux, les juges s'étaient probablement engagés à lui laisser la vie sauve. C'est pour cette raison qu'avant la fin du procès, Agassa rétracte ses assertions initiales, qui mettaient en cause des personnes innocentes, ou au moins leur mémoire (l'une d'elles a déjà péri sur le bûcher).

Au cours du procès, la version d'Agassa sera donc portée à coïncider peu à peu avec celle, préexistante, des juges. Si nous la confrontons avec les versions que les chroniques contemporaines ont fait circuler, nous voyons qu'elle représente un compromis entre celle, plus simple, qui attribuait le complot aux seuls lépreux, et celle, plus complexe, selon laquelle les lépreux avaient agi à l'instigation des juifs, qui agissaient, à leur tour, à l'instigation du roi de Grenade. Dans les aveux d'Agassa nous trouvons ce dernier

accompagné du sultan de Babylone ; nous trouvons les lépreux, naturellement ; mais, encore une fois, les juifs n'y figurent pas.

Sur le plan pratique, leur présence ou leur absence dans les différentes versions du complot était décisive. Comme les lépreux, les juifs pouvaient être désignés à la population comme coupables, poursuivis en justice et envoyés au bûcher, ou bien massacrés sans procès. Les rois sarrasins, lointains et même impossibles à atteindre, constituaient une garniture, qui n'opérait qu'au plan symbolique. On peut noter à ce propos que parmi les juges qui, le 8 juillet 1322, prononcèrent la sentence contre Agassa se trouvait également l'inquisiteur Bernard Gui. Il est vraisemblable qu'à cette occasion il ait pris connaissance des actes du procès. Nous ne savons pas s'il avait déjà, à ce moment-là, rédigé le récit du complot de 1321, qui termine, dans une partie de la tradition manuscrite, ses *Flores chronicarum*. En tout cas, ni à ce moment-là ni par la suite, il ne ressentit le besoin d'y inclure les rois sarrasins qu'avait mentionnés Agassa, alors qu'il en reproduisait les aveux sur quelques points essentiels : les réunions secrètes, qui avaient duré deux ans, des chefs des lépreux, la répartition préalable du pouvoir sur les villes et sur les campagnes et l'empoisonnement des eaux. Comme Agassa, Bernard Gui ne disait pas un mot de la participation des juifs [36].

9. Le cruel édit royal promulgué le 21 juin depuis Poitiers désignait également les lépreux comme seuls responsables de la machination. Ce qui est, à première vue, surprenant : dès le 11 juin, en effet, avaient éclaté à Tours des tumultes, suivis d'arrestations, contre les juifs considérés comme complices des lépreux empoisonneurs [37]. Non loin de Tours, à Chinon, et peut-être ces mêmes jours, eut lieu le massacre, rappelé par les chroniques, de cent soixante juifs envoyés sur le bûcher et enterrés ensuite dans une fosse commune. Les autorités, avec des méthodes vraisemblablement analogues à celles qui avaient été employées dans le cas d'Agassa, s'étaient empressées d'arracher les preuves de la culpabilité des juifs. Comme nous l'avons vu, celle-ci aurait été révélée au cours des aveux d'un des chefs des lépreux, incarcéré et jugé sur les terres de Jean Larchevêque, seigneur de Parthenay [38]. Celui-ci envoya le document, dûment scellé, au roi qui se trouvait alors tout près, à Poitiers. C'est là que, le 14 juin, se tint une assemblée des représentants des villes du centre et du sud de la France pour discuter d'un vaste programme de réformes administratives. Il semble que l'assemblée ait duré neuf jours ; le 19 juin, nous dit

une chronique parisienne, la responsabilité des juifs fut communiquée au roi [39]. Si cette information est exacte, pourquoi le roi, dans l'édit promulgué deux jours plus tard, n'accusa-t-il que les lépreux ?

Il faut chercher l'explication de ce silence, selon toute probabilité, dans un événement très légèrement antérieur. Le 14 ou le 15 juin, les communautés juives du royaume de France avaient été condamnées à payer, pour les délits d'usure commis, une amende exorbitante : 150000 livres tournois à répartir selon les disponibilités financières de chacun [40]. Face à l'explosion (dûment guidée d'en haut) de la colère populaire, les représentants des communautés avaient essayé d'éloigner le pire en cédant aux demandes d'argent faites par Philippe V [41]. Il s'agit d'une reconstruction conjecturale, car il n'existe, comme il est évident, aucune preuve documentaire directe de ce marchandage : mais une trace indirecte, oui.

10. Il s'agit d'une longue missive que Philippe de Valois, comte d'Anjou (plus tard roi de France sous le nom de Philippe VI), fit parvenir au pape Jean XXII. Après l'avoir fait lire aux cardinaux réunis en consistoire à Avignon — une ville qui faisait alors partie des domaines féodaux des Anjou —, le pape l'inséra dans une lettre pontificale qui exhortait les chrétiens à la croisade [42]. C'est ainsi que la missive est arrivée jusqu'à nous.

Voici ce qu'avait écrit Philippe de Valois. Le vendredi, après la fête de saint Jean-Baptiste (c'est-à-dire le 26 juin), il s'était produit dans les comtés d'Anjou et de Touraine une éclipse du soleil [43]. Dans la journée, pendant quatre heures, le soleil était apparu enflammé et rouge comme du sang ; au cours de la nuit, on avait vu la lune couverte de taches et noire comme un four. Ces concordances ponctuelles (le renvoi à l'Apocalypse, VI, 12-13, était implicite dans le texte) avaient fait juger imminente la fin du monde. Il y avait eu des tremblements de terre ; des boules de feu étaient tombées du ciel en incendiant les toits de paille des maisons ; un dragon terrible était apparu dans l'air, tuant de nombreuses personnes de son souffle nauséabond. Le jour suivant, la foule commença à s'en prendre aux juifs pour les méfaits qu'ils avaient commis contre les chrétiens. En fouillant dans la maison d'un juif nommé Bananias, on trouva dans une pièce retirée, à l'intérieur du coffret où il gardait son argent et ses secrets, une peau de mouton écrite des deux côtés en caractères hébraïques, et scellée. Le cordon du sceau était en soie de couleur pourpre. Le sceau, d'or

très pur, pesant dix-neuf florins de Florence, était un crucifix sculpté avec beaucoup d'art, qui représentait un juif ou un Sarrasin monstrueux au sommet d'une échelle appuyée sur la croix, en train de déféquer sur le doux visage du Sauveur. Ce qui avait attiré l'attention sur cet écrit : deux juifs baptisés en avaient exposé le contenu. Alors Bananias ainsi que six autres coreligionnaires capables de lire assez bien l'hébreu avaient été emprisonnés et soumis à la torture. L'interprétation que ceux-ci avaient donné du texte avait été plus ou moins la même *(satis sufficienter unum et idem dicebant, vel quasi similia loquebantur)*. Trois théologiens chrétiens l'avait traduite d'hébreu en latin, avec toute la diligence possible. De cette traduction, Philippe d'Anjou donnait le texte intégral.

Il s'agissait d'une lettre, adressée au très glorieux et très puissant Amicedich, roi des trente et un royaumes (Jéricho, Jérusalem, Hébron, etc.), à Zabin sultan d'Azor, à Sa Magnificence Jodab d'Abdon et Semeren, et à leurs vice-rois et coadjuteurs. À tous, Bananias, avec tout le peuple d'Israël, déclarait en se prosternant soumission et obéissance. À plusieurs reprises, depuis l'année 6294 de la création du monde, Sa Majesté le roi de Jérusalem avait daigné, à travers son intermédiaire le vice-roi de Grenade, conclure un pacte perpétuel avec le peuple juif, en lui envoyant un message. On rapportait dans celui-ci qu'Énoch et Élie étaient apparus aux Sarrasins sur le mont Tabor, pour leur enseigner la loi juive ; dans une cavité de la vallée du Sinaï avait été retrouvée l'arche perdue du Vieux Testament, qui avait été escortée par la suite au milieu d'une grande allégresse par des fantassins et des cavaliers jusque dans la ville d'Ay ; on avait retrouvé à l'intérieur de l'arche la manne envoyée par Dieu dans le désert, encore intacte, avec les verges de Moïse et Aaron et les tables de la Loi sculptées par le doigt même de Dieu ; devant ce miracle tous les Sarrasins avaient déclaré vouloir être circoncis, en se convertissant à la foi du Dieu des juifs. Ils leur auraient rendu Jérusalem, Jéricho et Ay, siège de l'arche ; en échange, cependant, les juifs devaient remettre aux Sarrasins le royaume de France et l'illustre ville de Paris. En apprenant cette volonté du vice-roi de Grenade, continuait Bananias, nous, juifs, nous imaginâmes un stratagème très subtil : dans les puits, dans les fontaines, dans les citernes et dans les fleuves nous versâmes des poudres confectionnées avec des herbes amères et du sang de reptiles venimeux, pour exterminer les chrétiens, en nous faisant aider dans cette entreprise par les lépreux, que nous avions corrompus par des sommes d'argent considérables. Mais les pauvres,

les malheureux lépreux se comportèrent ingénument *(se simplices habuerunt)* : d'abord ils nous accusèrent, nous les juifs ; puis, trompés par les autres chrétiens, ils avouèrent tout. Pour le massacre des lépreux et l'empoisonnement des chrétiens en bonne santé nous nous réjouissons, parce que les divisions des royaumes conduisent à leur destruction. Quant au martyr que nous subissons à cause des accusations des lépreux, nous les supportons avec patience pour l'amour de Dieu, qui nous le rendra cent fois plus tard. Nous aurions assurément été exterminés, si nos grandes richesses n'avaient pas rendu les chrétiens assez avides pour nous demander une rançon, comme vous l'aura dit le vice-roi de Grenade *(et procul dubio credimus depopulati fuisse, nisi grandis noster thesaurus corda eorum in avaritia obdurasset : unde aurum et argentum nostrum et vestrum nos redemit, prout valetis scire ista omnia per praedictum subregem vestrum de Granada)*. Maintenant envoyez-nous de l'or et de l'argent : les poisons n'ont pas pleinement fait leur effet, mais nous espérons faire mieux une autre fois, quand un peu de temps se sera écoulé. Ainsi vous pourrez traverser la mer, aborder dans le port de Grenade, étendre votre domination sur les terres des chrétiens et vous asseoir sur le trône de Paris : et nous, nous pourrons retrouver la terre de nos pères qui nous a été promise par Dieu, et nous vivrons tous ensemble sous une loi unique et un Dieu unique. Et il n'y aura plus de douleurs, il n'y aura plus d'oppression pour l'éternité, selon les paroles de Salomon et de David. Et pour les chrétiens se réalisera la prophétie d'Osée : « leur cœur est divisé, c'est pourquoi ils périront » (Osée, X). Bananias concluait en avertissant que le document était confié, afin de le faire parvenir en Orient, à Sadoch, grand prêtre des juifs, et à Léon, expert de la Loi, qui pourrait mieux l'expliquer de vive voix.

11. Selon le calendrier juif, on était alors dans l'année 5081. La date mentionnée dans la lettre de Bananias — l'année 6294 de la création du monde — était-elle due à une erreur involontaire ? Ou s'agissait-il, au contraire, d'une erreur délibérée, introduite par les juifs entraînés de force dans l'élaboration de la lettre dans le but de signaler aux coreligionnaires la fausseté du document [44] ? Nous ne le saurons jamais. Philippe d'Anjou remit au pape la lettre de Bananias, en lui communiquant son intention (jamais réalisée par la suite) de partir pour la croisade [45]. À lui et tous ceux qui l'accompagneraient, Jean XXII accorda l'absolution rituelle. À ce moment-là, sa tiédeur passée vis-à-vis de la croisade était tombée

devant l'avancée musulmane qui menaçait Chypre et l'Arménie [46]. D'où, vraisemblablement, la décision non seulement d'avaliser, mais de répandre un document qui prouvait combien les musulmans, avec la complicité des juifs, souhaitaient s'emparer même du trône de France. À l'égard des communautés juives, Jean XXII avait manifesté de la bienveillance jusque dans un passé récent, en intervenant en leur faveur contre les bandes des pastoureaux : mais la preuve de leur complicité avec les lépreux, transmise par Philippe de Valois, dut lui paraître irréfutable. Il est impossible de dire de quel poids avait pesé, dans cette affaire, la dette de reconnaissance contractée par le pape à l'égard de Philippe, qui avait conduit, un an plus tôt, une expédition malheureuse en Italie contre les gibelins [47]. Ce qui est certain, c'est qu'en 1322 Jean XXII fit une brusque volte-face (et jusqu'à présent inexpliquée), et expulsa les juifs de ses domaines [48].

La provenance d'un faux aussi complexe et aussi élaboré que la lettre de Bananias nous est inconnue. Il s'agit d'un document qui reflète des préoccupations très différentes de celles que l'on peut déchiffrer dans les aveux extorqués à Agassa au cours du procès qui avait débuté environ un mois plus tôt à Pamiers. La prolongation vers l'amont de la chaîne qui était évoquée pour expliquer le complot (lépreux-juifs-vice-roi de Grenade-roi de Jérusalem, etc.) servait à attirer l'attention sur les intermédiaires les plus proches. La culpabilité des lépreux était désormais considérée comme évidente, et dépassée par la succession des événements. On nourrissait le dessein d'une nouvelle vague de persécutions contre les juifs, en s'adressant au pape pour contourner les hésitations du roi. Ces dernières étaient indirectement blâmées, dans l'allusion que faisait Bananias (ou mieux celui qui écrivait en son nom) à l'avidité des chrétiens qui avaient préféré se faire payer une rançon par les juifs plutôt que de les exterminer.

12. C'est à la même date, probablement, que remonte la fabrication d'autres preuves de la participation des juifs au complot : deux lettres, rédigées sur parchemin, de la même main, munies d'un sceau, toutes les deux en français, et suivies d'un appendice en latin [49]. La première, du roi de Grenade, est adressée à « Samson, fils d'Hélias, juif » ; la seconde, du roi de Tunis, « à mes frères et à leurs enfants ». Le roi de Grenade déclare avoir reçu la nouvelle que Samson a payé les lépreux avec l'argent qui lui a été transmis ; il recommande de bien les payer, vu que cent quinze d'entre eux

ont juré de faire ce qu'ils doivent. Il donne l'ordre de prendre les poisons déjà envoyés et de les faire mettre dans les citernes, dans les puits et dans les fontaines. Si les poudres ne sont pas suffisantes, il en fera envoyer davantage. « Et nous vous avoient promis rendre la terre de promission, écrit-il, et nous vous tendrons contentement. » Il envoie « autre chose que vous jeterez en l'eau que boit et use le roi ». On ne doit pas regarder à la dépense — insiste-t-il — vis-à-vis de tous ceux qui se sont engagés à exécuter la tâche : mais il faut faire vite. La lettre doit être montrée au juif Aron : le roi de Grenade conclut en recommandant de rester unis dans l'entreprise.

Le roi de Tunis est plus expéditif. « Pensez de bien faire la besoigne que vous savez, quar je vous transmettrè assez hor et argent pour les despens. Et vous me vouliez transmettre vos enfants, je les garderoye comme mon corps. Vous savez que les accordements de nous des juifs et des malades se fit derrement le jour de Pasques fleries. Ne laissiez ne pour hor ne argent que n'empoisonnaiz briesvement les crestiens. Et au serment fait furent LXXV juyfs et malades si comme vous savez. Nous saluons vous et vos frères quar vous êtes nos frères en loy et nous saluons les petis et les grans. »

Les deux lettres sont accompagnées, nous l'avons dit, d'une déclaration en latin, datée de Mâcon, le 2 juillet 1321. Le médecin Pierre *de Aura* y jure, en présence du bailli de l'endroit, François *de Aveneriis*, du juge Pierre Majorel et de plusieurs clercs et notaires, avoir fidèlement traduit les textes de l'arabe en français. Suivent les signatures des notaires, accompagnées de la marque du tabellion, qui garantissent l'authenticité de l'acte.

L'original authentifié de ce double faux ne se trouve pas à Mâcon, mais à Paris : au milieu du XVIII^e^ siècle, il était conservé dans le trésor des Chartes ; il figure aujourd'hui parmi les reliques des Archives nationales [50]. Il est très probable que Paris fut précisément sa destination d'origine : l'invitation menaçante adressée par le roi de Grenade au juif Samson pour qu'il verse une substance, sans autre précision « en l'eau que boit et use le roi », devait absolument parvenir à ce dernier. De plusieurs côtés, en somme, on faisait pression sur Philippe V pour qu'il prenne position, en dénonçant publiquement la participation des juifs au complot.

13. Cette dénonciation arriva enfin. Philippe V envoya aux sénéchaux et aux baillis une lettre dans laquelle il déclarait avec emphase « nous aient faict prendre tous les juis de nostre roiaume » pour

les crimes horribles qu'ils avaient commis, en particulier « pour ce que ils tuit coupables et suspecionnez, participans et en tout consentans, des congregations et conspirations que les meseaux ont faict longtemps a, et de mettre et admenistrer et procurer a mettre poisons mortiex en puis et en fontaines et en autres lieus [...] pour faire mourir le peuple et les subgiez de nostre roiaume ». C'est à cette fin que les juifs avaient procuré les poisons susdits, en distribuant également de fortes sommes d'argent. Il fallait donc les interroger sans retard, hommes et femmes, pour découvrir les responsables du méfait et les punir selon la justice. Ne devaient être soumis à la torture que les suspects les plus graves et ceux qui auraient été dénoncés par d'autres juifs ou par des lépreux ; qui se serait déclaré innocent devait être épargné. En revanche, il fallait absolument réquisitionner les biens que les juifs gardaient cachés, en évitant de se laisser tromper comme cela était arrivé aux précédents rois de France : les condamnés à mort devraient donc être accompagnés par quatre « bourgeois prudhommes », qui auraient cherché par tous les moyens possibles à récupérer les biens susdits [51].

La lettre était datée de Paris, le 26 juillet ; le 6 août, elle fut transmise au sénéchal de Carcassonne — celui qui, avec ses collègues des villes environnantes, avait allumé avec son message adressé au roi, quelques mois auparavant, l'étincelle destinée à amorcer le complot. Ainsi la boucle était bouclée. D'autres copies de la lettre royale furent envoyées, entre autres, au sénéchal du Poitou et de Limoges, à celui de Toulouse, aux baillis de Normandie, d'Amiens, d'Orléans, de Tours, de Mâcon ainsi qu'au prévôt de Paris.

14. Donc, la somme de 150 000 livres tournois, extorquée aux juifs par Philippe V à la mi-juin comme prix de son silence, n'avait servi qu'à repousser la persécution que de quelques semaines. Elle avait, tout au plus, permis que soit insérée dans la lettre royale l'invitation aux autorités à ne pas pratiquer la torture sans discrimination. Une farce tragique, destinée à se répéter souvent (et encore à des époques plus proches de nous). Les procès suivis du bûcher, contre les juifs accusés qui avaient avoué leur complicité avec les lépreux, se poursuivirent, parallèlement à l'exaction de l'énorme amende (réduite par la suite à 100 000 livres) pendant deux années encore. Au printemps ou à l'été de 1323 (et en tout cas avant le 27 août), le successeur de Philippe V, Charles IV, expulsa les juifs du royaume de France [52].

15. Ségrégation des lépreux et expulsion des juifs, avaient demandé les sénéchaux de Carcassonne et des villes environnantes dans le message qu'ils avaient adressé à Philippe V, entre la fin de 1320 et le début de 1321. En un peu plus de deux ans, ces deux résultats avaient été obtenus, grâce à l'intervention du roi, du pape, de Philippe de Valois (futur roi de France), de Jacques Fournier (futur pape), de Jean Larchevêque, seigneur de Parthenay, des inquisiteurs, des juges, des notaires, des autorités politiques locales — et naturellement des foules anonymes qui massacraient lépreux et juifs, « sans appeler », comme l'écrivait le chroniqueur, « ne prevost ne bailly ». Chacun avait joué son rôle : l'un avait fabriqué les fausses preuves du complot et l'autre les avait diffusées, l'un avait incité et l'autre avait été incité ; l'un avait jugé, l'autre avait torturé, ou tué (selon les rituels prévus par la loi ou en dehors de ceux-ci). Devant la congruence entre le point de départ et le point d'arrivée de cette série d'événements d'une extrême rapidité, il semble inévitable de conclure que ce n'est pas un, mais deux complots qui se sont déroulés en France entre le printemps et l'été de l'année 1321. La vague de violence contre les lépreux, déchaînée par le premier, couvrit le Sud et le Sud-Ouest, avec une ramification à l'est, dans la région de Lausanne [53]. Celle qui la suivit de très peu, suscitée par le complot contre les juifs, toucha, au contraire, surtout le Nord et le Nord-Est [54]. Mais il est probable que dans certaines localités la persécution a frappé sans discrimination les uns et les autres [55].

En parlant de complot, on ne veut pas simplifier indûment un enchevêtrement complexe de causes. Mais, d'un côté, la rapidité avec laquelle la répression se diffusa, à une époque où les nouvelles voyageaient à pied, à dos de mulet ou, au mieux, à cheval, de l'autre, la ramification géographique, à partir de l'épicentre probable de Carcassonne, révèlent l'intervention d'actions délibérées et coordonnées, destinées à orienter dans une direction prédéterminée une série de tensions déjà existantes [56]. Complot signifie cela, et seulement cela. Supposer l'existence d'un centre coordinateur unique, composé d'une ou de plusieurs personnes, serait évidemment absurde et, de toute manière, démenti par l'apparition tardive et contestée de l'accusation contre les juifs. Il serait également absurde de supposer que tous les acteurs de l'affaire (à l'exclusion des victimes) aient agi de mauvaise foi. En réalité, la mauvaise foi est, dans ce contexte, non seulement sans importance, mais aussi

invérifiable. L'utilisation de la torture dans les procès pour arracher une version déjà toute faite, ou la fabrication de faux dans les buts pieux ou moins pieux sont (à cette époque comme aujourd'hui) des opérations qu'il est possible d'accomplir avec la plus parfaite bonne foi, dans la conviction que l'on authentifie une vérité dont, malheureusement, les preuves manquent. Ceux qui ont ordonné, sollicité ou confectionné les preuves de la conjuration présumée — des petits sacs remplis d'herbes vénéneuses, aux faux aveux, aux lettres apocryphes — pouvaient aussi être convaincus de la culpabilité des lépreux et des juifs. Il semble plus que probable que tel fut le cas de la grande majorité de la population. Quant aux autorités (le roi de France, le pape, etc.), nous ne saurons jamais jusqu'à quel point ils crurent à l'innocence de ceux qu'ils persécutaient. Mais leur intervention fut décisive. Décrire toute l'affaire comme une obscure convulsion de la mentalité collective, qui aurait entraîné toutes les couches de la société, est une mystification. Derrière l'apparente unanimité des comportements, on entrevoit un champ de forces, d'intensités différentes, tantôt convergentes, tantôt en conflit les unes avec les autres [57].

16. Dans un cas au moins — au-delà des frontières du royaume de France, de l'autre côté des Pyrénées —, nous savons que l'accusation lancée contre les empoisonneurs présumés rencontra une résistance immédiate. Le 29 juillet à Rivuhelos, non loin de Teruel, fut découvert un homme qui jetait des poudres empoisonnées dans les fontaines. Soumis à la torture « pour connaître la vérité », celui-ci (qui s'appelait Diego Perez) avoua dans un premier temps qu'il avait eu des poudres et des herbes vénéneuses par un Breton ; puis, corrigeant ses déclarations précédentes, il accusa deux riches juifs, Simuel Fatos et Yaco Alfayti, qui habitaient dans le village voisin de Serrion. Le juge et les *alcaldes* de Teruel les firent immédiatement arrêter, suscitant la réaction du bailli qui, moins d'un mois plus tard, envoya au roi d'Aragon un rapport sur l'ensemble de l'affaire. Suspectant l'absence de fondement des accusations de Perez, le bailli avait prétendu se faire livrer Fatos et Alfayti, sur la base d'un droit qui réservait, à lui et au roi, les procès contre les juifs. Le conseil de la ville s'y était opposé : Simuel Fatos avait été plusieurs fois torturé, mais il n'avait rien avoué. (Nul ne sait ce qu'il advint d'Alfayti.) Comme Perez continuait à répéter sa version, on lui avait envoyé un homme déguisé en prêtre, qui avait feint de le confesser. Perez était tombé dans le piège, et il avait

admis que le juif était innocent : s'il continuait à l'accuser, c'était seulement « par peur des grandes tortures qu'il avait subies » et parce qu'en échange on lui aurait permis de s'enfuir. Le bailli avait inutilement essayé de reprendre Fatos : « Il se trouvait des gens dans le conseil qui avait un grand désir de massacrer le juif, même s'il n'y avait contre lui ni aveux ni preuves. » Les juges avaient condamné à mort Diego Perez ; Simuel Fatos, en revanche, avait été livré à la foule qui l'avait massacré, mis en pièces et brûlé. Et pourtant, répétait le bailli, le juif « était mort injustement [58] ».

17. Les autorités et les juges qui insistent pour que l'accusation tombe sur ceux qui sont déjà candidats au rôle de bouc émissaire, l'accusé qui cède terrorisé par la torture, la foule déchaînée contre les coupables présumés, tout cela nous apparaît prévisible, presque évident — même si la documentation, dans ce cas, est d'une richesse de détails inaccoutumée, du fait des divergences entre les pouvoirs publics de Teruel. La résistance opposée par le bailli fait ressortir, par contraste, la disponibilité générale à accueillir immédiatement les rumeurs sur la conspiration des empoisonneurs. En France, nous l'avons vu, les choses ne se déroulaient pas différemment. La version des autorités put se répandre et prendre parce que dans toutes les couches de la population on était prêt à accueillir ou même à admettre par avance la culpabilité des lépreux et des juifs.

De semblables accusations n'étaient pas nouvelles. Nous les trouvons formulées dans les chroniques dès le siècle précédent. Vincent de Beauvais attribuait la croisade des enfants de 1212 à un plan diabolique du Vieux de la Montagne, chef de la mystérieuse secte des Assassins, qui avait promis la liberté à deux clercs fait prisonniers à condition qu'ils lui conduisent tous les enfants de France [59]. Selon la chronique de Saint-Denis, la croisade des pastoureaux de 1251 était le résultat d'un pacte conclu entre le sultan de Babylonie et un Hongrois, maître en art magique. Celui-ci, après s'être engagé à conduire au sultan, par enchantements, tous les jeunes gens de France, au prix de quatre besants d'or chacun, s'était rendu en Picardie où il avait fait un sacrifice au diable en jetant en l'air une poudre : tous les pastoureaux l'avaient suivi en laissant leurs bêtes dans les champs. Sur un autre des chefs de la même croisade (ajoutait Mathieu Paris), on avait trouvé des poudres empoisonnées et des lettres du sultan écrites en arabe et en chaldéen, qui promettaient d'énormes sommes d'argent dans le cas où l'entreprise aurait

été couronnée de succès [60]. Peut-être quelqu'un avait-il interprété de la même manière la croisade des pastoureaux de 1320 ; ce qui est certain, c'est que l'année suivante, le même schéma réapparaît, non seulement dans les chroniques, mais aussi dans les lettres falsifiées et dans les aveux arrachés sous la torture.

Tous ces récits laissent entrevoir la crainte suscitée par le monde inconnu et menaçant qui planait au-delà des limites de la chrétienté [61]. Chaque événement inquiétant ou incompréhensible était attribué aux machinations des infidèles. À l'origine, il y a presque toujours un souverain ou un chef musulman, éventuellement inspiré par le diable : le Vieux de la Montagne (Vincent de Beauvais), le sultan de Babylonie (M. Paris, chronique de Saint-Denis, procès d'Agassa), le roi de Jérusalem (lettre de Bananias), le roi de Tunisie et de Grenade (procès d'Agassa, lettres apocryphes de Mâcon, le continuateur de Guillaume de Nangis et ses imitateurs). Directement ou indirectement, ces personnages se mettent d'accord avec des figures isolées ou avec des groupes, marginaux d'un point de vue géographique, ou ethnique et religieux (le maître hongrois, les juifs), en leur promettant de l'argent en échange de l'exécution du complot. Celui-ci est matériellement exécuté par d'autres groupes, qui par l'âge (les enfants), par l'infériorité sociale (les lépreux) ou pour les deux motifs (les pastoureaux) sont la proie facile de faux mirages, comme les promesses de richesses et de pouvoir. Cette chaîne causale peut être longue ou courte — à Teruel, par exemple, la recherche des responsabilités s'arrête aux juifs (dans la première version, il s'agissait d'un Breton). D'autres passages peuvent être sautés (dans la confession d'Agassa, les rois musulmans font un pacte avec les lépreux, en ignorant les juifs). D'autres peuvent se dédoubler (dans la lettre de Bananias, le roi de Jérusalem corrompt les juifs par l'intermédiaire du roi de Grenade). En général, pourtant, la chaîne que nous avons décrite implique une gradation qui fait passer de l'ennemi extérieur à l'ennemi intérieur, son complice et, pour ainsi dire, son émanation — une figure promise à un long succès [62]. Et si le premier était, par définition, insaisissable, le second se trouvait à la portée de la main, prêt à être massacré, emprisonné, torturé et brûlé.

Une série de cas retentissants découverts en France dans les premières décennies du XIVe siècle a contribué à répandre cette peur de la conspiration. Parmi les multiples accusations (sur lesquelles nous reviendrons) qui circulaient contre l'ordre des Templiers figurait également celle d'avoir conclu des accords secrets avec les Sar-

rasins [63]. Guichard, évêque de Troyes, et Hugues Géraud, évêque de Cahors, furent respectivement traduits en justice en 1308 et en 1317 sous l'accusation d'avoir essayé de tuer par des moyens magiques, l'un, la reine Jeanne de Navarre, et l'autre, le pape Jean XXII [64]. Ces cas semblent anticiper, à une échelle réduite, la conspiration attribuée quatre années plus tard aux lépreux et aux juifs. Ici, pour la première fois, les terribles potentialités de purification sociale qu'incluait le schéma du complot (chaque complot fantasmatique tend à en générer un autre, réel et de sens contraire) se déployèrent à plein. Face à la peur d'une contagion physique et métaphorique, les ghettos et les marques infamantes sur les vêtements ne suffisaient plus [65].

18. La première vague de persécutions, celle qui frappa les lépreux, avait atteint son point culminant au cours de l'été 1321. Le 27 août, conformément à l'édit royal, quinze hommes et femmes, rescapés des bûchers qui avaient exterminé les trois quarts des lépreux d'Uzerche, dans le diocèse de Limoges, furent marqués sur le cou au fer rouge afin d'être reconnus en cas de fuite, et enfermés dans une maison appartenant à la léproserie. Ils auraient dû être enfermés à vie ; mais, un mois plus tard, ils furent subitement libérés [66]. Comment concilier cette information avec celles qui parlent de la persistance du renfermement des lépreux au cours des années suivantes, cela n'est pas clair. Elle indique, cependant, que les accusations formulées au début de l'été n'étaient plus prises au sérieux. La seconde vague de la persécution qui s'abattit sur les juifs dura, au contraire, nous l'avons vu, plus longtemps : mais, peu à peu, les mentions concernant l'empoisonnement des eaux insérées dans les registres de la Trésorerie furent accompagnées d'une formule de prudence : « d'après ce qu'on dit [67] » *(ut dicitur)*. Les autorités, évidemment, n'étaient désormais, elles non plus, disposées à souscrire sans réserve à la version officielle du complot.

Il est improbable que les accusations contre les juifs aient été formellement retirées ; en tout cas, cela n'empêcha pas leur expulsion de France. Dans le cas des lépreux, les choses se déroulèrent de manière différente. Nous ne savons pas si, en 1325, lorsque la visionnaire béguine Prous Boneta, traduite en justice à Carcassonne comme hérétique, compara les béguins et les lépreux envoyés au bûcher par le pape Jean XXII aux enfants que Hérode avait fait massacrer [68], l'innocence des lépreux avait déjà été officiellement reconnue. Mais ce fut le cas, à un certain moment, comme il ressort d'une bulle envoyée le 31 octobre 1338 par le pape Benoît XII à l'archevêque de Toulouse. Les lépreux du diocèse s'étaient adressés au pape afin que celui-ci soutînt leur tentative de récupérer leurs biens temporels (cens, maisons, champs, vignes et objets sacrés) qui avaient été confisqués par le pouvoir séculier. Le pape appuyait leur demande et invitait l'archevêque à en faire autant, en rappelant que par jugement les lépreux avaient été également reconnus « innocents et non coupables » des crimes dont ils avaient été accusés, au point d'obtenir la restitution formelle (qui, par la suite, n'avait évidemment pas été faite) des biens confisqués [69]. Le pape qui écrivait ces mots était le même Jacques Fournier qui, moins de vingt ans auparavant, avait assisté, en qualité d'évêque et d'inquisiteur du diocèse de Pamiers, à l'interrogatoire durant lequel Agassa avait docilement décrit le complot ourdi contre la chrétienté par les lépreux réunis.

Une parenthèse se fermait : les lépreux, morts et vivants, recevaient une absolution rétrospective de leurs persécuteurs. Pour les juifs, au contraire, tout allait recommencer.

II

Juifs, hérétiques et sorcières

1. En 1347, à la fin du mois de septembre, douze galères génoises en provenance de Constantinople débarquèrent à Messine. Parmi les marchandises amoncelées dans leurs cales, il y avait des rats porteurs du bacille de la peste. À près de six siècles de distance, le fléau revenait en Occident. À partir de la Sicile, l'épidémie se répandit rapidement jusqu'à investir presque tout le continent [1]. Peu d'événements ont bouleversé aussi profondément les sociétés européennes.

Il est bien connu que l'on a cherché, à ce moment-là et en plusieurs lieux, à attribuer aux juifs la responsabilité de l'épidémie. L'analogie entre ces accusations et celles qui avaient été lancées contre les lépreux et les juifs moins de trente ans auparavant est tout aussi connue [2]. Mais, dans ce cas aussi, seule une reconstruction analytique de la géographie et de la chronologie de la persécution fait apparaître l'enchevêtrement entre poussées venant d'en bas et interventions venant d'en haut qui conduisit à considérer les juifs coupables de la pestilence.

2. La première explosion d'hostilité contre les juifs eut lieu, comme à l'accoutumée, au début de la Semaine sainte : dans la nuit du 13 au 14 avril 1348, le dimanche des Rameaux, le ghetto de Toulon fut envahi, les maisons saccagées, et quarante personnes environ, hommes, femmes et enfants, furent massacrées pendant leur sommeil. À cette date, la peste sévissait déjà dans la ville. Trois ans plus tard, les responsables de la tuerie furent amnistiés : dans la situation de dépeuplement qui suivit l'épidémie, la préoccupation essentielle des autorités était de retenir la main-d'œuvre en annulant les éventuelles affaires judiciaires en cours [3].

Les faits de Toulon ne restèrent pas isolés. Dans la ville toute proche de Hyères, puis dans différentes localités de la Provence — Riez, Digne, Manosque et Forcalquier —, une série de saccages et d'agressions plus ou moins sanglantes eurent lieu entre avril et mai contre les communautés juives. La vague atteignit son paroxysme le 16 mai à La Baume, où tous les juifs furent exterminés, à l'exception d'un seul — Dayas Quinoni, qui se trouvait par hasard à Avignon [4]. À la même date (17 mai), à Barcelone, un incident banal transforma l'enterrement d'un pestiféré en massacre de juifs. Des épisodes analogues se produisirent les mois suivants dans d'autres centres de la Catalogne [5].

En deçà et au-delà des Pyrénées, nous trouvons des phénomènes similaires : explosions soudaines de fureur populaire suivies de la condamnation par les autorités. Les souverains (la reine Jeanne de Provence, Pierre III de Catalogne) et leurs représentants locaux sont d'accord pour condamner la violence [6]. La peste sert évidemment de toile de fond à cette vague de persécutions antijuives : mais dans les localités que nous avons énumérées, la diffusion de l'épidémie n'est pas attribuée aux juifs.

3. Ailleurs, cependant, la peur du complot s'était déjà manifestée, avec ses conséquences prévisibles. Dès mars, probablement, alors que la peste avait déjà pénétré en Provence, mais n'avait pas encore touché la Catalogne [7], les autorités de Gérone avaient écrit à leurs collègues de Narbonne en leur demandant des renseignements : la maladie se propageait-elle parce qu'il y avait des gens qui répandaient des poudres et des potions, ou bien était-ce pour d'autres raisons ? La lettre qui contenait ces questions est perdue : mais nous avons la réponse envoyée le 17 avril, par André Benezeit, vicaire du vicomte Aymeric, seigneur de Narbonne. Dès le carême, la peste avait sévi à Narbonne, à Carcassonne, à Grasse et dans leurs environs, en tuant environ un quart des habitants. À Narbonne et ailleurs, on avait capturé des pauvres et des mendiants de différentes provenances : ceux-ci étaient pourvus de poudres qu'ils jetaient dans l'eau, les aliments, les maisons et les églises pour répandre la mort. Certains avaient spontanément avoué, d'autres sous la torture. Ils avaient déclaré avoir reçu les poudres en même temps que des sommes d'argent d'individus dont ils ignoraient le nom : ce qui avait fait naître le soupçon que les instigateurs étaient des ennemis du royaume de France. À Narbonne, quatre hommes qui avaient avoué leur culpabilité avaient été tenaillés avec des fers rouges, écartelés,

mutilés et enfin brûlés. À Carcassonne, on en avait exécuté cinq et à Grasse deux ; beaucoup d'autres avaient été emprisonnés. Certains savants soutiennent (poursuivait la lettre) que la peste est provoquée par des causes naturelles, c'est-à-dire par la conjonction en cours des deux planètes dominantes [8] : mais nous pensons que les planètes et les poudres concourent à provoquer la pestilence. Sachez (concluait-elle) que la maladie est contagieuse : les serviteurs, les familiers et les parents des victimes meurent à leur tour, habituellement en trois ou quatre jours [9].

Cette conclusion peut paraître aujourd'hui paradoxale : nous nous attendrions à ce que la reconnaissance du caractère contagieux de la pestilence conduise à exclure l'intervention des astres et des agents humains. En réalité, comme il ressort également d'autres témoignages de médecins ou de chroniqueurs contemporains, les trois interprétations étaient, en principe, parfaitement conciliables, en distinguant au besoin entre la cause de la maladie et sa propagation. La première était attribuée aux astres, à la corruption de l'air et de l'eau, ou des deux ; la seconde, au contact physique [10]. Mais reconnaître que les eaux empoisonnées avaient contribué aux débuts de la pestilence signifiait, inévitablement, rappeler les bruits qui avaient couru en 1321. La thèse du complot était avancée à nouveau précisément à Carcassonne et dans les villes environnantes d'où étaient parties, trente ans auparavant, les premières accusations nébuleuses contre les lépreux et les juifs. Le schéma était celui que nous connaissons : des personnages appartenant à des groupes socialement suspects avouent avoir été soudoyés par des ennemis de l'extérieur afin de répandre des poudres empoisonnées susceptibles de propager la contagion. Mais l'identité des personnages avait changé. Les lépreux avaient disparu de la scène (du reste la lèpre était sur le point de disparaître et pas seulement de France [11]) ; les rois musulmans avaient été remplacés par des ennemis qui n'étaient pas nommés, mais vraisemblablement anglais, compte tenu de la guerre alors en cours (qu'on appela plus tard guerre de Cent Ans) : les juifs étaient remplacés par d'autres groupes marginaux — les pauvres et les mendiants.

Cette version du complot se propagea immédiatement vers l'est. Le 27 avril, c'est-à-dire dix jours après le message d'André Benezeit de Narbonne, un personnage anonyme écrivait d'Avignon, où la peste s'était manifestée dès janvier, que l'on avait trouvé des poudres sur certains miséreux *(homines* [...] *miseri)*. Ceux-ci avaient été accusés de les avoir jetées dans l'eau, et avaient été condamnés

à mort. D'autres bûchers se dressaient. Dieu seul sait, commentait le personnage anonyme, si les accusations sont justes ou injustes [12]. Le doute est significatif. En 1321, il n'y avait pas eu d'épidémie (les seuls témoignages en ce sens sont trop tardifs pour être pris en considération [13]) : la peur d'être contaminé par la lèpre avait suffi à déclencher la persécution, dûment dirigée par les autorités. En 1348, la peste se propageait, les gens mouraient comme des mouches. Identifier des responsables humains donnait l'illusion de pouvoir faire quelque chose pour arrêter l'épidémie. Mais la réalité de la maladie ne se prêtait pas à être docilement modelée sur la base des schémas préexistants. Les théories du complot prospéraient mieux sur le terrain de l'imagination.

4. Comme dans une réaction chimique, les éléments séparés qui s'étaient manifestés dans cette première phase — les massacres des communautés juives provençales perpétrés par des foules en furie, la thèse du complot des mendiants lancée par les autorités de Narbonne et de Carcassonne et reprise à Avignon — se rencontrèrent et explosèrent. C'est ce qui se produisit encore plus à l'est, dans le Dauphiné, probablement dans la seconde moitié de juin. Nous savons qu'au début de juillet deux juges et un notaire, pourvus de lettres spéciales du Dauphin, menèrent une enquête à Vizille, non loin de Grenoble, sur un groupe de juifs — sept hommes et une femme — accusés publiquement *(publice diffamati)* d'avoir jeté des poudres empoisonnées dans les fontaines, dans les puits et dans les aliments [14]. Nous ne savons pas comment l'enquête s'est terminée, mais nous pouvons facilement l'imaginer. D'autres juifs, dans différentes localités du Dauphiné, furent envoyés au bûcher à la suite des accusations habituelles, auxquelles il faut ajouter, au moins dans un cas, l'autre accusation (qui revient elle aussi) d'homicide rituel [15].

La rencontre entre des tensions provenant d'en bas et l'intervention des autorités politiques fut, comme en 1321, décisive. Il est possible de suivre à partir de ce moment-là la diffusion très rapide, presque par contagion, de la persécution contre les juifs présumés empoisonneurs, qui tantôt suit et tantôt précède, vraisemblablement dans l'intention de la prévenir ou de l'arrêter, la propagation de la peste [16]. Les aveux, certainement obtenus par la torture, en Dauphiné, servirent de modèle : une copie des dossiers des procès fut achetée par un notaire pour un florin d'or, sur l'ordre d'Amédée VI de Savoie, après qu'à Chambéry la foule eut assailli les juifs

pour les massacrer [17]. Le 10 août, Amédée et Louis, seigneur du pays de Vaud, ordonnèrent, dans leurs domaines respectifs, une enquête sur les juifs, que la rumeur publique déclarait empoisonneurs [18].

Mais, dès le 6 juillet, depuis Avignon, le pape Clément VI avait émis une bulle qui condamnait à propos, avec une grande clarté, la thèse du complot. Trop de juifs et de chrétiens avaient été mis à mort sans qu'ils aient commis la moindre faute : la peste, déclarait le pape, n'est pas le fruit d'actions humaines, mais de conjonctions astrales ou de la vengeance divine. La bulle n'eut aucun effet, tant il est vrai que quelques mois plus tard, le 16 octobre, Clément VI en publia une autre, encore plus sévère, destinée uniquement à proclamer l'innocence des juifs injustement mis à mort par des chrétiens impies et téméraires. Devant la concentration sur les juifs de l'accusation d'avoir propagé la peste en jetant des poisons, Clément VI rappelait, d'un côté, que les juifs tout comme les chrétiens mouraient de la peste, et, de l'autre, que l'épidémie s'était également propagée dans des régions où il n'y avait pas trace de juifs [19].

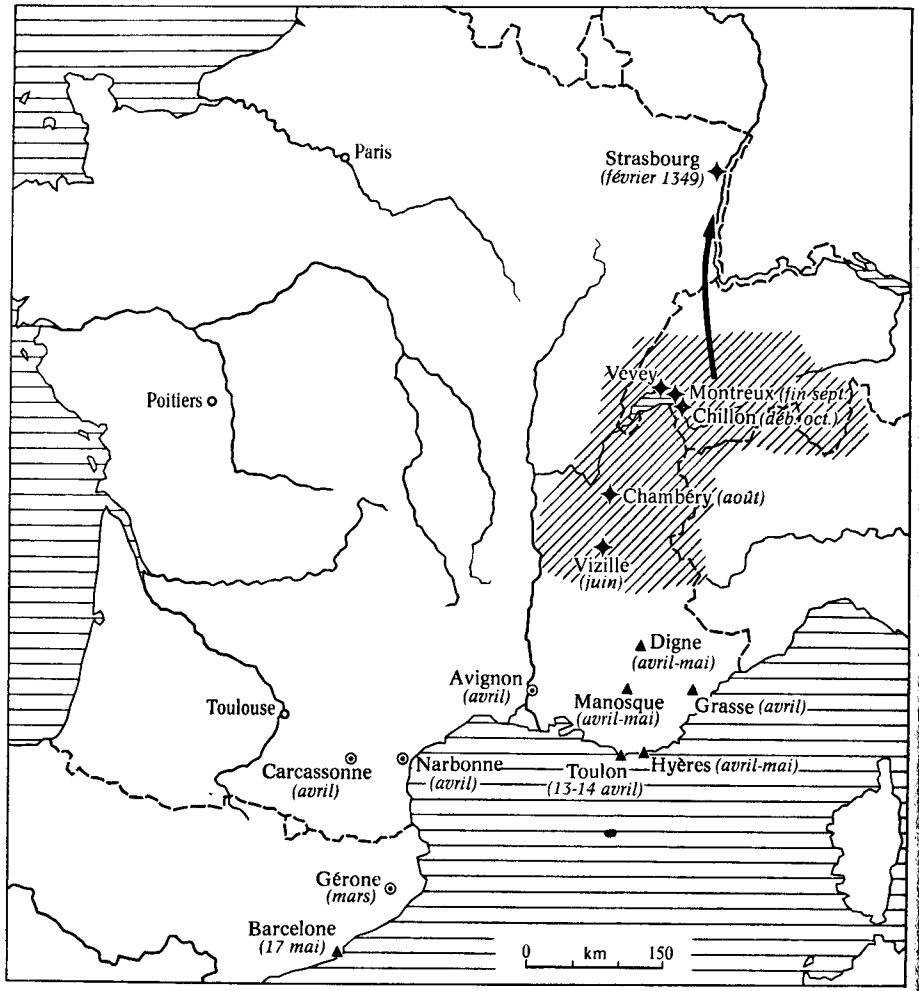
5. Dans le Dauphiné et dans la Savoie, en revanche, d'où était partie la vague des persécutions, s'était concentré un grand nombre de juifs expulsés de France en 1322-1323 [20]. Il est vraisemblable que, lors des violences populaires [21], l'hostilité contre une immigration relativement récente aiguisa la haine traditionnelle contre les juifs. Les autorités, nous l'avons vu, avaient avalisé ces violences en leur offrant une justification légale et une preuve : les aveux des coupables.

Dans un cas au moins, ceux-ci nous sont parvenus. Il ne s'agit pas des actes complets d'un procès, comme celui qui eut lieu contre Guillaume Agassa analysé plus haut, mais du résumé, préparé sur l'ordre du châtelain de Chillon, des aveux obtenus, entre la mi-septembre et le début d'octobre 1348, d'un groupe de juifs : onze hommes et une femme. Tous les accusés habitaient Villeneuve ou d'autres centres situés sur les rives ou dans les environs du lac Léman ; tous avaient été soumis à la torture ; tous, après une résistance plus ou moins longue, avaient fini par admettre leur culpabilité, en décrivant, avec une grande abondance de détails, la conspiration à laquelle ils avaient pris part. Encore une fois, l'inspiration du complot venait de loin : le chirurgien Balavigny, qui habitait Thonon, avait reçu le poison d'un juif de Tolède, en même

temps qu'une lettre d'instructions émanant des maîtres de la loi juive. Des lettres analogues avaient été transmises à d'autres juifs d'Évian, de Montreux, de Vevey et de Saint-Moritz. Le marchand de soie Agimet avait été chargé de répandre le poison à Venise, où il s'était rendu pour affaires, en Calabre et dans les Pouilles. Les accusés décrivirent les poisons (poudres noires ou rouges) les objets qui les contenaient (sacs de cuir ou de toile, cornets de papier), la quantité employée (un œuf, une noix), les endroits où ils avaient été répandus. Mamson de Villeneuve déclara que tous les juifs, à partir de l'âge de sept ans, avaient participé à cette entreprise criminelle. Mais dans la lettre qui accompagnait leurs aveux, envoyés aux autorités de Strasbourg, le châtelain de Chillon déclarait que certains chrétiens avaient été également découverts et punis pour les mêmes raisons [22].

Dès lors, la diffusion des accusations contre les juifs et des aveux qui les accompagnaient coïncide avec l'histoire de la diffusion de la peste (cf. carte 2). Une dizaine de villes situées le long du Rhin (de Bâle à Strasbourg et à Mayence) ou dans l'Allemagne centrale et orientale (de Francfort à Erfurt et à Breslau) furent le lieu de bûchers et de massacres de juifs [23]. À Strasbourg, l'opposition d'une partie des autorités à la persécution suscita de très violents conflits. Le bourgmestre Conrad von Winterthur écrivit inutilement aux magistrats strasbourgeois, les exhortant à se comporter avec « raison et discrétion », sans prêter foi aux rumeurs populaires. Deux mille juifs furent tués [24].

6. Tant en 1321 qu'en 1348, les rumeurs du complot avaient pris naissance à Carcassonne et dans les villes avoisinantes. Dans les deux cas, la cible finale de la persécution — les juifs — était apparue dans un second temps, en se substituant à la cible initiale (les lépreux en 1321, les pauvres et les mendiants en 1348). Le changement de cible avait coïncidé avec un éclatement géographique de la persécution, vers le nord et vers l'est en 1321 ; vers l'est en 1348. Les analogies entre les deux vagues de violence sont évidentes, mais on voit apparaître des différences non négligeables. En 1321, les autorités politiques et religieuses, même si elles étaient partiellement en conflit entre elles, avaient orienté vers des catégories de personnes précises — les lépreux d'abord, les juifs ensuite — les hostilités latentes des populations. En 1348-1349, les détenteurs du pouvoir avaient adopté, face au complot présumé, des attitudes très différentes : certains s'y étaient opposés, d'autres avaient cédé aux



- Localités où les individus non juifs sont accusés de propager la peste
- Localités où ont lieu des troubles contre les juifs
- Localités où les juifs sont accusés de propager la peste
- Zone où ont lieu les premiers procès axés sur le sabbat (seconde moitié du XIV[e] s.)
- Tentatives pour orienter la persécution des propagateurs présumés de la peste

Carte 2 - 1348 : IDENTIFICATION DES RESPONSABLES PRÉSUMÉS DE LA PESTE NOIRE.

pressions de la foule, d'autres enfin les avaient peut-être précédées. Mais, cette fois, les poussées venant d'en bas avaient eu une force beaucoup plus importante. On a l'impression qu'en l'espace de trente ans, à une génération de distance, l'obsession du complot s'était sédimentée dans la mentalité populaire. La propagation ou, le plus souvent, la simple proximité de la pestilence l'avait fait renaître [25].

C'est précisément dans les Alpes occidentales, où pour la première fois l'accusation d'avoir propagé la peste s'était organisée autour des juifs, que partit, un demi-siècle plus tard environ, une nouvelle vague de persécutions. Mais, cette fois, le rôle de la victime, après avoir rapidement effleuré les juifs, échut à d'autres.

7. En juin 1409, au moment culminant du schisme qui déchirait l'Église d'Occident, un concile réuni à Pise mit fin au différend qui opposait les deux papes en lice en en élisant un troisième, le franciscain Pietro Filargis, archevêque de Milan, qui prit le nom d'Alexandre V. Le 4 septembre, le nouveau pape envoya depuis Pise une bulle adressée au franciscain Ponce Fougeyron, qui exerçait alors les fonctions d'inquisiteur général dans une zone très étendue, comprenant le diocèse de Genève, Aoste et la Tarentaise, le Dauphiné, le Comtat Venaissin, la ville et le diocèse d'Avignon. La bulle, rédigée évidemment sur la base d'informations reçues par l'inquisiteur, dénonçait le fait que, dans les régions que nous venons de citer, quelques chrétiens avaient, en même temps que les juifs perfides, institué et propagé clandestinement de nouvelles sectes et des rites interdits contraires à la religion chrétienne (« *nonnulli Christiani et perfidi Iudaei, infra eosdem terminos constituti, novas sectas et prohibitos ritus, eidem fidei repugnantes, inveniunt, quos saltem in occulto dogmatizant, docent, praedicant et affirmant* »). De plus, poursuivait la bulle, on trouve dans ces régions de nombreux chrétiens et juifs qui pratiquent la sorcellerie, la divination, l'invocation des démons, les exorcismes magiques, les superstitions, les arts mauvais et interdits, qui leur permettent de pervertir et de corrompre un grand nombre de chrétiens ingénus ; des juifs convertis qui, plus ou moins ouvertement, retournent à leur erreur ancienne, et cherchent en outre à diffuser parmi les chrétiens le *Talmud* et d'autres livres de leur loi ; enfin des chrétiens et des juifs qui soutiennent que le prêt usuraire n'est pas un péché. Vis-à-vis de ces chrétiens et de ces juifs coupables de ces erreurs, concluait le pape, la vigilance est nécessaire. Un mois plus tard, Ponce Fou-

geyron reçut trois cents florins d'or qui devaient lui permettre d'exercer de manière plus adéquate son activité inquisitoriale [26].

Dans cette liste, très diversifiée, figurent des chefs d'accusation connus et moins connus : des croyances et des pratiques de type magique, des tentatives de propagande souterraine en faveur du judaïsme, ainsi que des tentatives pour justifier les prêts à intérêts. On entrevoit un tissu serré d'échanges culturels et sociaux entre des communautés religieuses différentes, dans une région où avait conflué une grande partie des juifs chassés de France et d'Avignon. Le pape essayait de mettre un frein à cette promiscuité excessive qui pourrait conduire à des déviations syncrétistes. Mais le phénomène condamné au début de la bulle (et par conséquent avec un relief particulier) avait évidemment des caractéristiques différentes. Les sectes clandestines — sans autre précision — étaient définies d'un côté comme « neuves », de l'autre comme étrangères à la religion chrétienne. Comment interpréter cette mention équivoque ?

8. Parmi les incunables de la littérature démonologique figure un texte qui a été, jusqu'à présent, plus cité qu'analysé : le *Formicarius* [27]. Le dominicain allemand Johannes Nider l'a écrit entre 1435 et 1437 à Bâle, où il s'était rendu pour le concile ; il semble même qu'il en ait lu des passages aux pères réunis, durant les pauses des travaux [28]. C'est une œuvre en forme de dialogue : aux questions insistantes d'un « paresseux », un théologien répond en traçant un parallèle minutieux, dans la tradition des bestiaires médiévaux, entre les vertus et les vices des hommes et les mœurs des fourmis. Le cinquième livre est entièrement consacré aux superstitions, à la magie et à la sorcellerie. Pour le rédiger, Nider a non seulement utilisé les conseils des théologiens de l'ordre auquel il appartenait, mais également les informations qu'il avait recueillies, au cours de longues et nombreuses conversations, de deux informateurs : le juge Peter von Greyerz, seigneur de Blanckenburg, dans le Simmenthal bernois, et l'inquisiteur dominicain d'Évian, réformateur du couvent de Lyon [29]. Ils avaient, l'un et l'autre, organisé de nombreux procès contre des sorcières et des sorciers, et ils en avaient envoyé un bon nombre au bûcher. Ces sources orales, toujours scrupuleusement indiquées, donnent au tableau tracé par Nider une fraîcheur insolite. À côté des récits de maléfices empruntés à Grégoire le Grand ou à Vincent de Beauvais apparaissent des témoignages précis, que l'on peut circonscrire dans l'espace et dans le temps parce qu'ils proviennent de l'expérience concrète des deux juges.

Comme il fallait s'y attendre, Nider insiste beaucoup sur la diffusion des maléfices pour ainsi dire traditionnels : de ceux qui visent à provoquer la maladie ou la mort à ceux qui sont utilisés pour susciter l'amour. Mais ses pages laissent transparaître également l'image encore inconnue d'une secte de sorcières et de sorciers, bien distincte des figures isolées de jeteurs de sorts ou d'enchanteurs évoqués dans la littérature des pénitentiels ou des homélies médiévales. C'est une image encore en voie d'élaboration : Nider en transcrit les éléments, en partie incertains et contradictoires, en ordre dispersé.

De l'inquisiteur d'Évian et du juge Peter von Greyerz il a appris que dans la région de Berne il existait des « jeteurs de sorts » des deux sexes qui, plus semblables à des loups qu'à des hommes, dévoraient les enfants. Il a appris en particulier de l'inquisiteur que, dans la région de Lausanne, certains de ces sorciers avaient fait cuire et avaient mangé leurs propres enfants ; ils s'étaient en outre réunis et ils avaient invoqué un démon qui était apparu sous la forme d'un homme. Qui voulait devenir son disciple devait jurer de renoncer à la foi chrétienne, de ne plus vénérer l'hostie consacrée et de piétiner la croix en cachette, à chaque occasion possible. Peu de temps auparavant, Peter von Greyerz avait jugé et envoyé au bûcher plusieurs sorciers qui avaient dévoré treize enfants : il avait appris de l'un de ces « parricides » qu'ils avaient pour habitude de s'en prendre aux enfants, à condition qu'ils ne soient pas encore baptisés ou qu'ils n'aient pas été protégés par des prières ou des crucifix, dans leurs berceaux ou dans leurs lits aux côtés de leurs parents. (Les agressions s'exerçaient donc également contre des enfants d'étrangers.) Les cadavres des enfants, tués au cours de cérémonies magiques, étaient retirés des tombes où ils avaient été enterrés : les sorciers les faisaient cuire dans une marmite, jusqu'à ce que la chair se détache des os et forme une bouillie. La partie la plus solide était utilisée comme onguent pour les pratiques magiques et les métamorphoses (« *nostris volontatibus et artibus et transmutationibus* ») ; la partie la plus liquide était versée dans une gourde ou dans une outre et donnée à boire, accompagnée de quelques cérémonies, à qui voulait devenir maître de la secte. Ce dernier détail avait été révélé au juge Peter von Greyerz par un jeune sorcier repenti, peu de temps avant de mourir sur le bûcher. La cérémonie d'admission des nouveaux adeptes avait lieu dans l'église, le dimanche, avant la consécration de l'eau bénite. Devant les maîtres, le futur disciple reniait le Christ et la foi, le baptême et l'Église

catholique ; puis il prêtait hommage au *magisterulo*, c'est-à-dire au petit maître, terme utilisé par les membres de la secte pour désigner le démon ; enfin il buvait le liquide dont nous avons parlé [30].

Certains éléments essentiels de ce qui deviendra le stéréotype du sabbat sont déjà présents : l'hommage au démon, l'abjuration du Christ et de la foi, la profanation de la croix, l'onguent magique et les enfants dévorés. Il y manque, en revanche, d'autres éléments tout aussi importants, ou ils ne sont présents que sous une forme embryonnaire : on ne parle qu'à peine des métamorphoses en animaux ; le vol magique n'est absolument pas mentionné, de même que ne le sont pas les rassemblements nocturnes, avec leur accompagnement de banquets et d'orgies sexuelles. Mais le pas décisif en direction du sabbat était fait, avec l'apparition de la notion d'une secte menaçante de sorciers et de sorcières.

9. Selon le juge Peter von Greyerz (nous informe Nider), ils étaient nombreux à pratiquer ces maléfices, dans la région de Berne et dans les territoires adjacents, depuis soixante ans environ. Celui qui avait commencé était un certain Scavius, qui se vantait, avec ses compagnons, de savoir se changer en rat (voilà une trace plus précise du thème des métamorphoses en animaux [31]). Nider écrivit le *Formicarius* en 1435-1437 : la mention de Peter von Greyerz renvoie donc à une date qui se situe aux environs de 1375. Une référence aussi précise semble s'appuyer, plutôt que sur des traditions orales, sur l'examen d'actes de procès [32]. Au début du XVI^e^ siècle, après avoir consulté les procès alors conservés dans les archives de l'Inquisition de Côme, l'inquisiteur Bernardo Rategno put conclure, dans son *Tractatus de strigibus*, que la secte des sorcières avait commencé à pulluler cent cinquante ans auparavant [33]. La convergence entre les deux chronologies nous induit à conclure que l'image de la nouvelle sorcellerie, pratiquée par des groupes d'hommes et de femmes et non par des individus isolés, est apparue sur les deux versants des Alpes occidentales à peu près à la même période : peu après le milieu du XIV^e^ siècle.

On est fortement tenté de relier un tel phénomène avec les *novas sectas et prohibitos ritus* identifiés dans les Alpes occidentales par l'inquisiteur Ponce Fougeyron au début du XV^e^ siècle [34]. Nous nous trouverions alors devant une série de documents remarquablement compacte du point de vue chronologique, géographique et thématique. Chronologique : accusations contre des lépreux et des sorciers (1321) ; accusations contre des juifs (1348) ; formation

d'une secte de sorcières et de sorciers, autour de 1375 ; accusations contre des juifs et des chrétiens d'avoir donné naissance, nous ne savons pas depuis combien de temps, à « de nouvelles sectes et à des rites interdits » contraires à la foi du Christ (1409) ; témoignages, enregistrés par Nider, sur une secte de sorcières et de sorciers où l'admission est soumise à des cérémonies initiatiques précises (1435-1437). Géographique : la persécution, qui, en 1321, s'était développée contre les lépreux et les juifs, respectivement dans la France du Sud-Ouest et Nord-Ouest, se concentre en 1348 sur les juifs et se déplace en même temps qu'eux vers le Dauphiné, la Savoie, et le lac Léman — précisément là où est dénoncée l'apparition de nouvelles sectes où se mêlent des juifs et des chrétiens et où commence la persécution contre la nouvelle secte des sorcières et des sorciers (cf. carte 2). Thématique : l'élément unificateur de ces vagues de persécutions est, alors que la cible change (lépreux-juifs ; juifs ; juifs-sorcières) l'image obsédante du complot ourdi contre la société.

10. Il s'agit, à l'évidence, d'une reconstruction en partie conjecturale : un des anneaux intermédiaires de la chaîne, celui qui est constitué par la fusion entre juifs et sorcières dans les Alpes occidentales (Dauphiné, Savoie et Valais), n'est pas directement attesté, en raison de la disparition des premiers procès contre la secte des sorciers. Nous ne pouvons que l'imaginer, en nous appuyant sur la mention contenue dans la bulle d'Alexandre V ou de documents encore plus tardifs. Au cours d'une enquête menée en 1466 contre un groupe de juifs de Chambéry, l'accusation traditionnelle de tuer des chrétiens (des adultes et surtout des enfants) à des fins rituelles s'accompagne de celle de pratiquer magie et sortilèges. Dans ces documents, il n'est pas question de sabbat, même si l'on y trouve une allusion obscure à un rite mystérieux entrevu par un témoin : dans une salle fermée, un juif et deux juives avaient placé une jeune fille sur un tas de paille en flammes, en présence d'un « monstre » non précisé et de deux crapauds [35]. Des indices très vagues, comme l'on voit, et destinés à rester tels en l'absence de témoignages plus précis. Peut-être ne saurons-nous jamais de quelle manière on est passé des confessions arrachées aux juifs par la torture en 1348 à celles qui furent arrachées, vraisemblablement par des moyens analogues, à des sorciers et à des sorcières quelques années plus tard, selon la chronologie avancée par Nider dans le *Formicarius*. Mais, même si les détails de cette phase nous échappent, la signification

générale de la série documentaire semble claire. D'un groupe social relativement circonscrit (les lépreux), on passe à un groupe plus large, même s'il est délimité sur le plan ethnique et religieux (les juifs), jusqu'à aboutir à une secte potentiellement sans limites (les sorciers et les sorcières). De même que les lépreux et les juifs, les sorciers et les sorcières se situent aux marges de la communauté ; leur conspiration est encore une fois inspirée par un ennemi extérieur — l'ennemi par excellence, le diable. Et les inquisiteurs et les juges laïques chercheront sur le corps des sorciers et des sorcières la preuve physique du pacte passé avec le diable : le stigmate que les lépreux et les juifs portaient en revanche cousu sur leurs vêtements.

Vue *a posteriori*, cette succession d'événements semble dictée par une cohérence implacable. Mais des développements potentiellement tout aussi cohérents ne se produisirent pas, ou avortèrent dès leurs débuts. À Strasbourg, en 1348, parmi les chrétiens qui, en même temps que les juifs, furent impliqués dans l'accusation d'avoir répandu les poisons qui propageaient la peste, figurait également une béguine [36]. Or, les béguines — des femmes qui vivaient en communauté, dans une condition ambiguë entre laïcat et sacerdoce, entre artisanat et mendicité, et qui étaient suspectées d'hérésie — répondaient à toutes les conditions pour être impliquées dans le processus qui, en moins d'un siècle, fit glisser la persécution des lépreux vers celle des sorcières. Mais le cas de Strasbourg resta sans suite. Et lorsque les procès centrés sur le stéréotype du sabbat commencèrent, le béguinage allait alors vers son déclin. Sorcières et béguines restèrent des réalités sociales distinctes [37].

11. Nous avons vu que, dans les descriptions rassemblées par Nider en 1435-1437, les transformations en animaux étaient à peine mentionnées, et que n'apparaissaient en rien le vol des sorcières et les rassemblements nocturnes. Mais, durant ces mêmes années, dans le Dauphiné et dans le Valais, les mêmes ingrédients s'étaient déjà fondus dans l'image de la secte des sorciers. C'est ce qui ressort du rapport rédigé en 1438 par un chroniqueur de Lucerne, Jüstinger von Königshofen, qui reprenait presque littéralement la chronique écrite dix ans auparavant par Johann Fründ [38]. Les procès, commencés dans les vallées de Henniviers et de Hérens, s'étaient poursuivis à Sion et s'étaient terminés par la mort sur le bûcher de plus de cent personnes, hommes et femmes. Soumis à la torture, les accusés avaient fini par avouer qu'ils avaient fait partie

d'une secte ou société *(Gesellschaft)* diabolique. Le diable leur apparaissait sous la forme d'un animal noir — parfois un ours, parfois un bélier [39]. Après avoir renoncé à Dieu, à la foi, au baptême et à l'Église, les membres de la secte apprenaient à provoquer, par des moyens magiques, la mort et les maladies des adultes et des enfants. Certains dirent savoir se transformer momentanément en loups pour dévorer le bétail ; d'autres, devenir invisibles en mangeant des herbes spéciales indiquées par le diable. Ils allaient à leurs rassemblements en volant sur des bâtons et sur des balais ; puis ils s'arrêtaient dans les caves où ils buvaient le meilleur vin et défequaient dans les tonneaux. La secte, apparue cinquante ans plus tôt (une indication qui nous reporte encore une fois autour de 1375), comptait désormais, selon les accusés, sept cents adeptes. Un an encore, disaient-ils, et ils seraient devenus seigneurs et maîtres du pays, avec un roi à eux.

À ce point, le stéréotype est désormais complet ; pendant deux cent cinquante ans environ, il ne devait plus changer. Les mêmes éléments réapparaissent dans deux courts traités rédigés en Savoie autour de 1435 : celui du juriste Claude Tholosan, fondé sur plus de cent procès de sorcellerie tenus dans les vallées situées autour de Briançon, et, anonyme, les *Errores Gazariorum* [40]. Les mêmes éléments — mais non le dernier : de l'extraordinaire projet de conspiration politique avouée par les membres de la secte sorcière du Valais, on ne trouve pas trace dans le Dauphiné, ni dans les innombrables procès de sorcellerie qui eurent lieu dans une grande partie de l'Europe au cours des siècles suivants. Le fait est exceptionnel, mais non incompréhensible, à la lumière de la série documentaire que nous avons reconstruite. On se souviendra qu'en 1321 les lépreux avaient avoué s'être déjà répartis les charges de comte et de baron, à la veille de la conspiration ourdie contre la société des hommes en bonne santé [41].

12. Ainsi, à travers des réincarnations successives, dans l'espace d'un peu plus d'un demi-siècle, l'image du complot s'était établie dans les Alpes occidentales. Chemin faisant, nous l'avons vu, le groupe agresseur était devenu plus nombreux, au moins en puissance. Parallèlement, l'éventail de ses agressions à l'encontre de la communauté s'était élargi : les accusés du Valais avaient avoué provoquer la cécité, la folie, des avortements et l'impuissance sexuelle ; dévorer des enfants ; faire passer le lait des vaches, et détruire les récoltes. L'image de la secte s'était peu à peu précisée ;

l'apostasie de la foi, déjà imposée aux lépreux d'après le récit d'Agassa, s'était enrichie de nouveaux et macabres détails ; le diable, inspirateur occulte des complots des lépreux et des juifs, était passé au premier plan, sous des formes animales effrayantes. L'ubiquité sinistre du complot, d'abord exprimée par le flux des eaux empoisonnées, avait finalement trouvé sa traduction symbolique dans le voyage aérien des sorcières et des sorciers vers le sabbat.

Entre-temps, pourtant, quelque chose avait changé. En 1321 et en 1348 les accusés, dûment sollicités par la torture, avaient dit très exactement ce que les juges attendaient d'eux. Les aveux du lépreux Agassa ou ceux, postérieurs d'une trentaine d'années environ, du médecin juif Balavigny, étaient la projection, sans contamination, ou presque, par des éléments étrangers, d'une image proposée par les représentants de l'autorité laïque et ecclésiastique. Dans les procès contre les adeptes de la secte des sorciers, le rapport entre juges et accusés est beaucoup plus complexe.

13. Avant de l'analyser, il est nécessaire d'ouvrir une parenthèse. On a soutenu que le sabbat serait le point d'arrivée d'un stéréotype hostile projeté successivement, au cours d'un millénaire et demi, sur les juifs, les chrétiens, les hérétiques du Moyen Âge et les sorcières [42]. Il s'agit d'une interprétation pour partie complémentaire de celle que nous avons avancée jusqu'ici : mais pour partie, en revanche, nettement divergente.

On sait que très tôt, puis avec une plus grande intensité au cours du deuxième siècle de notre ère, les chrétiens furent accusés de crimes horribles : cultes bestiaux, anthropophagie, incestes [43]. Celui qui entrait dans leur secte (tel était le bruit qui courait) se voyait imposer par eux d'égorger un enfant ; après en avoir dévoré les chairs et bu le sang, ils éteignaient les lampes à huile et faisaient une orgie incestueuse. Dans sa seconde *Apologie* écrite peu après 150, le Grec converti Justin rejeta ces bruits infamants, en les attribuant à l'hostilité des juifs envers la nouvelle religion. Des insinuations analogues avaient du reste été formulées contre les juifs eux-mêmes : à Alexandrie, au I^er^ siècle avant Jésus-Christ, on disait qu'ils adoraient une tête d'âne et qu'ils pratiquaient des homicides rituels suivis d'actes de cannibalisme [44]. Cette dernière accusation était récurrente : nous la trouvons lancée, entre autres, contre Catilina et ceux qui le suivaient. À venir la renforcer, dans le cas des chrétiens, durent s'y ajouter d'autres éléments, parmi lesquels, en premier lieu, un malentendu plus ou moins délibéré sur

l'eucharistie : l'accusation même d'anthropophagie rituelle d'enfants ou de bébés était peut-être une déformation du passage de saint Jean VI, 54 [45] (« Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous »). On a supposé que l'élaboration de ce stéréotype agressif a vu confluer également les échos de rituels effectivement pratiqués à ce moment-là dans certaines sectes. Une impressionnante description d'anthropophagie initiatique, suivie d'une orgie sexuelle, se trouve dans le fragment d'un roman grec *(Phoinikika)* qui se passe en Égypte : mais il n'est pas dit que le texte, écrit probablement au cours du deuxième siècle après Jésus-Christ, par un certain Lollianos, se réfère à une scène vécue [46]. En tout cas, pendant cinquante ans, de Minucius Felix à Tertullien, les écrivains chrétiens s'employèrent à réfuter les racontars criminels diffusés par les païens. Les martyrs, de Lyon à Carthage, réagirent avec dédain aux bourreaux qui les leur adressaient. Au milieu du V^e^ siècle, Salvien, dans son *De gubernatione Dei*, rappelait tout cela comme une ignominie liée à un passé depuis longtemps révolu [47].

En ce qui concernait les chrétiens, Salvien avait indubitablement raison. Mais, désormais, les chrétiens eux-mêmes, à commencer par saint Augustin, relancèrent les vieilles accusations d'anthropophagie rituelle contre les Cathafriges, les Marcionites, les Carpocratiens, les Borborianes et d'autres sectes hérétiques diffuses en Afrique et en Asie Mineure [48]. Les cibles changeaient, mais pas le contenu. Dans un sermon prononcé vers 720, Jean IV d'Ojun, chef de l'Église arménienne, écrivait que les Pauliciens, disciples de Paul de Samosate, se réunissaient dans les ténèbres pour commettre l'inceste avec leur propre mère ; ils pratiquaient l'idolâtrie, et, la bouche écumante, ils s'agenouillaient en adorant le démon ; ils pétrissaient une hostie avec le sang d'un enfant et la mangeaient, dépassant ainsi en avidité les porcs qui dévorent leurs propres petits ; ils mettaient les corps des morts sur les toits et invoquaient le soleil et les démons de l'air ; ils avaient l'habitude de se passer de main en main un nouveau-né en attribuant la dignité suprême de la secte à celui entre les mains duquel la victime exhalait son dernier soupir. Des éléments stéréotypés comme l'idolâtrie, l'inceste et l'anthropophagie se mêlaient à des échos déformés de rites peut-être réellement pratiqués [49].

Après l'an mil, le stéréotype hostile réapparut en Occident. Il fut d'abord attribué (selon l'interprétation discutée ici) aux hérétiques brûlés à Orléans en 1022 ; puis peu à peu aux cathares, aux

vaudois et aux fraticelles. Des rites semblables furent attribués également aux bogomiles de Thrace, dans un traité intitulé *Des opérations des démons* considéré comme l'œuvre de l'écrivain byzantin Michel Psellos (et rédigé en réalité par un auteur qui aurait vécu deux siècles après lui, vers 1250, sinon plus tard encore [50]). Mais ce n'est qu'en Occident que le stéréotype trouva une nouvelle formulation : l'image de la cérémonie nocturne, au cours de laquelle sorcières et sorciers anthropophages se livraient à des orgies sexuelles effrénées, dévoraient des enfants et prêtaient hommage au démon qui prenait la forme d'un animal [51].

14. Cette reconstruction devient d'autant moins sûre que l'on se rapproche du phénomène qu'elle tente d'expliquer : le sabbat. La continuité entre stéréotypes antihérétiques et stéréotypes antisorciers n'est qu'un élément secondaire d'un phénomène beaucoup plus complexe. C'est ce que montre également l'écho beaucoup plus fort qu'ont eu les accusations de promiscuité sexuelle par rapport à celles qui sont centrées sur l'homicide rituel et l'anthropophagie. Alors que les premières furent régulièrement imputées à des hérétiques de tout genre, les secondes furent d'abord modifiées et puis, pendant plusieurs siècles, tout à fait oubliées.

Selon Adémar de Chabannes, les chanoines brûlés à Orléans en 1022 comme « manichéens » avaient été trompés par un paysan qui affirmait posséder des pouvoirs extraordinaires, vraisemblablement de caractère magique. Celui-ci portait sur lui les cendres d'un enfant mort : qui en mangeait un peu était immédiatement admis à faire partie de la secte [52]. Ce récit, évidemment fondé sur des rumeurs indirectes, ne mentionnait ni orgies ni homicides rituels, même si Adémar faisait obscurément allusion à des abominations qu'il était préférable de ne pas nommer. La comparaison entre les rites anthropophagiques de la secte et l'eucharistie, implicite dans le verbe utilisé par Adémar pour désigner l'ingestion de la poudre macabre *(communicare)*, calquait des accusations analogues formulées de nombreux siècles auparavant dans la littérature antihérétique [53]. Vers 1090, le moine bénédictin Paul de Saint-Père de Chartres revint sur les mêmes thèmes. Commentant le récit d'un témoin oculaire, il affirma que les hérétiques d'Orléans après avoir fait brûler, comme le faisaient les païens des temps anciens, les enfants nés de leurs orgies incestueuses, en recueillaient ensuite les cendres et les gardaient religieusement, comme le font les chrétiens avec les espèces eucharistiques. Le pouvoir de ces cendres était si grand que celui

qui en goûtait une petite quantité n'était plus en mesure d'abandonner la secte [54]. L'ancien stéréotype réapparaissait, mais avec une variante importante : l'homicide rituel, au lieu de précéder l'orgie, la suivait, et en éliminait les fruits coupables [55]. Puisque les rites cannibalesques étaient pratiqués exclusivement à l'intérieur de la secte, les hérétiques se définissaient avant tout comme un groupe distinct, qui agressait la société de manière symbolique et indirecte — en niant les lois mêmes de la nature. Quelques années plus tard, Guibert de Nogent formula des accusations analogues contre les hérétiques dualistes jugés à Soissons en 1114, et y ajouta un autre détail qui provenait, à travers Dieu sait quels cheminements, du sermon de Jean d'Ojun : les membres de la secte s'asseyaient autour d'un feu et ils se lançaient l'un à l'autre, au travers des flammes, un des enfants nés de l'orgie, jusqu'à le faire mourir [56]. Mais après cette date, et pendant des siècles, l'accusation d'homicide rituel fut exclusivement imputée aux juifs. Dans la polémique acharnée contre les groupes hérétiques, elle n'apparaît presque jamais [57]. Il faut attendre trois cent cinquante ans pour retrouver, parmi les aveux arrachés aux fraticelles des Marches jugés à Rome en 1466, une description de l'infanticide qui suivait, neuf mois après, l'orgie incestueuse. Dans les versions, peut-être réélaborées par la suite, qui circulèrent aussitôt après, réapparut une fois encore un élément mentionné dans le sermon de Jean d'Ojun contre les pauliciens : devenait chef de la secte celui dans les mains duquel l'enfant, jeté à travers les flammes, cessait de vivre [58]. Mais cette réapparition est postérieure à la constitution du sabbat et elle ne permet donc pas de l'expliquer. Depuis désormais près d'un siècle, des procès se tenaient contre la secte des sorcières et des sorciers anthropophages : une anthropophagie tournée avant tout vers l'extérieur, et pas seulement contre les enfants des membres de la secte.

Voir dans cette persécution le dernier anneau d'une chaîne d'accusations qui s'étendrait sur un millénaire et demi revient à nier la discontinuité évidente introduite par l'image de la secte des sorciers. Les caractéristiques décidément agressives que lui attribuaient inquisiteurs et juges laïques mélangeaient des traits anciens avec des éléments nouveaux, liés à un contexte — chronologique, géographique et culturel — absolument spécifique. Tout cela implique un phénomène complexe d'interaction, impossible à réduire à la pure et simple projection sur les accusés d'obsessions très anciennes et récurrentes.

15. Nous nous sommes arrêtés jusqu'ici sur un seul de ces éléments : l'image du complot. Nous en avons suivi la trajectoire de la France aux Alpes occidentales. C'est là, précisément, durant la seconde moitié du XIVe siècle, que les inquisiteurs conduisaient une offensive en règle contre d'importants groupes d'hérétiques. Le nom qui servait à les désigner — « vaudois » — les identifiait comme des disciples tardifs de la prédication religieuse conduite par Pierre Valdo (ou Valdés) deux siècles auparavant. Mais la documentation fragmentaire qui nous est restée en dessine une physionomie différente, plus diversifiée et plus contradictoire.

Il s'agit de procès organisés par l'Inquisition vers 1380 contre des artisans et de petits commerçants (tailleurs, cordonniers, aubergistes), quelques paysans et plusieurs femmes, habitant les vallées situées sur le versant italien des Alpes occidentales, ou au pied des montagnes [59]. Les aveux de ces individus témoignent avant tout de croyances et d'attitudes courantes depuis longtemps parmi les groupes hétérodoxes, et que le schisme qui divisait l'Église en deux venait renforcer à cette date : la polémique contre la hiérarchie ecclésiastique corrompue, le refus des sacrements et du culte des saints, la négation du purgatoire. En second lieu, des positions plus proprement cathares, fréquentes surtout dans la région de Chieri, où l'un des chefs de la communauté était originaire « de Sclavonie » ; certains membres de la secte s'étaient même rendus en Bosnie pour prendre contact avec les bogomiles [60].

Plus que jamais, au cours de cette période, les Alpes rassemblaient au lieu de diviser. Hommes et idées circulaient en suivant les routes qui traversaient le Grand et le Petit Saint-Bernard, le Montgenèvre et le mont Cenis, et qui reliaient le Piémont et la Lombardie au Valais, à la Savoie, au Dauphiné et à la Provence [61]. Ces échanges, confiés également à des figures de véritables prédicateurs itinérants comme Antonio Galosna, qui avait été tertiaire franciscain, ou Giovanni Bech, originaire de Chieri (tous deux morts sur le bûcher comme hérétiques), mettaient en contact, dans la désagrégation des vieilles divisions entre les sectes, des expériences différentes. Bech, par exemple, s'était d'abord joint au groupe des apostoliques de Florence ; puis il s'en était séparé pour se rendre à Pérouse et à Rome ; il était revenu à Chieri ; il avait cherché en vain à rejoindre les bogomiles de Serbie ; il était passé dans le Dauphiné, en se liant au groupe des « pauvres de Lyon ». Ces épisodes de syncrétisme hérétique, fruit d'une inquiétude qui mêlait des doctrines hétérogènes, ne peuvent être mis en doute [62]. En revanche, on ne peut accorder que peu de crédit aux aveux de la promiscuité sexuelle qui ponctuaient les procès contre les « vaudois » du Piémont. Contrôler la véracité de telles affirmations, faites par Antonio Galosna et d'autres, selon lesquels les membres de la secte, après avoir mangé et bu, éteignaient les lampes et commençaient une orgie en disant : « Gardez ce que vous avez », est évidemment impossible. Mais le caractère stéréotypé de la description, et sa coïncidence avec les attentes préalables (et attestables) des juges, suggèrent l'intervention de pressions physiques ou psychologiques de la part de ces derniers [63].

L'hypothèse inverse semble tout aussi justifiée : plus un détail s'éloigne des stéréotypes, plus il est vraisemblable qu'il fasse affleurer une couche culturelle non contaminée par les projections des juges [64]. Mais, dans les documents dont nous parlons, cette couche n'est pas toujours facile à isoler. Il suffira d'en donner quelques exemples. Antonio Galosna raconta que vingt-deux ans auparavant, en 1365, il avait pris part, à Andezeno près de Chieri, à une orgie avec d'autres membres de la secte. Avant la cérémonie, une certaine Billia la Castagna avait donné à tous les participants un liquide d'aspect répugnant : qui en buvait une fois ne pouvait plus quitter la secte. On disait que le liquide avait été confectionné avec les déjections d'un gros crapaud que Billia nourrissait sous son lit avec de la viande, du pain et du fromage. Une autre femme, Alasia de Garzo, avait été accusée d'avoir également mélangé aux boissons des cendres de cheveux et de poils de pubis. Le chef de la communauté hérétique du Val di Lanzo, Martino da Presbitero, dit qu'il avait chez lui un chat noir : il était « gros comme un agneau », « le meilleur ami qu'il eût au monde » [65]. Ces détails apparemment bizarres ou insignifiants laissent entrevoir derrière eux d'anciens lieux communs de la propagande antihérétique. Des « manichéens » brûlés à Orléans en 1022, on disait, on s'en souviendra, qu'en mangeant les cendres d'un enfant mort ils entraient de façon irrévocable dans la secte ; les cathares (dont on faisait dériver le nom de *cattus*) se voyaient attribuer l'adoration du diable sous la forme d'un chat, ou bien la célébration de cérémonies orgiaques en présence d'un chat gigantesque [66]. Mais, dans les paroles d'Antonio Galosna et de Martino da Presbitero, ces stéréotypes apparaissent filtrés et réélaborés par une culture différente, une culture folklorique.

L'inquisiteur Antonio da Settimo se limita à enregistrer ce

mélange de croyances, en cataloguant les accusés comme « vaudois ». Nos connaissances, encore plus indirectes et plus fragmentaires que les siennes, sont cependant inévitablement plus étendues dans l'espace et dans le temps. Nous savons qu'au cours de ces mêmes années, dans la région de Berne et dans celle de Côme, la persécution de la secte des sorciers avait déjà commencé ou était sur le point de commencer. Nous savons qu'un demi-siècle plus tard le juge Peter von Greyerz allait rassembler (pour la rapporter ensuite à Nider) la description du rite auquel étaient soumis les nouveaux adeptes : après avoir bu un liquide fait de chairs d'enfants écrasées, ils acquéraient la connaissance des mystères de la secte. Nous savons que le chat allait faire son entrée durable dans les aveux des sorcières comme un animal diabolique. Les aveux des « vaudois » des vallées du Piémont nous apparaissent alors comme un moment de l'interaction entre stéréotypes inquisitoriaux et culture folklorique qui conduit au sabbat.

16. Dans une situation aussi fluide, la perception de la nouvelle secte de la sorcellerie se fraya lentement un chemin, même parmi ceux — les inquisiteurs — qui contribuaient activement à la préciser. On trouvera exceptionnel par sa précocité le passage contenu dans les *Errores haereticorum Waldensium*, que conserve un manuscrit munichois unique, rédigé dans les toutes dernières années du XIV^e siècle [67]. Cette datation se fonde sur une mention, située précisément au début du texte, de la conversion de six cents vaudois qu'opéra au cours d'une seule année un « frère Pierre », dans lequel on a reconnu le frère célestin Peter Zwicker, persécuteur des hérétiques « luciférien » dans la marche du Brandebourg et en Poméranie entre 1392 et 1394, puis (avec un acharnement encore plus grand) des vaudois en Styrie entre 1392 et 1398 [68]. L'auteur anonyme, en plus des erreurs des vaudois, dressa la liste de celles des disciples d'une autre secte qu'il ne nomme pas : conceptions dualistes (« ils adorent Lucifer et le considèrent comme le frère de Dieu, injustement chassé du ciel et destiné à régner »), refus des sacrements et de la virginité de Marie, sacrifice rituel de leurs enfants (« *pueros eorum ei* — c'est-à-dire à Lucifer — *immolant* ») et orgies sexuelles. Ces dernières se déroulaient dans des lieux souterrains appelés habituellement *Buskeller* — un terme que l'auteur anonyme déclarait ne pas comprendre. Il s'agit d'une expression dialectale suisse, qui signifie littéralement « cave pleine [69] ». L'auteur des *Errores*, rédigées vraisemblablement non loin de la Styrie, où se

déroulait la persécution contre les vaudois, avait donc sur la secte non désignée des informations non seulement déformées mais indirectes. Celles-ci reproduisent les thèmes qu'avaient fait émerger, d'une manière plus ou moins digne de foi, les aveux des « vaudois » du Piémont : hétérodoxie vague, dualisme d'origine cathare et promiscuité sexuelle. Mais la présence de deux éléments ultérieurs invite à identifier la secte encore sans nom, répandue dans les Alpes occidentales, avec la nouvelle secte des sorciers. L'accusation de tuer ses enfants dans un but rituel, disparue depuis longtemps de la propagande antihérétique, anticipe les racontars recueillis, à propos des sorciers « parricides », par Nider dans le *Formicarius*. Le terme obscur de *Buskeller* est vraisemblablement une allusion dérisoire à la cérémonie initiatique macabre basée sur l'ingestion de poudres ou de liquides provenant de chairs d'enfants tués et contenus dans une fiasque ou dans une outre. Quelques années plus tard, sur le versant italien, l'outre devint une barrique, et ceux de la « cave pleine » « ceux du barillet » [70].

D'habitude, pourtant, pour définir la nouvelle secte on préférait d'anciens noms. Des distinctions comme celle qu'esquisse l'auteur anonyme des *Errores* entre vaudois et hérétiques de la « secte infâme », demeurèrent isolées ; des termes nouveaux comme *scobaces* (ceux qui chevauchent des balais — *scope*) n'eurent pas beaucoup de succès [71]. En l'espace de quelques décennies, « vaudois », « cathares » ou de manière plus générale, « hérétiques » devinrent synonymes de « participants aux rassemblements diaboliques ». Il est possible de suivre les traces de cette assimilation terminologique progressive : elles vont des *Errores Gazariorum* (Erreurs des cathares) rédigées en Savoie avant 1437 à la sentence de 1453 contre le théologien Guillaume Adeline, coupable de participation à la « secte des vaudois » qui se réunissait la nuit dans les montagnes près de Clairvaux, et à un procès qui eut lieu à Fribourg en 1498 et d'où il ressort que des insultes comme *herejoz*, *vaudey* étaient couramment utilisées pour désigner qui était soupçonné de se rendre à la *chète* (le sabbat) [72]. La diffusion de l'identification proposée par les inquisiteurs l'avait fait passer dans le langage courant. Mais, nous l'avons vu, celle-ci n'avait pas jailli du néant. Une convergence de motifs hétérodoxes, dualistes et folkloriques s'était effectivement dessinée entre les « vaudois » du Piémont de la seconde moitié du XIV^e siècle [73].

17. Ce dernier élément nous conduit à proposer à nouveau avec

prudence la possibilité, aujourd'hui généralement repoussée, qu'un filon de croyances liées au dualisme cathare ait également contribué à la définition de l'image du sabbat [74]. Antonio Galosna dit à l'inquisiteur que Lorenzo Lormea, qui l'avait introduit dans la secte vaudoise, prêchait que Dieu le Père avait seulement créé le ciel ; que la terre avait été créée par le dragon ; et que sur la terre le dragon était plus puissant que Dieu. Un autre compagnon de la secte avait dit à Galosna que le dragon devait être adoré [75]. Il s'agissait naturellement du dragon de l'Apocalypse (XII, 9) : « *draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur Diabolus et Satanas* » (le grand dragon, l'antique serpent qui a nom Diable ou Satan). Le poids de la torture et des pressions psychologiques dans les procès, aujourd'hui perdus, qui fournirent pour la première fois les preuves de l'existence d'une secte de sorciers, dut être lourd. Mais la présence de croyances dualistes dans les Alpes occidentales ne fut probablement pas étrangère à la formulation, de la part des inquisiteurs, de l'accusation d'adorer le diable sous la forme d'un animal, ainsi qu'à l'introjection de la même accusation de la part des accusés.

18. En conclusion, la très vieille image hostile axée sur l'inceste, l'anthropophagie et l'adoration d'une divinité animalesque n'explique pas pourquoi le sabbat est précisément apparu à ce moment-là, dans cette région et avec ces caractéristiques — qui, en partie, ne sont pas réductibles au stéréotype. La séquence proposée ici — lépreux, juifs, sorcières — permet, en revanche, de répondre à la première question (pourquoi à ce moment-là ?) : l'apparition du sabbat présuppose la crise de la société européenne au XIV^e^ siècle, et les disettes, la peste et la ségrégation ou l'expulsion des groupes marginaux qui l'accompagnèrent. La même séquence donne une réponse à la deuxième question (pourquoi là ?) : la région où eurent lieu les premiers procès axés sur le sabbat coïncide avec celles où furent forgées les preuves du complot juif présumé de 1348, à son tour modelé sur le complot que les lépreux et les juifs étaient présumés avoir ourdi en 1321.

La présence, dans les dialectes du Dauphiné et de la Savoie, de termes comme *gafa*, « sorcière », que son étymologie relie à l'espagnol *gafo*, « lépreux » (dans la région de Briançon) ou comme *snagoga*, « danse nocturne d'êtres mythiques non précisés », qui dérive de *synagogue*, dans le sens de « réunion d'hérétiques » (dans le Vaux-en-Bugey) récapitule à la fois l'assimilation que nous avons

déjà rappelée des *vaudois* avec les sorciers et la complexité de l'histoire que nous avons reconstruite [76]. D'autre part, l'interaction entre les attentes des juges et les comportements des accusés fournit une première réponse à la question concernant les caractéristiques spécifiques prises par l'image du sabbat (pourquoi sous cette forme ?). On se souviendra que, dès 1321, le passage du procès contre Guillaume Agassa dans les mains de Jacques Fournier, inquisiteur de Pamiers, avait fait affleurer dans la description du complot des lépreux deux crimes traditionnellement attribués aux sectes hérétiques : l'apostasie de la foi et la profanation de la croix [77]. Des décennies d'activité inquisitoriale dans les Alpes occidentales complétèrent la convergence entre hérétiques et adeptes de la secte des sorciers : l'adoration du diable sous la forme d'un animal, les orgies sexuelles et les infanticides entrèrent durablement dans le stéréotype du sabbat.

Mais, dans cette liste d'ingrédients, il manque quelque chose : les métamorphoses animalesques et le vol vers les rassemblements nocturnes. Avec ces éléments, tardivement surajoutés, le mélange hétérogène arriva à la température de fusion. Ceux-ci naissaient d'une couche culturelle infiniment plus profonde et plus lointaine que celles qui ont été analysées jusqu'ici.

II

I

À la suite de la déesse

1. Au retour des réunions nocturnes (ainsi disaient les montagnards du Valais jugés pour sorcellerie en 1428), nous nous arrêtions dans les caves pour boire le meilleur vin ; puis nous chiions dans les tonneaux [1]. Cent cinquante ans plus tard, en 1575, à l'autre extrémité de la chaîne des Alpes, le noble frioulan Troiano de Attimis rapporte à l'inquisiteur fra' Giulio d'Assise et au vicaire général Jacopo Maracco qu'il a entendu dire par le crieur public de la commune, Battista Moduco, sur la place de Cividale, « qu'il était *benandante*, et que la nuit, surtout le jeudi, il part avec les autres, et qu'ils se rassemblent dans certains lieux pour faire la noce, danser, manger et boire ; et qu'à leur retour les *malandanti* descendent boire dans les caves, pissent dans les tonneaux, et que si les *benandanti* n'y allaient pas après eux, le vin serait piqué et d'autres plaisanteries du même genre [2] [...] ». Revenons deux cent cinquante ans en arrière. En 1319, le sacristain d'un petit village des Pyrénées, Arnaud Gélis dit Botheler, raconta à Jacques Fournier, évêque et inquisiteur de Pamiers, qu'il était un *armier* : quelqu'un qui avait le pouvoir de voir les âmes et de parler avec elles. « Même si les âmes des morts ne mangent pas — avait-il expliqué —, elles boivent cependant du bon vin et se réchauffent devant le feu lorsqu'elles trouvent une maison avec beaucoup de bois ; mais le vin ne diminue pas lorsque les morts le boivent [3]. »

Trois témoignages dispersés dans le temps et dans l'espace. Y a-t-il un lien entre eux ?

2. Pour y répondre, nous partirons d'un texte très connu, inclus vers 906 par Reginon de Prüm dans un recueil d'instructions destinées aux évêques et à leurs représentants *(De synodalibus causis*

et disciplinis ecclesiasticis libri duo). Au milieu d'une liste de croyances et de pratiques superstitieuses à extirper des paroisses, apparaît un passage qui dérive probablement d'un capitulaire franc plus ancien : « *Illud etiam non est omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam conversae* (I, Tim. v, 15), *daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari* » (Il ne faut pas taire que certaines femmes scélérates, devenues disciples de Satan (I, Tim. v, 15), séduites par les fantastiques illusions des démons, soutiennent que, la nuit, elles chevauchent certaines bêtes en compagnie de Diane, déesse des païens, et d'une grande multitude de femmes ; qu'elles parcourent de grandes distances dans le silence de la nuit profonde ; qu'elles obéissent aux ordres de la déesse comme si elle était leur maîtresse ; et qu'elles sont appelées certaines nuits pour la servir [4]). Cent ans plus tard, dans son *Decretum*, l'évêque de Worms, Burchard, reprit ce canon avec des variantes minimes, en l'attribuant par erreur au concile d'Ancyre (314), et en ajoutant le nom d'Hérodiade à celui de Diane *(« cum Diana paganorum dea vel Herodiade »)*. Appelé en général *Canon episcopi*, d'après le titre qui le précédait (*Ut episcopi de parochiis suis sortilegos et maleficos expellant*, « Afin que les évêques chassent de leurs paroisses les sorciers et les enchanteurs »), le texte eut une grande diffusion dans la littérature canoniste [5].

Il ne s'agissait pas d'un texte isolé. Dans le dix-neuvième livre du *Decretum*, intitulé *Corrector*, nous trouvons une série de passages qui renvoient explicitement ou implicitement à celui sur les disciples de Diane dans la version de Reginon, ou qui sont liés aux mêmes croyances [6]. Des femmes affirmaient avoir été contraintes, certaines nuits, à accompagner une bande de démons transformés en femmes, que le vulgaire stupide appelait Holda (XIX, 60). D'autres disaient sortir par les portes fermées dans le silence de la nuit, en laissant derrière elles leurs maris endormis : après avoir parcouru des espaces infinis avec d'autres femmes victimes de la même erreur, elles tuaient, faisaient cuire et dévoraient des hommes baptisés, auxquels elles redonnaient une apparence de vie en les remplissant de paille ou de bois (XIX, 158). D'autres encore soutenaient qu'elles volaient après avoir franchi les portes fermées,

en compagnie d'autres disciples du diable, en combattant au milieu des nuages, en recevant et en infligeant des blessures (XIX, 159) [7]. À ces passages du *Corrector* il faut ajouter un canon que Burchard attribuait à tort au concile d'Agde de 508 : les participants à la cavalcade nocturne imaginaire soutenaient qu'ils savaient préparer des charmes capables de faire passer les gens de la haine à l'amour, et vice versa [8]. Tous ces textes se rapportent à des femmes, désignées parfois comme « scélérates ». Dans tous, on voit réapparaître sous des formes identiques et avec des variations minimes des expressions utilisées dans le *Canon episcopi* : « *retro post Satanam conversae* » (XIX, 158), « *certis noctibus equitare super quasdam bestias* » (X, 29 ; XIX, 60) ; « *terrarum spatia... pertransire* » (XIX, 159), « *noctis silentio* » (XIX, 159). Ces parallèles formels soulignent une indubitable unité du contenu. La cible n'est pas constituée par des superstitions isolées, mais par une société imaginaire à laquelle les disciples de la déesse pensent appartenir (« *et in eorum consortio [credidisti] annoveratam esse* », XIX, 60) et à laquelle elles essaient de gagner d'autres adeptes. À travers cette œuvre de prosélytisme diurne, une multitude de femmes de chair et d'os a fini par partager la même illusion (X, 29). Celles-ci disent qu'elles n'y vont pas par libre choix, mais parce qu'elles y sont contraintes (« *necessario et ex praecepto* », XIX, 60). Vols, batailles, homicides suivis d'actes de cannibalisme et de résurrection des victimes : tels sont les rites imaginaires que, durant des nuits déterminées, la déesse impose à ses disciples.

Aux yeux de Reginon et de Burchard, tout cela n'était qu'imaginations diaboliques. Les punitions prévues pour les femmes qui partageaient de telles illusions étaient relativement légères : quarante jours, une année, deux années de pénitence. La plus grande sévérité (l'expulsion de la paroisse), réservée à celles qui se vantaient de procurer l'amour ou la haine, était probablement due à la présence, dans ce cas, de rituels, quoique inefficaces, au lieu de simples croyances. Mais au cours des premières décennies du XV^e siècle, les théologiens et les inquisiteurs adoptèrent, face aux aveux des disciples de la secte des sorciers, une attitude totalement différente : le sabbat était un événement réel — un crime passible du bûcher. Il fallut tenir compte du *Canon episcopi*, qui, dès le milieu du XII^e siècle, avait été intégré dans la grande réorganisation canoniste de Gratien. Certains nièrent l'identité entre les disciples de Diane et les sorcières modernes ; d'autres soutinrent au contraire, en se réclamant de l'autorité du canon, que

le sabbat était une pure illusion, éventuellement inspirée par le diable [9].

3. Laissons de côté pour le moment cette discussion (même s'il nous faudra revenir, à la fin, sur le problème de la réalité du sabbat). Limitons-nous à observer que la référence au *Canon episcopi*, suggérée par les démonologues, ne semble pas absurde. Les croyances décrites dans ce texte (et dans les autres qui lui sont liés) présentent en effet des analogies circonscrites, mais évidentes, avec l'image du sabbat qui se cristallisa plusieurs siècles plus tard : il suffit de penser au vol nocturne et au cannibalisme rituel. Mais considérer ces analogies comme la preuve d'une continuité des croyances serait évidemment prématuré. Les recueils canonistes nous offrent des descriptions stéréotypées, filtrées par des regards extérieurs. Il n'est pas facile de démêler les comportements de ces femmes anonymes des déformations possibles introduites par les clercs. De nombreux éléments nous semblent énigmatiques ; et le nom de la déesse qui conduisait la troupe de femmes « scélérates », incertain.

Dans les actes d'un concile diocésain, qui s'est tenu en 1280 à Conserans, dans l'Ariège, celle-ci est appelée Bensozia (une corruption probable de *Bona Socia*) [10]. Le concile de Trèves en 1310 adjoignit au contraire Hérodiade [11] à Diane. Dans d'autres cas, nous trouvons des figures appartenant à la culture folklorique (Bensozia, Perchta ou Holda : ce dernier terme est appliqué, dans le *Corrector*, à la totalité du cortège des femmes [12]) ; à la mythologie païenne (Diane) ; à la tradition évangélique (Hérodiade) [13]. La présence de ces variantes indique que des traditions semblables, ou au moins perçues comme semblables, furent identifiées à des époques et dans des lieux différents. Ce qui pourrait confirmer la diffusion de ces croyances ; le doute subsiste cependant que les canonistes et les évêques (comme plus tard les inquisiteurs) aient pu forcer dans des schémas préétablis les croyances auxquelles ils se heurtaient. La mention de Diane « déesse des païens », par exemple, fait tout de suite suspecter la présence d'une *interpretatio romana*, d'une lentille déformante dérivée de la religion antique [14].

4. Le doute est plus que légitime. En 1390, l'inquisiteur milanais fra' Beltramino da Cernuscullo enregistra dans ses actes qu'une femme appelée Sibillia (peut-être un surnom [15]) avait avoué à son prédécesseur qu'elle se rendait périodiquement au « jeu de Diane

qu'on appelle *(quam appellant)* Hérodiade ». Toujours en 1390, fra' Beltramino inclut dans la sentence qui clôturait le procès contre une autre femme, Pierina, une accusée qui avait avoué les mêmes crimes, une mention au « jeu de Diane, que vous appelez *(quam appellatis)* Hérodiade [16] ». En réalité, dans les actes des procès qui nous sont restés, Sibillia et Pierina parlent seulement de « Madone Horiente » ; son identification avec Diane avait été vraisemblablement suggérée à Sibillia par le premier inquisiteur, puis attribuée sans aucun doute à Pierina par le second, en même temps que la glose *(quam appellant Herodiam)* qui renvoyait au texte du *Canon episcopi*. Mais les actes des deux procès (ou, mieux, ce qui nous en reste), font précisément apparaître un tableau plus compliqué.

Sibillia, épouse de Lombardo de Fraguliati de Vicomercato, et Pierina, épouse de Pietro de Bripio, comparurent en 1384, séparément, devant le dominicain fra' Ruggero da Casale, inquisiteur de Lombardie supérieure. Nous ne savons pas si les deux femmes se connaissaient. Fra' Ruggero, après les avoir interrogées, devant les « délits énormes » avoués en particulier par Sibillia, demanda l'assistance de l'archevêque de Milan, Antoine de Saluces, et de deux autres inquisiteurs. Elles furent ensuite condamnées à diverses pénitences comme hérétiques (Sibillia comme « hérétique manifeste »). En 1390, le nouvel inquisiteur, fra' Beltramino da Cernuscullo, dominicain lui aussi, leur fit un nouveau procès, et les condamna à mort parce que récidivistes *(relapsae)*. De ces quatre procès, il ne nous est resté que les deux sentences de 1390 : mais celle contre Sibillia reproduit également la sentence prononcée six années auparavant ; l'autre, contre Pierina, se borne à citer certains passages du procès précédent. Il s'agit donc de fragments documentaires qui faisaient partie de dossiers plus importants.

Les crimes avoués par Sibillia étaient les suivants. Dès sa jeunesse, elle s'était rendue chaque semaine, la nuit du jeudi, chez Orient et sa « société ». Elle avait rendu hommage à Orient, sans croire que c'était un péché. Au cours du procès suivant, elle précisa qu'elle baissait la tête en signe de révérence, en disant : « Portez-vous bien, madone Orient », Orient répondait : « Bienvenue, mes filles » *(Bene veniatis, filie mee)*. Sibillia croyait que toutes sortes d'animaux venaient dans la société, au moins deux de chaque espèce, excepté les ânes parce qu'ils portent la croix ; si un seul animal avait manqué, le monde entier aurait été détruit. Orient répondait aux questions des membres de la société, en prédisant des choses futures et occultes. À elle, Sibillia, elle avait toujours dit la vérité :

et cela lui avait permis de répondre à son tour aux demandes de nombreuses personnes, en leur donnant des informations et des enseignements. Elle n'avait rien dit de tout cela à son confesseur. Au cours du procès de 1390, elle précisa qu'au cours des dernières six années elle n'était allée dans la société que deux fois seulement : la seconde fois, il lui était arrivé de jeter une pierre dans une certaine eau dont elle s'éloignait ; c'est pour cette raison qu'elle n'avait plus pu y aller. En répondant à une question de l'inquisiteur, elle dit qu'en présence d'Orient on ne nomme jamais Dieu.

Les fragments des aveux de Pierina qui nous sont parvenus concordent, pour l'essentiel, avec ceux de Sibillia, mais de nouveaux détails s'y ajoutent. Pierina se rendit dans la société dès l'âge de seize ans, toutes les nuits du jeudi. Orient répondait à son salut en disant : « Portez-vous bien, braves gens » *(Bene stetis, bona gens)*. En plus des ânes, les renards étaient également exclus de la « société » ; les pendus et les décapités y allaient, mais honteusement, sans oser lever la tête. Orient (raconta Pierina) va avec sa société dans les maisons, surtout celles des riches [17]. Elles y mangent et boivent : lorsqu'elles trouvent des maisons bien balayées et bien rangées, elles se réjouissent et Orient les bénit. Orient enseigne aux membres de la société les vertus des herbes *(virtutes herbarum)*, des remèdes pour soigner les maladies, la manière de trouver des choses dérobées et de rompre les maléfices. Mais elles doivent garder le secret sur tout. Pierina pensait qu'Orient était la maîtresse de la « société », tout comme le Christ est le maître du monde. Du reste, Orient était aussi capable de redonner la vie aux créatures mortes (mais non pas aux êtres humains). Ses disciples tuaient en effet parfois des bœufs et en mangeaient la viande; puis ils en ramassaient les os et les mettaient dans les peaux des animaux tués. Orient frappait alors les peaux avec le pommeau de sa baguette et les bœufs ressuscitaient immédiatement : mais ils n'étaient plus capables de travailler.

5. Pour le *Canon episcopi*, nous l'avons dit, les disciples de Diane étaient victimes de songes et d'illusions diaboliques. Guidé par ce texte, l'inquisiteur fra' Ruggero da Casale avait condamné Sibillia pour avoir cru être allée *(credidisti* [...] *quod* [...] *ivisti)* « au jeu de Diane qu'on appelle Hérodiade » — c'est-à-dire à la société d'Orient. Son successeur, l'inquisiteur fra' Beltramino da Cernuscullo, écrivit que Pierina, comme l'établissait le procès jugé six ans plus tôt, avait été *(fuisti)* « au jeu de Diane, que vous appelez Hérodiade ». Cet abandon implicite de la position du *Canon episcopi* de la part du juge coïncidait avec une transformation dans les aveux de l'accusée. On voyait affleurer dans ceux-ci, à côté de l'image de la société d'Orient, celle du sabbat, qui avait commencé aussi à se cristalliser quelques décennies auparavant non loin de là, dans le diocèse de Côme [18]. Pierina — peut-être sous la torture — avoua s'être donnée à un esprit du nom de Lucibel, lui avoir donné un peu de son sang afin qu'il rédige un pacte de soumission, et s'être fait conduire par lui au « jeu ». Auparavant, elle avait affirmé, comme Sibillia, que faire partie de la société d'Orient n'était pas un péché : cette fois-là, elle implora l'inquisiteur de sauver son âme.

6. Des femmes (1) qui croient et qui disent (2) qu'elles vont la nuit (3) à la suite de Diane (4) montées sur des animaux (5) en parcourant de grandes distances (6), en obéissant aux ordres d'une déesse comme à une maîtresse (7), en la servant au cours des nuits déterminées (8) : tous ces éléments se retrouvent dans les aveux de Sibillia et de Pierina, sauf deux (4 et 5). Le nom de la déesse est différent, et les animaux, quoique présents (presque tous vont à la société d'Orient), ne sont pas utilisés comme monture. Mais l'écart partiel qui sépare les récits des deux femmes du texte du *Canon episcopi* est, du point de vue de l'interprétation, beaucoup plus précieux qu'une coïncidence absolue, parce qu'il exclut l'éventualité d'une adaptation forcée à un schéma préexistant. Le prêtre Giovanni de Matociis, administrateur des biens de l'Église de Vérone, avait donc raison lorsqu'il affirmait, dans un passage de ses *Historiae imperiales* (1313), que « beaucoup de laïcs » croyaient en une société nocturne guidée par une reine : Diane ou Hérodiade [19]. Dans l'Italie du Nord, les croyances enregistrées schématiquement par Reginon de Prüm étaient, plus de quatre cents ans après, encore bien vivantes.

Les tentatives des prêtres, canonistes et inquisiteurs, pour traduire les multiples noms de la déesse nocturne nous apparaissent maintenant, eux aussi, sous une lumière différente. Interprétation forcée et effort d'interprétation étaient les deux faces d'une même médaille. Diane et Hérodiade fournissaient aux clercs un fil pour s'orienter dans le labyrinthe des croyances locales. C'est de cette manière qu'un écho faible et altéré de ces voix de femmes est parvenu jusqu'à nous.

7. En aucun cas, probablement, la distance culturelle entre juges

et accusés ne fut aussi grande que lors d'un procès jugé à Bressanone en 1457. Le procès est perdu : nous pouvons le reconstruire en partie grâce à la version latine d'un sermon prononcé par l'évêque, Nicolas de Cues, durant le carême de la même année[20]. Le thème du sermon (certainement remanié par l'auteur au moment de sa traduction) était les paroles que Satan avait adressées au Christ pour le tenter : « Si tu te prosternes devant moi, tout cela sera à toi » (Luc, IV, 7). Nicolas de Cues l'illustra pour les fidèles par un cas tout récent. Trois vieilles femmes du Val di Fassa avaient été conduites devant lui, deux d'entre elles avaient avoué appartenir à la « société de Diane ». Mais c'était là une interprétation de Nicolas de Cues. Les deux femmes avaient simplement parlé d'une « bonne maîtresse » *(bona domina)*. Pourtant son identification offrait à l'évêque l'occasion d'une série fournie de renvois, qui permettent de reconstruire la complexité du filtre culturel à travers lequel les discours des deux vieilles femmes avaient été perçus. Le renvoi à Diane — la divinité adorée à Éphèse, dont parlent les Actes des Apôtres (XIX, 27 sqq.) — était naturellement suggéré par le *Canon episcopi*, cité dans une version qui établissait que les disciples de la déesse « la vénèrent comme si c'était la Fortune *(quasi Fortunam)* et sont appelées, en langue vulgaire, *Hulden* de Hulda[21] ». Suivait une allusion au traité composé sur la base des informations de Pierre de Berne (il s'agit du *Formicarius* de Nider), où l'on parle d'un « petit maître » qui est Satan. Suivait enfin un passage de la vie de saint Germain (lue probablement dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine) sur certains esprits appelés « bonnes dames qui se promènent la nuit », et dont le saint avait démasqué la nature diabolique.

Dans une rapide incise, Nicolas de Cues prononça le nom que le démon avait pris dans le Val di Fassa. « Cette Diane qu'ils disent être la Fortune » était appelée par les deux vieilles femmes « en langue italienne, Richella, autrement dit la mère de la richesse et du bonheur ». Et Richella, poursuivit-il avec une érudition inépuisable, n'était rien d'autre que la traduction d'Abundia ou Satia (une figure mentionnée par Guillaume d'Auvergne et Vincent de Beauvais). « De l'hommage qui lui était prêté et des cérémonies insensées de cette secte », il préférait ne pas parler. Mais à la fin de son sermon, il ne put se retenir. Il raconta qu'il avait interrogé les deux vieilles femmes, et qu'il avait conclu qu'elles étaient à moitié folles *(semideliras)* ; elles ne savaient même pas bien le Credo. Elles avaient dit que la « bonne maîtresse », c'est-à-dire Richella, était venue à

elles la nuit, sur un char. Elle avait l'aspect d'une femme bien vêtue : pourtant elles n'avaient pas vu son visage (nous dirons plus loin pourquoi). Elle les avait touchées, et à partir de ce moment elles avaient été contraintes de la suivre. Après lui avoir promis obéissance, elles avaient renoncé à la foi chrétienne. Ensuite, elles étaient arrivées dans un lieu plein de gens qui dansaient et faisaient la noce : des hommes couverts de poils avaient dévoré des hommes et des enfants qui n'avaient pas été baptisés selon les règles. Elles étaient allées pendant quelques années en cet endroit, durant les quatre temps, jusqu'à ce qu'elles fassent pour de bon le signe de croix ; elles avaient alors cessé d'y aller.

Pour Nicolas de Cues, tout cela n'était que sottises, folies, imaginations inspirées par le démon. Il essaya de convaincre les deux vieilles femmes qu'elles avaient rêvé : mais inutilement. Il les condamna alors à une pénitence publique, et à la prison. Il aurait par la suite pris une décision sur la manière de se comporter avec des personnes de ce genre. Dans son sermon, il expliqua les raisons de son attitude tolérante. Qui croit dans l'efficacité des maléfices alimente l'idée que le diable est plus puissant que Dieu : la persécution se diffuse et le diable atteint son but, parce que l'on risque de massacrer comme sorcière quelque vieille femme écervelée, parfaitement innocente. C'est pourquoi il faut procéder avec prudence, et non par la force, afin de ne point accroître le mal dans la tentative pour l'arracher.

Cette exhortation à la tolérance était introduite par une amère question rhétorique. Dans ces montagnes (avait dit Nicolas de Cues aux fidèles réunis pour l'écouter), le Christ et les saints ne seraient-ils pas vénérés et fêtés presque uniquement pour obtenir plus de biens matériels, plus de récoltes, plus de bétail ? Ce n'est pas dans un esprit différent — laissait-il entendre — que les deux vieilles femmes du Val di Fassa s'étaient adressées à Richella, et non au Christ et aux saints. Pour Nicolas de Cues, prier Dieu avec un cœur non pur signifiait déjà sacrifier au démon.

Mais l'érudition, la volonté de comprendre, la miséricorde chrétienne de Nicolas de Cues ne pouvait pas franchir l'abîme qui le séparait des deux vieilles femmes. Leur religion obscure était destinée à rester pour lui, au fond, incompréhensible.

8. Le cas que nous venons de présenter nous place devant une difficulté récurrente dans ces recherches. Malgré la solidarité émotive que nous éprouvons pour les victimes de la persécution, nous

tendons à nous identifier d'un point de vue intellectuel avec les inquisiteurs et les évêques — même lorsque ceux-ci n'étaient pas Nicolas de Cues. Même si nos buts sont en partie différents, nos questions coïncident largement avec celles qu'ils se posaient. À l'inverse d'eux, nous ne sommes pas en mesure de les formuler directement aux accusés. Au lieu de produire la documentation, nous la trouvons devant nous, comme une donnée. Nous sommes contraints de travailler sur des carnets qui enregistrent des enquêtes conduites sur le terrain par des ethnographes morts depuis des siècles [22].

Naturellement, la comparaison ne doit pas être prise à la lettre. Très souvent les accusés, opportunément guidés par la suggestion ou par la torture, avouaient une vérité que les juges ne se souciaient pas de chercher, puisqu'ils la possédaient déjà. La convergence forcée entre les réponses des uns et les questions ou les attentes des autres rend une grande partie de ces documents monotones et prévisibles. Ce n'est que dans des cas exceptionnels que nous rencontrons entre les questions et les réponses un écart qui fait affleurer une couche culturelle qui n'est pas, pour l'essentiel, contaminée par les stéréotypes des juges. Le manque de communication entre les interlocuteurs exalte alors (par un paradoxe qui n'est qu'apparent) non seulement le caractère dialogique des documents, mais aussi leur richesse ethnographique [23]. Les procès contre les disciples de la déesse nocturne se présentent comme un cas intermédiaire entre ces deux possibilités extrêmes. La troublante contiguïté entre l'interprète d'aujourd'hui et les responsables de la répression révèle alors ses implications contradictoires. Les catégories cognitives des juges ont subtilement contaminé la documentation ; mais nous ne pouvons pas nous passer de ces catégories. Nous chercherons à distinguer Orient ou Richella des traductions, plus ou moins trompeuses, que suggéraient les inquisiteurs milanais ou Nicolas de Cues ; mais, comme eux (et grâce à eux, aussi), nous croyons que la confrontation avec Diane ou Habonde est fondée sur une analogie éclairante. Nos interprétations sont en partie le résultat de la science et de l'expérience de ces hommes. Ni l'une ni l'autre, nous le savons, n'était innocente.

9. Les incrustations diaboliques qui sont apparues à la fin des récits des deux vieilles femmes du Val di Fassa se faisaient l'écho du pacte avec Lucibel qui avait été signé un demi-siècle plus tôt par Pierina, disciple d'Orient. On enregistre un glissement forcé

des vieilles croyances vers le stéréotype du sabbat, entre le milieu du XV^e siècle et le début du XVI^e siècle, aux deux extrémités de la chaîne alpine et dans la plaine du Pô. Dans le Canavese, dans le Val di Fiemme, à Ferrare et dans les environs de Modène, la « femme du bon jeu », la « savante Sibylle » et d'autres figures féminines analogues prennent peu à peu des traits démoniaques [24]. Autour de Côme, le sabbat se superposa également à une couche de croyances semblables : les rassemblements nocturnes, comme l'enregistra l'inquisiteur Bernard de Côme, y étaient appelés les « jeux de la bonne société [25] » *(ludum bonae societatis)*.

Un phénomène identique se produisit, beaucoup plus tard, dans une tout autre partie de l'Europe : en Écosse, entre la fin du XVI^e siècle et la fin du XVII^e siècle. Plusieurs femmes jugées comme sorcières racontèrent qu'elles s'étaient rendues par l'esprit chez les fées — les « bonnes gens », les « bons voisins » — et chez leur reine, parfois accompagnée d'un roi. « J'étais dans les Dawnie-Hills — dit l'une de ces femmes, Isabel Gowdie — et la reine des fées me donna de la viande, plus que je ne pouvais en manger. La reine des fées est vêtue d'une manière splendide, avec des vêtements éclatants, blancs et foncés... et le roi des fées est un bel homme, bien planté, avec une large figure... . » Les points de suspension signalent les moments où le notaire, certainement sur les indications des juges (le pasteur et le shériff d'Auldern, un village situé sur les rives du Moray Firth), considéra comme inutile de transcrire ces fantaisies. On était en 1662. Nous ne connaîtrons jamais la suite de l'histoire. Les juges voulaient entendre parler des sorcières et du diable ; et Isabel Gowdie les contenta sans se faire prier, en rétablissant la communication momentanément interrompue [26].

Parfois (mais plus rarement), ce mélange d'anciennes et de nouvelles croyances apparaît dans des procès contre des hommes. En 1597, Andrew Man raconta aux juges d'Aberdeen qu'il avait prêté hommage à la reine des elfes et au diable, qui lui était apparu sous l'aspect d'un cerf, sortant de la neige un jour d'été, pendant la récolte. Il s'appelait Christsonday (Dimanche du Christ). Andrew Man lui avait « baisé le cul ». Il pensait que c'était peut-être un ange, un filleul de Dieu, et qu'il « avait tout le pouvoir sous Dieu ». La reine des elfes était inférieure au diable, mais « elle connaissait bien l'art » *(has a grip of all the craft)*. Les elfes avaient des tables dressées, ils jouaient et dansaient. C'étaient des ombres, mais ils avaient l'aspect et les vêtements des êtres humains. Leur reine était très belle ; Andrew Man s'était uni charnellement à elle [27].

Voyages extatiques à la suite de divinités, principalement féminines

Fées (Écosse) ; Diane, Habonde, "abbesse" des *benandanti, Matres,* fées, etc. (France, Rhénanie, Italie du Centre-Nord) ; "femmes de dehors" (Sicile)
(2e partie, chap. I et II)

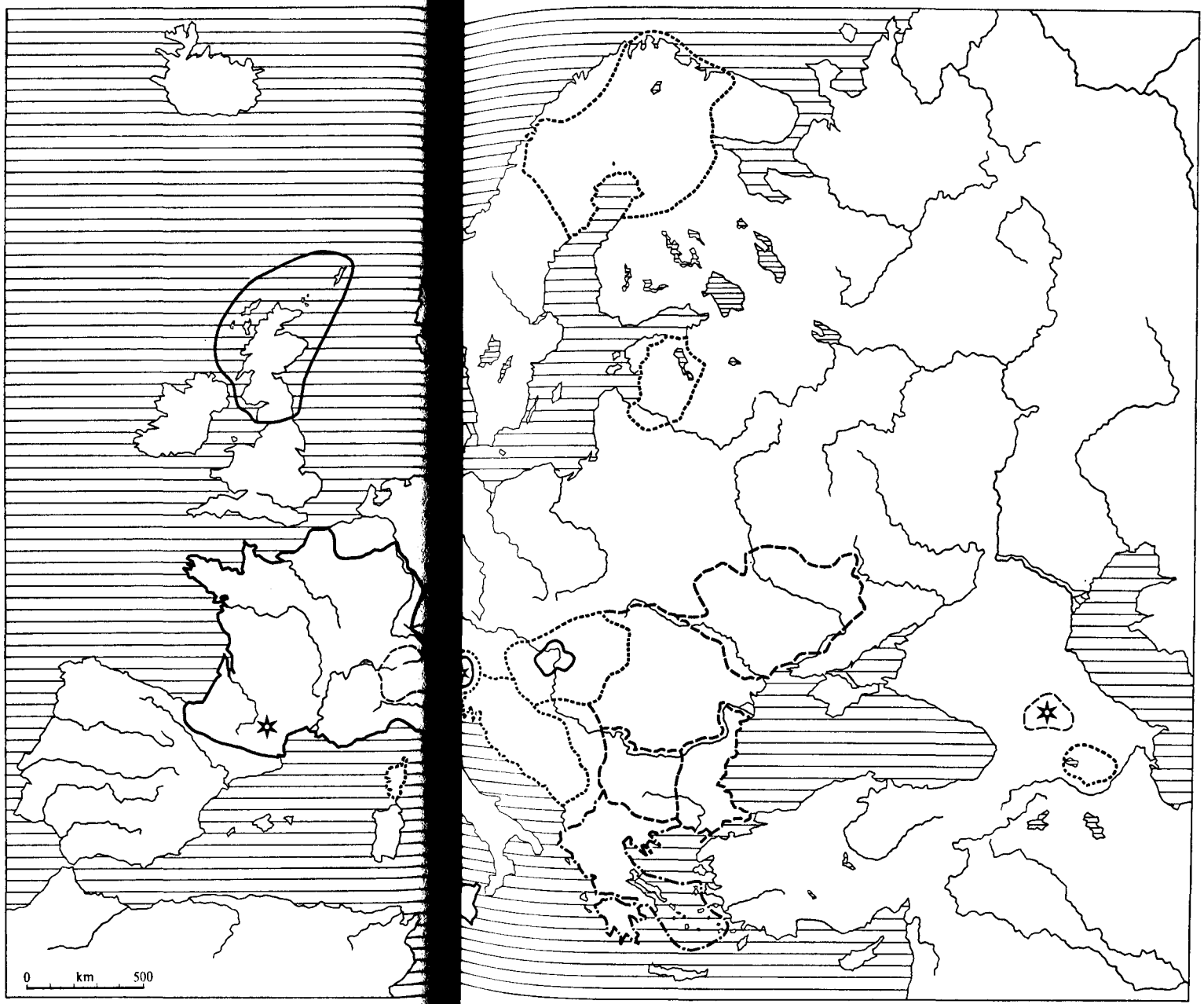
Batailles livrées en extase, essentiellement pour la fertilité
Benandanti (Frioul) ; *mazzeri* (Corse) ; *kresniki* (Istrie, Slovénie, Dalmatie, Herzegovine, Montenegro) ; *táltos* (Hongrie) ; *burkudzäutä* (Ossètes) ; loups-garous (Livonie) ; chamanes (Laponie)
(2e partie, chap. III)

Apparitions semi-animales durant les douze jours
Kallikantzaroi (Grèce)
(2e partie, chap. III)

Groupes de jeunes déguisés en animaux, surtout durant les douze jours
Regös (Hongrie) ; *eskari* (Bulgarie macédoine) ; *surovaskari* (Bulgarie orientale) ; *caluşari* (Roumanie) ; *koljadanti* (Ukraine)
(2e partie, chap. IV)

Batailles rituelles pour la fertilité
Punchiadurs (Grisons)
(2e partie, chap. IV)

Apparitions des morts à des individus prédestinés
Benandanti (Frioul) ; *armiers* (Ariège) ; *mesultane* (Géorgie)
(2e partie, chap. I et IV)



Carte 3 - CULTES, MYTHES ET RITES À FOND CHAMANIQUE EN EUROPE.

Les juges d'Aberdeen considérèrent ces récits comme de « pures et simples sorcelleries et diableries » *(plane witchcraft and devilrie)*. Nous, nous y reconnaissons une stratification plus complexe. La fine enveloppe diabolique qui les entoure s'explique facilement par la circulation européenne des traités de démonologie, fondés sur les stéréotypes qui s'étaient cristallisés dans les Alpes occidentales entre la fin du XIVe et la première moitié du XVe siècle. C'étaient probablement les juges d'Aberdeen qui avaient sollicité, par des questions et des tortures, au cours des interrogatoires (qui n'ont malheureusement pas été conservés), des détails comme l'hommage au diable. Mais les éléments chrétiens qui affleurent de manière contradictoire dans les aveux d'Andrew Man (le diable Christsonday, ange et filleul de Dieu) ne peuvent être rapportés à une circulation de textes. Dans les aveux de certains *benandanti* du Frioul ou d'un vieux loup-garou de la Livonie, nous trouvons des affirmations analogues : nous combattons, disaient-ils, « pour la foi du Christ », nous sommes des « chiens de Dieu ». Il semble difficile d'attribuer ces affirmations convergentes à des expédients défensifs improvisés, imaginés au cours des procès : il s'agissait probablement d'une réaction plus profonde et plus inconsciente, qui couvrait d'un voile chrétien une couche de croyances plus anciennes, soumise à une attaque frontale qui la dénaturait dans un sens diabolique[28]. Dans le cas d'Andrew Man, il s'agissait des croyances centrées sur les « bons voisins » — les elfes et les fées. Sur ce monde d'ombres, où l'on banquète, où l'on joue de la musique et où l'on danse, règne la reine des elfes, réduite désormais (comme la « dame du bon jeu » dans les procès du Trentin du début du XVIe siècle) à une position subordonnée au diable.

10. Les juges de Rouen avaient demandé également à Jeanne d'Arc (c'était le 18 mars 1430) si elle savait quelque chose sur ceux qui « allaient en l'erre avec les fées ». Elle repoussa l'insinuation : elle n'avait jamais rien fait de ce genre, mais elle en avait entendu parler ; elle savait que cela se produisait le jeudi, et qu'il s'agissait seulement d'un « sortilège[29] » *(sorcerie)*. Ce n'est qu'un exemple, parmi tant d'autres témoignages, de la lente diabolisation qui s'était produite à travers les siècles, d'une couche de croyances qui ne nous est parvenue que d'une manière fragmentaire, grâce à des textes produits par des canonistes, des inquisiteurs et des juges. Le fossile-guide qui nous permet d'identifier cette couche est constitué par

des allusions à de mystérieuses figures féminines, vénérées surtout par les femmes.

Au milieu du XIIIe siècle, Vincent de Beauvais cite dans son *Speculum morale* le *Canon episcopi*, en ajoutant à Diane et à Hérodiade « d'autres personnes » que les femmes fourvoyées appellent de « bonnes choses » *(bonae res)*. Le *Roman de la Rose* parle des « bonnes dames » de la suite de dame Habonde[30]. Jacques de Voragine mentionne, dans la vie de saint Germain déjà citée, les « bonnes dames qui se promènent la nuit[31] ». Un canon d'un concile de Conserans dans l'Ariège, calqué sur le *Canon episcopi*, inséra, nous l'avons dit, une allusion à Bensozia *(Bona Socia)*. Toujours dans l'Ariège, une des clientes de l'*armier* Arnaud Gélis expliqua à l'inquisiteur qui l'interrogeait que les « bonnes dames » avaient été sur la terre des femmes riches et puissantes, qui circulaient sur des chars traînés maintenant par monts et par vaux par des démons[32]. La Madone Orient s'adressait à ses disciples en les appelant « bonnes gens » *(bona gens)*. Les vieilles du Val di Fassa s'adressaient à Richella en l'appelant « Bonne Dame ». Dans le Val di Fiemme, la déesse nocturne était appelée « la dame du bon jeu ». « Bonnes gens » ou « bons voisins », tel était le nom donné aux fées en Écosse et en Irlande. À cette liste, nous pouvons ajouter les ben*andanti* frioulanes : l'une d'elles, Maria Panzona, jugée par l'Inquisition au début du XVIIe siècle, avait rendu hommage, en « baissant la tête » (comme Sibillia et Pierina) à une « certaine femme assise en majesté sur une chaise de puits, qu'on appelait l'abbesse[33] ». Cet adjectif récurrent — « bonne » — laisse percevoir une nuance ambiguë, de caractère propitiatoire. On pense alors à des épithètes comme « bonne déesse » ou « *placida* », qui se rapporte respectivement à Hécate — la déesse funèbre étroitement liée à Artémis — et à une divinité identifiée avec Hécate, vénérée à Novae en Mésie inférieure (IIIe siècle après J.-C.)[34].

Derrière les femmes (et les rares hommes) liées aux « bonnes » déesses nocturnes, on entrevoit un culte de caractère extatique. Les *benandanti* affirmaient qu'elles tombaient en extase durant les quatre temps, la même période de l'année au cours de laquelle les vieilles femmes du Val di Fassa se rendaient auprès de leur déesse. Les sorcières (ou prétendues telles) d'Écosse tombaient périodiquement en « *extaseis and transis* », en abandonnant leur corps inanimé sous la forme d'un esprit invisible ou d'un animal (une corneille)[35]. On disait, des sectateurs de dame Habonde, qu'ils tombaient en catalepsie avant d'entreprendre en esprit, en franchissant portes et murs,

leurs voyages [36]. Déjà le *Corrector* déclarait que les portes closes n'empêchaient pas les vols nocturnes. On peut supposer la présence d'une expérience extatique, même si elle n'est pas explicitement mentionnée, comme, par exemple, dans le cas des disciples de Richella et d'Orient. Au monde des figures féminines bénéfiques qui prodiguaient prospérité, richesse et savoir, on accède à travers une mort provisoire. Leur monde est le monde des morts [37].

Cette identité est confirmée par une série de convergences. L'habitude, enregistrée jusqu'à des temps très récents sur une aire géographique très étendue, de laisser certains jours déterminés de l'eau pour les morts, afin qu'ils se désaltèrent, rappelle l'usage, déjà condamné et moqué par Guillaume d'Auvergne et par Vincent de Beauvais, de laisser des offrandes propitiatoires aux *bonae res*, ou à Habonde. Il revient également à Habonde, comme à Orient, de bénir les maisons où elle a banqueté avec son cortège invisible [38]. Dans les aveux d'Arnaud Gélis, ces bénédictions sont réservées, comme dans le cas d'Orient, aux habitations bien balayées : « Les morts vont volontiers dans les lieux propres et ils entrent dans les maisons propres, alors qu'ils ne veulent pas entrer dans les lieux sordides ou dans les maisons sales [39]. » La signification de l'analogie d'où nous étions partis devient d'un seul coup claire. Nous pouvions rapprocher les sorcières et les sorciers du Valais aussi bien des *benandanti* que du cortège des âmes de l'Ariège, parce que le vol nocturne vers les réunions diaboliques rappelait, sous une forme désormais dénaturée et méconnaissable, un thème très ancien : le voyage extatique des vivants vers le monde des morts. Le noyau folklorique du stéréotype du sabbat se situe ici.

11. Les *Sermones* du prédicateur dominicain Johannes Herolt, rédigés en 1418 ou peu auparavant, puis plusieurs fois réimprimés dans la seconde moitié du XV^e^ siècle, contiennent une longue liste de superstitions. À la dix-neuvième place, dans l'édition parue à Cologne en 1474, sont énumérés ceux qui croient que « Diane, appelée en langue vulgaire *Unholde*, c'est-à-dire *die selige Frawn* [la femme bienheureuse], se déplace la nuit avec son armée en parcourant de grandes distances » *(cum exercitu suo de nocte ambulet per multa spacia)*. D'autres éditions, légèrement postérieures, du même recueil (Strasbourg, après 1478 et Strasbourg, 1484) ajoutèrent à la liste des synonymes de Diane d'abord *Fraw Berthe* puis *Fraw Helt* (à la place de *Unholde*) [40]. Il s'agissait évidemment d'une variation sur le texte du *Canon episcopi*. Certains éléments étaient abandonnés : les animaux utilisés comme monture, l'obéissance à la déesse et le voyage au cours de nuits déterminées. D'autres étaient ajoutés, comme les synonymes dont on a parlé. Mais l'« armée » ?

À partir du XI^e^ siècle, une série de textes littéraires en latin et en langue vulgaire, provenant d'une grande partie du continent européen — France, Espagne, Italie, Allemagne, Angleterre et Scandinavie —, parlent des apparitions de l'« armée furieuse » (*Wütischend Heer, Mesnie furieuse, Mesnie Hellequin, exercitus antiquus*) appelée aussi « chasse sauvage » *(Wilde Jagd, Chasse sauvage, Wild Hunt, chasse Arthur)*. On reconnaît dans celle-ci la troupe des morts ; parfois de façon plus précise, la troupe des morts avant l'heure — soldats morts au combat, enfants non baptisés. À leur tête alternent des personnages mythiques (Herlechinus, Wotan, Odin, Arthur, etc.) ou transformés en mythe (Dietrich von Bern) [41]. Comme le révèlent déjà les témoignages les plus anciens, un thème que l'on peut rencontrer dans des cultures très éloignées les unes des autres — l'apparition menaçante des morts inapaisés — est réinterprété dans un sens chrétien et moralisant, en étroite affinité avec l'image du purgatoire alors en cours d'élaboration [42]. Mais les caractéristiques intimement folkloriques de la croyance transparaissent dans les figures qui guident la « chasse sauvage ».

En mentionnant l'armée de Diane, Herolt mélangeait ces traditions avec celles que condamnaient le *Canon episcopi*. On ne sait pas trop s'il enregistrait une croyance recueillie au cours de son activité de prédicateur itinérant, ou s'il proposait son interprétation personnelle de certaines des superstitions qu'il essayait de déraciner. Les cas où les figures mythiques féminines (Berchtholda, Perchta) apparaissent à la tête de l'« armée furieuse » sont assurément peu nombreux, et tous postérieurs d'un siècle et demi au plus au texte de Hérolt [43]. Mais, à nos yeux, les mots « Diane avec son armée » sont importants, parce qu'ils identifient implicitement les femmes fourvoyées du *Canon episcopi* avec les troupes des morts.Ce qui confirme l'interprétation du noyau folklorique du sabbat comme voyage vers l'au-delà [44] : mais qui suggère en même temps la possibilité d'étendre la recherche aux témoignages sur les apparitions des morts.

12. Le dilemme qui se profile maintenant a des implications qui ne sont pas d'ordre purement intellectuel. Les traditions sur l'« armée furieuse » ont été interprétées comme une configuration mythique et rituelle cohérente qui aurait exprimé, à travers la réfé-

rence explicite ou implicite à la figure de Wotan, une ancienne et persistante vocation guerrière des mâles de la Germanie [45]. Les procès milanais contre Sibillia et Pierina, les deux disciples d'Orient, ont été interprétés comme le témoignage d'une aspiration féminine à un monde séparé, composé uniquement de femmes, gouverné par une déesse maternelle et savante [46]. Le passage de Herolt semble suggérer que ces images apparemment si différentes étaient perçues (par lui ou par d'autres) comme les aspects d'une image mythique unique. Une comparaison entre les deux séries documentaires est par conséquent nécessaire [47].

13. Partons des textes littéraires. Il s'agit d'un ensemble hétérogène, qui couvre une période chronologique comprise entre le x^e^ et le XVIII^e^ siècle : sermons, écrits de dévotion, recueils de canons, manuels de confesseurs, traités de démonologie, romans en vers, petits poèmes de style populaire, etc. [48]. Mais l'opposition qui s'en dégage est très nette. La troupe des morts, composée d'hommes et de femmes, et habituellement conduite, nous l'avons dit, par des figures mythiques ou mythisées, se manifestait presque exclusivement à des hommes (chasseurs, pèlerins, voyageurs) au cours d'apparitions occasionnelles, particulièrement fréquentes pendant la période comprise entre Noël et l'Épiphanie. Le cortège des femmes extatiques, conduit par des figures féminines, se manifestait presque toujours à des femmes [49], au moyen d'extases qui se répétaient régulièrement, à des dates bien définies.

Un examen de la documentation non littéraire — composée surtout de procès — complique le tableau. Nous trouvons dans quelques cas des hommes qui se rendent en extase auprès de la reine des Elfes (dans laquelle nous avons reconnu une variante de la déesse nocturne) ; des femmes qui, comme les *benandanti* frioulanes, assistent en extase aux processions des morts ; des hommes qui, nous le verrons, participent en extase aux batailles pour la fertilité des champs. Le lien entre (a) des hommes, des apparitions et des troupes de morts conduites par des personnages masculins, (b) des femmes, des extases et des cortèges suivant des divinités féminines se défait en partie, mais sans cependant altérer la division sexuelle des rôles qui semble régler ces rapports avec l'au-delà. Les apparitions des morts sont définies, un peu partout, par les termes de « chasse » (*Jagd*, chasse), « armée » *(Heer, Mesnie, exercitus)*, « société » *(societas)*, et « suite » *(familia)* ; les rencontres entre la déesse et ses disciples, au moins dans les témoignages provenant

de l'Italie septentrionale, par ceux de « société » *(societas)* et de jeu *(ludus)*, « jeu de la bonne société » *(ludus bonae societatis)* [50]. À part l'usage dans les deux cas d'un terme neutre comme « société » *(societas)*, nous voyons se dessiner une opposition entre activités réservées aux hommes (guerre et chasse) et activités auxquelles les femmes étaient également admises (jeu).

L'allusion de Herolt à l'armée de Diane, identifiée avec les « femmes bienheureuses », peut donc être considérée comme une variante isolée. Cela nous rappelle qu'apparitions et extases, en tant que modes de communication différents entre les vivants et le monde des morts, naissaient d'un fonds de croyances communes. Mais le culte extatique des divinités féminines nocturnes, pratiqué en très grande majorité par des femmes, se dessine comme un phénomène spécifique et relativement plus circonscrit. La distribution géographique des témoignages le confirme.

14. Ceux-ci se réfèrent à la Rhénanie, d'où proviennent les pénitentiels et les synodes rappelés plus haut, à l'exception de la région de Toulouse (synode de Conserans) ; à la France continentale ; à la chaîne alpine et à la plaine du Pô ; à l'Écosse. Il faut ajouter à cette liste la Roumanie où, nous le verrons, se pratiquaient des rituels semi-extatiques sous la protection de *Doamna Zînelor*, appelée aussi *Irodiada* ou *Arada* — autrement dit Diane et Hérodiade, deux noms qui témoignent d'une introjection au moins verbale des interprétations suggérées par les clercs [51]. Il s'agit de zones qui ne sont hétérogènes qu'en apparence : ce qui les rapproche est d'avoir été pendant des centaines d'années (dans certains cas dès le v^e^ siècle avant Jésus-Christ) habitées par des Celtes [52]. Dans le monde germanique exempt d'infiltrations celtiques, le culte extatique de la déesse nocturne semble absent. Celui-ci devrait donc être identifié à un phénomène de substrat, qui réapparaîtrait à plus d'un millénaire de distance dans les procès milanais de la fin du XIV^e^ siècle ou dans les procès écossais de la fin du XVII^e^ siècle. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut expliquer, par exemple, les analogies stupéfiantes entre les vanteries des *benandanti* et celles du « garçon des fées » qui, selon les informations contenues dans un rapport de la fin du XVII^e^ siècle, allait tous les jeudis jouer du tambour sous la colline entre Édimbourg et Leith : des hommes et des femmes entraient par des portes invisibles dans des pièces somptueuses, et après avoir banqueté au milieu des musiques et des divertissements, se dirigeaient en volant vers des terres lointaines — la France ou la Hollande [53].

Jusqu'à présent, nous avons utilisé — d'une manière qui ne diffère pas de celle des inquisiteurs — ce que l'on appelle le *Canon Episcopi* comme une clé pour déchiffrer des témoignages de plus en plus récents. Mais si nous cherchons à déchiffrer le canon lui-même (à l'origine, nous l'avons dit, un capitulaire franc), nous découvrons que celui-ci est le point d'arrivée d'une série documentaire qui implique, plus qu'un phénomène de substrat, une véritable continuité avec des phénomènes religieux celtes.

Au début du Ve siècle, dans un sermon contre les cultes païens, Maxime de Turin décrivit un paysan ivre prêt à se mutiler en l'honneur d'une déesse sans nom (peut-être Cybèle) en le comparant à un *dianaticus* ou à un devin. Le terme *dianaticus*, introduit par la précision « comme l'on dit » *(sicut dicunt)*, était donc un mot d'usage courant : de même que son synonyme *lunaticus* signifiait probablement « possédé », ou « obsédé », en proie à une frénésie religieuse [54]. Grégoire de Tours parle d'une statue de Diane vénérée près de Trêves ; encore à la fin du VIIe siècle, les populations de la Franconie, d'après une vie de saint Cilian, manifestaient leur hostilité envers les missionnaires chrétiens en prêtant hommage à la « grande Diane » — une référence de l'hagiographe au passage des Actes des Apôtres sur la grande déesse d'Éphèse, que rappelle également Nicolas de Cues. Mais il ne fait aucun doute que la même divinité romaine, Diane, s'était superposée à une ou plusieurs divinités celtiques : leur nom et leur physionomie n'apparaissent qu'exceptionnellement [55]. Dans un tombeau de la fin du IVe ou du début du Ve siècle après Jésus-Christ, découvert à Roussas dans le Dauphiné, on a trouvé une tuile carrée : sa surface porte, grossièrement dessinée, l'image d'un personnage monté sur un animal aux longues cornes, accompagnée des mots FERA COM ERA, « avec la cruelle Era » *(ill. 1)* [56]. Des inscriptions de la même période consacrées à Era, Héra ou Haerecura ont été retrouvées en Istrie, en Suisse et dans la Gaule cisalpine [57]. Encore au début du XVe siècle, les paysans du Palatinat croyaient qu'une divinité du nom de Héra, dispensatrice d'abondance, se déplaçait en volant pendant les douze jours compris entre Noël et l'Épiphanie, la période consacrée au retour des morts [58]. Parmi tous ces témoignages si éloignés dans le temps, la figure féminine gravée sur la tuile retrouvée dans le tombeau de Roussas vient s'inscrire comme un chaînon intermédiaire. Elle confirme, d'un côté, l'ancienne hypothèse qui expliquait la présence de « Herodiana » (normalisée ensuite en Hérodiade) parmi les synonymes de la déesse nocturne comme une

mauvaise lecture de « Héra, Diana » [59]. De l'autre, l'interprétation dans un sens funéraire de la croyance sur les « femmes fourvoyées », qui chevauchaient « sur certaines bêtes » à la suite de « Diane déesse des païens ».

L'enveloppe romaine renfermait donc un contenu celte. L'image de la chevauchée nocturne est, du reste, étrangère, pour l'essentiel, à la mythologie classique [60]. Ni les dieux ni les héros homériques, par exemple, n'ont l'habitude de chevaucher : ils se servent des chevaux presque exclusivement pour les atteler à leurs chars. Les images de Diane (ou d'Artémis) à cheval sont très rares [61]. On a supposé qu'elles avaient pu inspirer celles, très nombreuses au contraire, d'une divinité celtique presque toujours associée aux chevaux : Epona. Or, les plus anciens témoignages sur la chevauchée de Diane proviennent de Prüm, de Worms et de Trêves — autrement dit d'une région où l'on a retrouvé une grande quantité de représentations d'Epona, à cheval ou à côté d'un ou de plusieurs chevaux *(ill. 2)*. Dans la *Diana paganorum dea* du capitulaire franc repris par Réginon, il faudra alors probablement reconnaître une *interpretatio romana* d'Epona, ou de son équivalent local [62]. Comme la Héra de Roussas, Epona était une divinité mortuaire, souvent représentée avec une corne d'abondance [63]. Les deux éléments, nous l'avons vu, réapparaissent dans les noms et dans les caractéristiques de figures comme Abundia, Satia et Richella. L'image d'Epona, peut-être calquée sur celle de Diane, a donc alimenté des cultes locaux interprétés ensuite comme des cultes de Diane. Le jeu de miroirs entre les interprétations et les réélaborations des cultures dominantes et leur réception par la culture subalterne s'est poursuivi longtemps. Au milieu du XIIIe siècle, un mot comme *genes* (dérivé de Diane) désignait encore une entité ambiguë, une sorte de fée. Deux cents ans plus tard, *ianatica* était désormais synonyme de sorcière [64].

15. Mais Epona, protectrice des chevaux et des écuries, n'est qu'une divinité parmi d'autres qui ont alimenté les croyances destinées à se fondre ensuite dans la description stéréotypée de la chevauchée de Diane. À Epona se reliaient, en effet, d'autres figures de l'énigmatique panthéon religieux celte, désormais en voie de dissolution sous l'offensive du christianisme [65]. En plein XIIIe siècle, celles-ci réapparaissent dans un passage de Guillaume d'Auvergne, qui précède immédiatement la page sur les « dames nocturnes » conduites par Abundia. Il s'agit d'esprits qui apparaissent sous la

forme de fillettes ou de matrones vêtues de blanc, parfois dans les bois, parfois dans les écuries où elles laissent dégouliner des chandelles de cire sur la crinière des chevaux, qu'elles ont soigneusement tressées : un détail qui revient dans la description de Queen Mab — une autre divinité nocturne — faite par Mercutio dans *Romeo et Juliette* (I, 4)[66]. Ces *matronae* vêtues de blanc sont un écho tardif des *Matrae, Matres* ou *Matronae*, auxquelles sont dédiées une grande quantité d'inscriptions, très souvent commandées par des femmes, que l'on a retrouvées dans le Rhin inférieur, en France, en Angleterre et dans l'Italie du Nord *(ill. 3)*[67]. Dans un cas — une inscription retrouvée dans la région située entre Novare et Vercelli —, ces divinités sont associées à Diane[68]. Les bas-reliefs qui accompagnent souvent les inscriptions représentent les *Matronae* sous la forme de trois femmes assises (plus rarement deux, parfois une seule). Comme Epona, elles exhibent, elles aussi, des symboles de prospérité et de fertilité : une corne d'abondance, un panier de fruits, un enfant dans les langes. La nature extatique de ces cultes est attestée par la fréquence avec laquelle, dans les inscriptions dédiées aux *Matres* ou *Matronae*, reviennent des expressions qui font allusion à un contact direct avec les divinités, soit visuel *(ex visu)*, soit auditif *(ex imperio, ex iussu)*[69].

C'est à ces divinités qu'il faut très probablement rapporter l'expression *modranicht* (nuit des mères), qui, selon Bède le Vénérable, désignait dans la Britannia païenne la nuit de veille — consacrée, peut-être, également à Epona — correspondant dans le calendrier chrétien à la nuit de Noël[70]. Or, dans le calendrier celtique, les nuits comprises entre le 24 décembre et le 6 janvier avaient une fonction intercalaire comparable à celle des *Zwölften*, les douze jours durant lesquels, dans le monde germanique, on pensait que les morts erraient sans cesse[71]. Les *Matres*, comme Epona, étaient non seulement les protectrices des femmes qui accouchaient, mais aussi vraisemblablement liées au monde des morts : une inscription britannique et certains monuments de provenance rhénane des premiers siècles après Jésus-Christ les associent aux Parques. Peu après l'an mil, Burchard de Worms reconnut dans les Parques païennes les trois divinités (certainement les *Matres*) auxquelles les gens offraient, certaines nuits déterminées, de la nourriture avec trois couteaux[72].

Les *Fatae* auxquelles fut consacré un autel retrouvé à Colonia Claudia Savaria (aujourd'hui Szombathely), une localité peuplée par les Gaulois *Boi*, ont été identifiées comme une variante locale

des *Matres*[73]. Pendant très longtemps — des siècles, voire des millénaires —, matrones, fées et autres divinités bénéfiques et mortuaires habitèrent de manière invisible l'Europe qui avait été habitée par les Celtes[74].

16. Tout cela éclaire d'une lumière inattendue une page de l'historien byzantin Procope de Césarée, probablement écrite vers 552 ou 553. C'est peut-être la page la plus célèbre de la *Guerre des Goths*. Procope y parle d'une île appelée Brittia. Son récit s'interrompt soudain pour faire place à une digression, introduite par des mots circonspects et solennels :

« Arrivé à ce point de l'histoire, je ne peux éviter de raconter un fait qui a plutôt un rapport avec la superstition et qui me semble tout à fait incroyable, bien qu'il soit constamment rappelé par de nombreuses personnes, qui assurent avoir exécuté de leurs mains ce que je vais raconter et avoir entendu les paroles de leurs oreilles... » Il s'agit des habitants de certains villages de pêcheurs, situés en face de Brittia, sur la côte de l'Océan. Ceux-ci sont des sujets des Francs, mais depuis des temps très lointains ils sont exonérés de tout tribut, en récompense du service qu'ils remplissent. Voici en quoi il consiste. Toutes les âmes des morts doivent aller dans l'île de Brittia. Les habitants des villages côtiers sont chargés, à tour de rôle, de les convoyer : « Les hommes qui savent qu'ils doivent accomplir ce travail, en remplacement des précédents, se retirent dès que tombe la nuit dans leur maison et se couchent pour dormir, en attendant celui qui viendra les appeler pour cette tâche. Tard dans la nuit, en effet, ils entendent frapper à la porte et une voix étouffée les appeler pour faire ce travail ; sans hésitation, ils sautent de leur lit et se rendent au bord de la mer, sans se rendre compte de la force mystérieuse qui les pousse à agir ainsi, mais en se sentant de toute façon entraînés à le faire. » Sur la rive ils trouvent des barques spéciales, vides. Mais lorsqu'ils y montent, les barques s'enfoncent presque jusqu'au ras de l'eau, comme si elles étaient chargées. Ils mettent les mains sur les rames : en une heure environ ils arrivent à Brittia (alors que le voyage dure habituellement une nuit et un jour). Après avoir déchargé les passagers, ils repartent avec les bateaux légers. Ils n'ont vu personne, excepté une voix qui communique aux rameurs la position sociale des passagers, le nom du père et celui du mari dans le cas de femmes[75].

Nous ne savons pas de quels informateurs Procope avait appris cette tradition locale[76]. L'identification de Brittia avec *Britan-*

nia (la Grande-Bretagne) semble très probable, même si l'on a pu formuler des hypothèses différentes (le Jutland ou l'Helgoland). Les villages des pêcheurs passeurs d'âmes, qui étaient distants de Brittia d'un jour et d'une nuit de rame dans des conditions normales, devaient être situés sur les côtes de l'Armorique (la Bretagne actuelle)[77]. Depuis l'Antiquité, ces terres étaient enveloppées d'une auréole nébuleuse de légendes. Au début du Ve siècle, Claudien écrivait qu'en Armorique, sur les rives de l'Océan, on indiquait le lieu où Ulysse avait rencontré le peuple des ombres : là « les paysans voient errer les ombres pâles des morts[78] ». Déjà Plutarque (qui réélaborait peut-être des traditions celtiques) avait rapporté un mythe selon lequel, dans une île située au-delà de la Britannia, le dieu Chronos gisait endormi[79]. Au XIIe siècle, l'érudit byzantin Tzetzes affirmait encore, en s'appuyant sur le passage de Procope qu'il résumait, que les îles Fortunées, c'est-à-dire les îles des Bienheureux, se trouvaient au-delà de l'Océan[80].

Mais les discussions suscitées par les indications géographiques, vagues et en partie fabuleuses, de Procope ont laissé dans l'ombre l'élément le plus singulier de l'histoire tout entière : les voyages nocturnes accomplis périodiquement par les passeurs d'âmes[81]. Ce passage, si on l'insère dans la série de témoignages que nous sommes en train d'analyser, apparaît moins exceptionnel. « Tard dans la nuit [...] ceux-ci entendent frapper à la porte et une voix étouffée les appeler au travail », dit Procope. « Quand il m'apparut, ce fut durant le sommeil, quelque chose d'invisible qui avait la forme d'un homme ; je croyais dormir mais ne dormais pas [...] il m'a semblé dire : "Tu dois venir avec moi..." . » « Sans hésitation, ils sautent du lit et se rendent sur le bord de la mer, sans se rendre compte quelle est la force mystérieuse qui les pousse à agir ainsi, mais se sentant de toute manière entraînés à le faire », continue Procope. « Il nous fallait y aller [...] » ; « alors je lui répondis que s'il le fallait j'irais... ».

Les voix en contre-chant sont celles des deux *benandanti* frioulans jugés à la fin du XVIe siècle[82]. Les informateurs anonymes de Procope, qui affirmaient avoir pris personnellement part aux transbordements des âmes, auraient sans doute utilisé des paroles analogues aux leurs pour décrire la force inconnue qui leur imposait sa contrainte. Les tâches exécutées en esprit par ces *benandanti* étaient, nous le verrons, différentes. Les deux récits ne mentionnent pas de divinités féminines (dans celui de Procope, la voix qui prononce les noms des morts sur la plage obscure n'a pas de sexe).

Mais tous les deux laissent résonner l'écho discernable, plus ou moins réélaboré, d'une expérience extatique. Mille ans séparent ces deux témoignages. On est tenté de les rapprocher en supposant, dans les deux cas, la présence d'un substrat celtique qui, en Bretagne comme au Frioul, s'est combiné avec des traditions diverses pour continuer à entretenir pendant longtemps une religion populaire des morts[83].

17. Mais, au cours du Moyen Âge, ce noyau mythique alimenta également une tradition d'un tout autre genre, non pas orale mais écrite (même si c'est en langue vulgaire) ; non pas populaire mais courtoise ; liée non à une expérience extatique, mais littéraire. Il s'agit des romans du cycle arthurien. Dans ceux-ci, comme on l'a noté, Arthur apparaît parfois comme un véritable roi des morts. Qu'il soit représenté à cheval sur une espèce de gros bouc (« *super quandam bestiam* », pourrions-nous dire en paraphrasant le *Canon episcopi*) sur le pavement de la cathédrale d'Otrante daté de 1163-1165 *(ill. 4)* ou qu'il apparaisse, cent ans plus tard, à la tête de la « chasse sauvage », on est frappé par la contiguïté entre réélaborations littéraires et croyances folkloriques fondées sur la communication avec l'au-delà[84]. Dans le voyage de héros comme Erec, Perceval ou Lancelot vers des châteaux mystérieux, qu'un pont, un pré, une lande ou la mer séparent du monde des hommes, on a reconnu un voyage vers le monde des morts. Parfois les toponymes eux-mêmes *(Limors, Schastel-le-Mort)* rendent évidente cette identité[85]. Il s'agit de lieux où l'existence est soustraite à l'écoulement du temps. Le voyageur doit se garder de la nourriture qui s'y consomme — la nourriture des morts, qu'une tradition très ancienne interdit aux vivants[86]. On a reconnu dans certains textes irlandais (*echtrai*, c'est-à-dire « aventures ») les précédents littéraires de ces récits[87]. Mais les analogies avec la tradition extatique dont nous parlons renvoient à un fonds commun de mythes celtiques. La sœur d'Arthur, *Morgain la fée*, la fée Morgane, est la réincarnation tardive (enrichie d'éléments nouveaux) de deux déesses celtiques : l'Irlandaise Morrígan, liée à Epona, et la Galloise Modron[88]. Cette dernière n'est autre que l'une des trois *Matronae* vénérées dès les premiers siècles de l'ère chrétienne[89]. Entre les fées que nous rencontrons dans les aveux des sorcières écossaises des XVIe et XVIIe siècles et les fées qui peuplent les romans arthuriens, la parenté est très étroite.

Tout cela confirme l'importance des éléments du folklore cel-

tique qui, en se mêlant à des thèmes chrétiens, se sont fondus dans la « matière de Bretagne [90] ». C'est de cette tradition qu'il faudra rapprocher le thème, qui affleure à plusieurs reprises dans les romans arthuriens, du voyage du héros dans le monde des morts [91]. Mais l'opposition mythique entre la cour d'Arthur et l'univers environnant, peuplé de présences magiques et hostiles, se prêtait également à exprimer sous des formes atemporelles une situation historique précise : la constitution des chevaliers en une classe fermée, rigide, face à une société en rapide transformation [92].

18. Les vieilles paysannes du Val di Fassa ignoraient sans aucun doute cette tradition littéraire courtoise. Mais un homme condamné comme sorcier au début du XVI^e^ siècle dans le Val di Fiemme, Zuan delle Piatte, nous place devant un cas d'hybridation plus compliqué [93]. Il avoua à ses juges être allé avec un moine au mont de la Sibylle, près de Norcia, autrement dit « le mont de Vénus où se trouve dame Hérodiade », afin d'être initié à la société des sorcières. Arrivés à un lac, ils avaient rencontré « un grand moine vêtu de noir et [qui] était noir », qui, avant de les faire traverser, les avait induits à renoncer à la foi chrétienne et à se donner au diable. Puis ils étaient entrés dans la montagne en traversant une porte gardée par un serpent ; là, un vieil homme, « le fidèle Ekhart », les avait prévenus que s'ils restaient en ce lieu pendant plus d'une année ils ne reviendraient plus jamais en arrière. Parmi les gens enfermés dans la montagne, ils avaient vu un vieil homme endormi, « el Tonhauser », et « dame Vénus ». Avec elle, Zuan delle Piatte était allé au sabbat, où il avait également trouvé la « dame du bon jeu ». Les éléments diaboliques qui ponctuent ces confessions peuvent être attribués à l'emploi de la torture au cours du procès : mais la sibylle, « dame Vénus », « le fidèle Ekhart » et « el Tonhauser » venaient de plus loin. Près de cent ans auparavant, les traditions locales de l'Ombrie sur le mont de la Sibylle, réélaborées dans un roman populaire à grand succès comme le *Guerin Meschino* d'Andrea da Barberino, s'étaient fondues avec les légendes allemandes centrées sur la figure de Tannhäuser [94]. Mais, dans les récits de Zuan delle Piatte, les échos d'une lecture probable du *Guerin Meschino* se mêlent à des éléments issus d'une culture orale, franchement folklorique. Zuan déclara être allé « avec cette dame [Vénus] — et sa compagnie une nuit de jeudi des quatre temps de Noël sur des chevaux noirs à travers les airs, et en cinq heures ils avaient fait le tour complet du monde [95] ». Nous retrouvons la chevauchée de Diane

(ou de ses synonymes), le voyage extatique durant les quatre temps des disciples de Richella ou des *benandanti* du Frioul. Un siècle plus tard, en 1630, un enchanteur de la Hesse, Diel Breull, avoua s'être rendu pendant plusieurs années en esprit, durant les quatre temps, sur le Venusberg, où « fraw Holt » (Holda ou Holle, une autre des identités de la déesse) lui avait montré les morts et leurs peines, reflétés dans un bassin plein d'eau : chevaux splendides, hommes occupés à banqueter ou assis au milieu des flammes [96]. Quelque temps auparavant, en 1614, Heinrich Kornmann avait fait imprimer son *Mons Veneris*, où il racontait la légende de Tannhäuser [97]. Comme Breull, Kornmann était originaire de la Hesse ; mais, nous l'avons vu, ces traditions ne peuvent pas être circonscrites à une région. Et même si Breull avait lu le *Mons Veneris*, cette lecture ne suffirait pas à expliquer la léthargie dans laquelle il était tombé, dans un moment de malheur intense (il avait perdu sa femme et ses enfants) pour se trouver ensuite sur le Venusberg. Il est cependant significatif que les rares cas où le thème du voyage extatique apparaît mêlé à des éléments provenant de la tradition écrite se réfèrent à des hommes, plus facilement alphabétisés, plutôt qu'à des femmes. Dans les aveux faits par Arnaud Gélis au début du XIV^e^ siècle, les descriptions des troupes des âmes se juxtaposent également à des affirmations rappelant des textes hagiographiques irlandais (tissés eux aussi d'éléments folkloriques) sur le voyage de saint Patrick au purgatoire [98].

19. La confluence de traditions celtiques liées aux elfes et aux fées dans l'image de la sorcellerie élaborée par les démonologues a été reconnue depuis longtemps (et par la suite en grande partie oubliée) [99]. Le contexte géographique et chronologique reconstruit jusqu'ici permet de préciser et de compliquer cette trame. Aux éléments, plus ou moins récents, qui contribuèrent à la cristallisation du stéréotype du sabbat dans les Alpes occidentales, entre Dauphiné, Suisse romande, Lombardie et Piémont — la présence de groupes hérétiques en train de se décomposer, la diffusion de la peur du complot —, nous pouvons maintenant en ajouter un, incomparablement plus ancien : la sédimentation de culture celtique. Une sédimentation matérielle (les gisements archéologiques de La Tène près de Neuchâtel ont donné leur nom au noyau le plus ancien de la civilisation celtique) et métaphorique. Dans les vols nocturnes décrits par les sorcières et par les sorciers du Valais jugés au début du XV^e^ siècle — étrangers, nous l'avons dit, au stéréotype

inquisitorial —, nous sommes en mesure de reconnaître maintenant l'écho déformé d'un culte extatique de tradition celtique. La localisation dans le temps et dans l'espace des premiers procès axés sur l'image du sabbat nous apparaît *(a posteriori)* inévitable. Mais ce n'est pas tout. Une convergence impressionnante de données linguistiques et géographiques a suggéré l'hypothèse qu'une grande partie des noms de personne et de lieu qui reviennent dans le cycle arthurien doit être rapprochée de toponymes concentrés dans la région du lac Léman [100]. On dirait que la réélaboration littéraire et la réélaboration inquisitoriale de l'ancien mythe celtique du voyage dans le monde des morts se sont diffusées, à des époques et sous des aspects différents, à partir de la même région et d'un matériel folklorique semblable. Tout semble concorder.

II

Anomalies

1. Des témoignages provenus pendant plus d'un millénaire de tous les coins de l'Europe ont fait apparaître les traits d'une religion extatique surtout féminine, dominée par une déesse nocturne aux multiples noms. Nous avons reconnu, dans cette figure, une filiation hybride et tardive de divinités celtiques. Hypothèse peut-être discutable, parce que fondée sur une documentation dispersée dans l'espace et dans le temps ; certainement insuffisante, parce que incapable d'expliquer les raisons d'une continuité aussi tenace. Et ce n'est pas tout : cette hypothèse apparaît démentie par d'autres documents, dont nous n'avons, jusqu'à présent, pas parlé.

Il s'agit d'une série de procès organisés par le Saint-Office en Sicile à partir de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, contre des femmes (parfois même contre des fillettes) qui affirmaient rencontrer périodiquement des êtres féminins mystérieux : les « femmes de dehors ». Elles allaient avec elles la nuit, en volant, banqueter dans des châteaux éloignés ou sur les prés. Elles étaient richement vêtues, mais elles avaient des pattes de chat ou des sabots de cheval. Au centre de leurs « compagnies » (de Romains, de Palerme, de Raguse et d'autres villes), il y avait une divinité féminine aux multiples noms : la Matrone, la Maîtresse, la Dame Grecque, la Sibylle savante, la Reine — parfois accompagnée d'un roi — des Fées. Elle enseignait à ses sectatrices à soigner les maléfices [1]. Ces récits, si semblables à ceux des femmes qui se rendaient en extase chez la déesse nocturne, naissaient de traditions spécifiquement siciliennes. Dès le milieu du XV^e^ siècle, la traduction en langue vulgaire, composée dans l'île, d'un manuel pour confesseurs mentionnait les « femmes de dehors et qui circulent la nuit [2] ». Malgré l'attitude hostile du clergé, la croyance survécut longtemps. En 1640, une

femme de Palerme, Caterina Buní, « qui allait avec les *femmes de dehors* la nuit et qui promettait d'emporter les personnes avec elle et qui voulait leur faire chevaucher un mouton, comme elle faisait elle-même », fut jugée et condamnée par le Saint-Office. Encore en plein XIX^e^ siècle, les *femmes de dehors, femmes du lieu, femmes de la nuit, les femmes de la maison, belles dames* et *maîtresses de la maison*, continuaient à apparaître à des hommes et à des femmes sous la forme de figures ambiguës, essentiellement bénéfiques, mais prêtes à faire tomber des calamités sur qui ne leur montrerait pas le respect voulu. Un détail comme la faveur que les « femmes de dehors » réservaient aux maisons bien balayées souligne l'analogie avec les « bonnes dames », les fées et les disciples d'Orient. On est tenté de reconnaître la coiffure caractéristique des *Matronae* celtiques *(ill. 3)* dans les « trois jeunes filles vêtues de blanc, portant sur la tête une espèce de turban rouge » qui apparurent au milieu du XIX^e^ siècle à une vieille femme de Modica, Emanuela Santaéra, en l'invitant à danser [3]. Mais nous sommes en Sicile. La présence dans l'île de troupes mercenaires celtiques, enrôlées par les Grecs et par les Carthaginois au IV^e^ siècle avant Jésus-Christ, avait été un simple événement sans suite, qui n'avait pu créer les conditions d'une continuité culturelle aussi tenace [4]. Dans les « femmes de dehors », nous sommes contraints de reconnaître un phénomène anomal, franchement incompatible avec l'hypothèse historique que nous avons formulée.

On pourrait tenter de contourner l'obstacle en utilisant, sur le mode de l'analogie, une autre tradition, dont la physionomie celtique (quoique élaborée) apparaît au contraire évidente. Il s'agit des récits légendaires, attestés en Sicile depuis le XIII^e^ siècle, selon lesquels le roi Arthur, blessé au combat, gisait endormi dans une grotte de l'Etna. Ces légendes ont été attribuées à une diffusion (non attestée mais plausible) des thèmes de l'épopée arthurienne, qui auraient été introduits en Sicile à la fin du XI^e^ siècle par des chevaliers bretons, débarqués à la suite des envahisseurs normands. L'épithète tardif de « fée Morgane », utilisé pour désigner les mirages que l'on peut voir dans le détroit de Messine, proviendrait également de cette circulation culturelle [5]. Du reste, l'association de Morgane à la Sicile et, en particulier, à l'Etna est déjà enregistrée dans certains poèmes français et provençaux [6]. Les fées qui apparaissent dans les récits des femmes ou des fillettes jugées par le Saint-Office de Palerme ne pourraient-elles pas être expliquées à leur tour par l'importation dans l'île des thèmes de la « matière de Bretagne » ?

S'il en était ainsi, nous retrouverions un substrat celtique — même s'il devait être beaucoup plus récent et beaucoup plus profondément modifié que celui que nous avons supposé jusqu'à maintenant. Les extases des disciples des « femmes de dehors » auraient fait remonter à la surface le contenu folklorique latent dans la tradition littéraire, transmise oralement, qui les avait amorcées.

C'est une supposition difficile à accepter. Mais la présence surprenante en Sicile de traditions liées à Morgane a également suggéré une autre hypothèse, qui renvoie à un passé beaucoup plus lointain. Tant la Morrígan celtique que la Morgane sicilienne devraient être insérées dans une tradition remontant à une grande déesse méditerranéenne antérieure aux Grecs, qui aurait également inspiré les figures de magiciennes comme Circé ou Médée. Cette filiation culturelle expliquerait la présence de noms et de toponymes semblables (également du type *morg-*) dans le monde méditerranéen et celtique [7]. Il s'agit évidemment, nous le voyons, de conjectures génériques et fragiles, qui résolvent les difficultés documentaires en les projetant dans un passé nébuleux. La « grande déesse » elle-même est une abstraction, qui unifie arbitrairement des cultes aux caractéristiques hétérogènes [8]. Et pourtant cette hypothèse, quoique formulée d'une manière inacceptable, suggère indirectement une voie de recherche, très différente de celles qui ont été suivies jusqu'ici.

2. C'est de Posidonios d'Apamée — probablement de sa grande œuvre historique et ethnographique, aujourd'hui perdue — que Plutarque tira, comme il l'a explicitement signalé, le chapitre XX de la *Vie de Marcellus* [9]. Les faits qui y sont relatés remontent à 212 avant J.-C. ; Posidonios écrivait vers 80 avant J.-C. ; Plutarque, entre le I^er^ siècle et le II^e^ siècle après J.-C. Le chapitre raconte l'expédient utilisé par Nicias, premier citoyen d'Engyon (une ville de la Sicile orientale, identifiée avec l'actuelle Troina [10]), pour se réfugier auprès de Marcellus, le général romain qui, avec son armée, avait envahi l'île. Engyon était connue pour les apparitions de certaines déesses, appelées Mères ; un célèbre sanctuaire leur était consacré. Nicias commence par tenir des discours hostiles aux Mères, en disant que leurs apparitions sont des fadaises. Au cours d'une réunion publique, il se laisse tout à coup tomber sur le sol, comme mort. Peu après, feignant de reprendre connaissance, il dit d'une voix faible et cassée que les Mères le tourmentent. Comme un fou, il arrache ses vêtements et profite de la confusion générale pour

s'enfuir vers le camp romain. Sa femme feint à son tour de se rendre au temple des Mères pour demander pardon et rejoint Nicias auprès de Marcellus.

D'autres renseignements sur le culte des Mères émergent d'une page de Diodore, fondée sur des traditions locales (provenant peut-être de Timée) et sur des informations de première main, ainsi que sur la connaissance probable de l'œuvre de Posidonios [11]. La renommée du sanctuaire d'Engyon était grande : plusieurs villes siciliennes, sur les conseils d'oracles inspirés par Apollon, honoraient avec des sacrifices, des honneurs et des offrandes votives d'or et d'argent, les déesses Mères dispensatrices de prospérité aux particuliers et à l'État. La ville d'Agyrion (où Diodore était né) avait elle aussi contribué, quoique distante de presque cent stades, à la construction du grand temple d'Engyon, en envoyant des chars chargés de pierre. On n'avait pas regardé à la dépense, parce que le sanctuaire des Mères était très riche : jusqu'à il y a peu (affirme Diodore), il possédait trois mille bœufs sacrés et une grande quantité de terres, dont il tirait d'importants revenus [12].

C'est dans le temple d'Engyon (nous dit Plutarque, en reprenant Posidonios) qu'étaient conservées les armes du héros crétois Mérion, colonisateur mythique de la Sicile. Diodore précise que les fondateurs d'Engyon — des Crétois — avaient apporté le culte des Mères de leur terre d'origine. Cicéron, affirme au contraire (*Verr.*, IV, 97; V, 186) qu'Engyon était célèbre pour son temple dédié à la Grande Mère, Cybèle. Mais la même oscillation entre pluriel et singulier apparaît dans des témoignages archéologiques en provenance de la Sicile orientale : sur deux glands de jet remontant à la seconde guerre servile, qui ont été retrouvés à Syracuse et à Lentini, on lit les mots : « *níkē mētérōn* » (victoire des Mères), « *níkē matéros* » (victoire de la Mère) [13]. Le dédoublement ou le triplement de divinités uniques sont des phénomènes largement attestés, également dans le monde méditerranéen [14]. Et Cybèle était vénérée en Sicile orientale, mais aussi en Crète (sous le nom de Rhéa) avec des rituels tumultueux que l'on a rapprochés des comportements mimés par Nicias. Les divergences entre Posidonios et Diodore, d'un côté, et Cicéron, de l'autre, seraient, en définitive, négligeables [15].

On a supposé que ce culte, probablement d'origine crétoise, s'était greffé sur un culte autochtone préexistant : en s'appuyant sur un dicton de Pythagore, rapporté par Timée qui assimilait les Mères aux nymphes et aux *korai*, on a reconnu les déesses d'Engyon dans des triades de nymphes représentées sur des reliefs ou sur des

monnaies siciliotes [16]. Mais les pages de Posidonios et de Diodore semblent se référer à des divinités spécifiques. On a essayé de les reconnaître dans les trois figures féminines enveloppées dans un manteau, retrouvées dans une tombe de Chypre, ou dans celles, de dimensions beaucoup plus grandes, que l'on voit sur un bas-relief (52 × 42 × 37 cm) trouvé à Camàro, près de Messine *(ill. 7)* [17]. Plus récemment, les mères d'Engyon ont été évoquées à propos des nymphes représentées sur plusieurs ex-voto, découverts dans le sanctuaire thrace de Saladinovo [18].

3. Celui-ci porte le nom courant de « cimetière des fées » ; les triades de nymphes portent des couvre-chefs en forme de turban, semblables à ceux des *Matronae* celtiques *(ill. 3)* — ou à ceux des « femmes de dehors » apparues au milieu du XIX^e^ siècle à la vieille femme de Modica. En ce qui concerne Saladinovo, rien d'étrange : la présence d'établissements celtiques au cours des IV^e^ et III^e^ siècles avant Jésus-Christ est attestée en Thrace [19]. Mais cette explication, nous l'avons vu, ne vaut pas pour la Sicile.

L'analogie entre les énigmatiques déesses mères d'Engyon et les *Matronae* celtiques, déjà signalée par un antiquaire du XVIII^e^ siècle, a fait l'objet des interprétations les plus diverses. On y a vu parfois une dérivation de divinités féminines indo-européennes (sans autre précision) ; parfois une pure coïncidence ; parfois la preuve de la présence, dans des milieux aussi bien celtes que siciliotes, de divinités maternelles multiples, que l'on ne peut identifier ni avec la Terre Mère, ni avec la Mère des dieux vénérée en Asie Mineure [20]. La justesse de cette dernière hypothèse est établie par un élément jusqu'ici négligé. Sur une inscription votive, qui remonte peut-être au I^er^ siècle avant J.-C. et qui est conservée dans un *sacellum* près d'Allan (une localité du Dauphiné), un certain Niger — probablement un esclave — intendant du cellerier d'une grande propriété, s'adressait dans un latin grossier « aux mères victorieuses » *(Matris V(ic)tricibus)* [21]. Il est impossible de ne pas penser aux expressions augurales gravées sur les glands de jet employés par les frondeurs siciliens au cours des guerres serviles : « victoire des Mères » (ou « de la Mère »). Cette convergence, même si elle est d'interprétation difficile, confirme les conjectures, formulées d'une manière indépendante, sur les racines à la fois celtiques et siciliennes de figures comme la fée Morgane ou les « femmes de dehors [22] ».

4. À ce stade, l'hypothèse d'une continuité souterraine, dans le cadre de la Sicile, entre les Mères d'Engyon et les « femmes de dehors » semble inévitable. Continuité ne signifie assurément pas identité. À l'inverse des « femmes de dehors », les Mères étaient au centre d'un culte public, et non d'expériences extatiques privées. Mais l'évanouissement, que suivait une exaltation frénétique, mimé par Nicias, tout comme la mention des apparitions des Mères, indiquent que ces divinités avaient l'habitude de se manifester à des individus plongés dans un état d'extase. Les tourments que les Mères infligeaient à ceux qui, comme Nicias, niaient leurs apparitions, rappellent également les réactions hostiles des « femmes de dehors » vis-à-vis de ceux qui leur manquaient de respect. Cependant, la physionomie des Mères d'Engyon reste obscure. Les informations convergentes sur leur provenance crétoise compliquent le tableau. Selon le mythe, Rhéa s'était réfugiée en Crète pour se soustraire à Chronos, qui voulait dévorer leur fils Zeus, à peine né, comme il l'avait déjà fait avec ses enfants précédents. Deux ourses (ou, selon d'autres témoignages, deux nymphes), Hêlikê et Kynosura, avaient élevé le nouveau-né en le cachant dans une grotte du mont Ida. Zeus, en signe de reconnaissance les avait transformées en constellation : la Grande Ourse et la Petite Ourse [23]. En citant un passage (vv. 30-35) des *Phénomènes*, le poème de divulgation astrologique rédigé par Aratos vers 275 avant J.-C., Diodore identifiait les Mères d'Engyon avec les deux ourses nourricières.

Selon d'autres versions, ce fut une nymphe (ou une chèvre) appelée Amalthée qui éleva Zeus, avant d'être, elle aussi, transformée en constellation ; ou alternativement une chienne ; une truie ; un essaim d'abeilles [24]. Le dieu nouveau-né élevé par des animaux (anthropomorphisés par la suite) est une figure bien différente du seigneur de l'Olympe, divinité céleste certainement indo-européenne : les mythes crétois remonteraient donc à une couche culturelle plus ancienne [25]. Il est cependant vrai que ceux-ci n'étaient pas localisés seulement en Crète. Près de Cyzikos, dans la région de la Propontide (l'actuelle mer de Marmara), se trouve une montagne qui, selon une scolie des *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes (I, 936), était appelée « des Ourses » en souvenir des nourrices de Zeus [26]. Dans une région montagneuse et isolée du Péloponnèse comme l'Arcadie, ces mythes se mêlaient à des traditions locales, enregistrées par Pausanias au IIe siècle avant J.-C. Celles-ci proclamaient que Zeus n'était pas né en Crète, mais dans une partie de l'Arcadie appelée *Creteia* ; qu'une de ses nourrices,

Hêlikê, était la fille du roi arcadien Lycaon — alors que d'autres versions l'identifiaient avec Phénice, une nymphe qu'Artémis avait transformée en oiseau pour la punir d'avoir été séduite par Zeus [27]. On entrevoit une contamination, déjà signalée par Callimaque, entre les mythes sur Callisto, fille (au moins dans certaines versions) de Lycaon, roi d'Arcadie ; maîtresse de Zeus, mère du héros éponyme Arcas ; changée en ourse puis tuée par Artémis ; élevée au ciel pour former la constellation de l'Ourse [28]. Parmi les dialectes grecs, l'arcado-chypriote est le plus semblable à la langue adoptée par la population qui conquit la Crète vers le milieu du IIe millénaire avant J.-C. : le mycénien (plus précisément, la variante, appelée linéaire B, dans laquelle sont rédigés les documents administratifs trouvés à Pylos et à Cnossos) [29]. La convergence, peut-être en partie tardive, entre les deux groupes de mythes, le crétois et l'arcadien, se greffait donc sur des rapports culturels très anciens. Les éléments sont à peu près les mêmes (ourses-nymphes-Zeus-constellation) : leur combinaison est différente ainsi que leur fonction immédiate. Au lieu des deux ourses nourrices, une maîtresse transformée en ourse : au lieu de l'enfance fabuleuse d'un dieu, l'affirmation de l'origine divine d'Arcas. Le lien entre les descendants d'Arcas et le fils de l'ancêtre des Pélasges, Lycaon, que Zeus avait transformé en loup parce qu'il pratiquait des sacrifices humains, était atténué pour donner naissance à une nouvelle généalogie mythique. À travers le mythe de Callisto — véritable mythe de refondation — les Pélasges étaient devenus, comme l'observe Pausanias (VIII, 3, 7), des Arcadiens : nom qu'une étymologie populaire rapprochait de celui de l'ourse *(arktos, arkos)* [30].

Il est indubitable que le culte siciliote des déesses Mères présuppose les mythes crétois fondés sur les ourses nourrices ; le rapport entre mythes crétois et mythes arcadiens sur la nymphe-mère transformée en ourse apparaît, en revanche, moins clair, même si l'antériorité des premiers semble probable [31]. Mais la réélaboration arcadienne pose de nouvelles difficultés. Pendant longtemps Callisto a été considérée comme une projection, ou une hypostase, d'Artémis : on a vu dans ses métamorphoses le signe d'une nature d'ourse très ancienne de la déesse, noyau totémique à demi effacé par la suite par la superposition d'éléments d'un tout autre genre. L'utilisation de catégories discutables comme « hypostase » ou « totémisme » a récemment induit à repousser totalement cette ligne d'interprétation [32]. Celle-ci repose, cependant, non seulement sur des postulats théoriques douteux, mais aussi sur des données

documentaires incontestables, comme les ruines d'un sanctuaire athénien consacré à Artémis « Kallistê [33] », ou le passage célèbre et controversé d'Aristophane (*Lysistrata*, vv. 641-647) d'où il ressort qu'Artémis était vénérée dans le sanctuaire de Brauron par de petites filles appelées « ourses », qui portaient des vêtements couleur safran [34]. Il n'est pas possible d'exclure *a priori* que ces témoignages d'un lien étroit entre Artémis et l'ourse aient exprimé, sous une forme atténuée, un rapport d'identification plus ancien [35]. Précisément, une région comme l'Arcadie, fortement conservatrice du point de vue culturel, voyait subsister encore au IIe siècle avant J.-C. des traces importantes de cultes liés à des divinités partiellement ou totalement animales [36]. En outre, comme pour d'autres phénomènes religieux (ou linguistiques), les données arcadiennes sont éclairées par la comparaison avec la Crète. Il existait, paraît-il, sur la côte nord-occidentale de l'île, une ville mycénienne appelée Kynosura — le nom d'une des nourrices de Zeus. La péninsule où se situait la ville portait, elle aussi, le même nom : c'est l'actuelle Akrotiri. On peut encore y voir une « grotte de l'ourse » *(Arkoudia)*, ainsi nommée à cause d'une imposante stalagmite qui évoque une silhouette d'animal. On a retrouvé dans la grotte des images d'Artémis et d'Apollon remontant à la période classique et hellénistique. On y vénère aujourd'hui la « Vierge de la grotte de l'ourse » *(Panaghia Arkoudiotissa)* : selon une légende locale, la vierge aurait pénétré dans la grotte pour se rafraîchir, elle se serait heurtée à une ourse et l'aurait pétrifiée. Derrière la réélaboration chrétienne, nous entrevoyons le culte, vivant peut-être déjà au IIe millénaire avant J.-C., d'une déesse nourricière revêtant l'aspect d'une ourse : une lointaine ancêtre des Mères d'Engyon [37].

Selon toute probabilité, le nom de cette déesse nous restera pour toujours inconnu. Nous savons pourtant qu'une autre nourrice de Zeus — Adrastée — désignait une divinité thraco-phrygienne, vénérée à Athènes en même temps que la déesse thrace Bendis. Il est très probable qu'Hérodote (V, 7) a identifié Bendis avec Artémis ; il est certain que Pausanias (X, 27, 8) a identifié Adrasteia avec Artémis [38]. Aux yeux d'observateurs grecs, des figures disparates de divinités féminines étrangères rappelaient irrésistiblement le nom d'Artémis. Peut-être pas tout à fait à tort. Dans l'*Iliade*, Artémis est la « maîtresse des animaux » (*pótnia thērôn*, XXI, 470) : une épithète qui évoque les représentations, en provenance de la Méditerranée et de l'Asie Mineure, d'une déesse flanquée d'animaux, souvent en couple (chevaux, lions, cerfs, etc.) [39]. Sur ce noyau archaïque, prégrec, se sont greffés des cultes et des caractéristiques qui ont été ramenés à un motif commun : le rapport avec des réalités marginales, intermédiaires et transitoires. Vierge chasseresse, à la frontière entre la ville et la forêt informe, entre l'humain et le bestial, Artémis était également vénérée comme nourrice d'enfants *(kourotróphos)* et protectrice de jeunes filles [40]. Les femmes enceintes s'adressaient également à elle : des ex-voto représentant des seins et des vulves ont été retrouvés dans le sanctuaire d'Artémis Kallistê. Nous savons par Euripide (*Iphigénie en Tauride*, v. 1462 sqq.) qu'Iphigénie, prêtresse dans le sanctuaire d'Artémis Brauronia, se voyait dédier les vêtements des femmes mortes en couches — alors que revenaient à la déesse, vraisemblablement, les vêtements de celles qui avaient heureusement terminé le travail [41]. Dans les deux cas, nous l'avons vu, Artémis, vierge et nourrice — deux éléments obstinément mêlés dans l'imaginaire religieux méditerranéen —, était étroitement associée à l'ourse. La sollicitude de l'ourse envers ses petits était, chez les grecs, proverbiale [42]. L'aspect humanoïde de l'ourse, animal plantigrade, la rendait également apte, probablement, à symboliser, comme Artémis, des situations intermédiaires et liminaires.

5. Au IIe ou IIIe siècle après J.-C., une femme appelée Licinia Sabinilla dédia à la déesse Artio un groupe en bronze. Trouvé en pièces à Muri, près de Berne, en 1832, il n'a été reconstitué qu'en 1899. Sa présentation actuelle au Musée historique de Berne montre une divinité féminine assise, avec une écuelle dans la main droite et le giron couvert de fruits (15,6 cm de hauteur) : à côté d'elle, sur la gauche, d'autres fruits apparaissent hors d'un panier posé sur un pilier ; devant elle, une ourse (12 cm de hauteur) est blottie près d'un arbre (19 cm de hauteur). Le piédestal (5,6 cm de largeur, 28,6 cm de longueur et 5,2 cm de hauteur) porte l'inscription : DEAE ARTIONI LICINIA SABINILLA *(ill. 8)*. On a retrouvé une inscription épigraphique dédiée à la déesse Artio dans le Palatinat (près de Bitburg), en Allemagne du Nord (Stockstadt, Heddernheim), peut-être en Espagne (Sigüenza ou Huerta). La distribution des témoignages et le nom désignent une divinité celtique, dont le nom rappelle l'ours (en gaulois **artos*, et en irlandais ancien *art*) [43]. Un examen plus approfondi fait apparaître qu'à l'origine le groupe n'était constitué que de l'ourse — Artio — blottie devant l'arbre. La déesse sous sa forme humaine est un ajout postérieur, quoique antique. Son image évoque celle des

Matronae ou *Matres* celtiques, ainsi que (plus généralement) celle de Déméter assise [44].

La physionomie actuelle du groupe est donc le fruit d'une double stratification, à laquelle correspond un dédoublement d'Artio, représentée d'abord sous la forme d'un animal, puis sous forme humaine. Nous retrouvons le lien déesse-ourse-déesse nourricière, qui était déjà présent dans le culte d'Engyon et dans les mythes crétois qui l'avaient inspiré, comme dans les cultes d'Artémis Kallistê et d'Artémis Brauronia. Pour qui hésite à reconnaître dans l'ourse un symbole indépendant des contextes culturels, cette convergence entre témoignages celtiques et témoignages grecs apparaît à première vue déconcertante. La possibilité d'un rapport linguistique (et donc historique) entre *Artio* et *Artémis* complique davantage le tableau. On a supposé que la divinité celtique était une filiation de la divinité grecque, dans la mesure où **artos* dériverait d'*árktos*, par l'intermédiaire du latin *arctus* (ours) [45]. Mais que **artos* constitue un emprunt semble invraisemblable, pour des motifs aussi bien linguistiques que culturels [46]. D'autre part, la signification du nom *Artémis* est obscure (le lien avec *árktos* est une étymologie populaire, linguistiquement inacceptable) [47]. On a formulé une hypothèse qui renverse la précédente : la déesse grecque proviendrait d'une déesse celto- (ou dacio-) illyrique, introduite dans le Péloponnèse par la prétendue invasion dorienne (1 200 avant J.-C.) [48]. Un témoignage antérieur à cette dernière, c'est-à-dire les noms *A-te-mi-to* et *a-te-mi-te* écrit en linéaire B sur les tablettes d'une cité mycénienne, Pylos, semblerait réfuter également cette hypothèse. Mais la signification de ces noms est obscure, et la possibilité de les identifier avec Artémis contestée [49]. Le rapport entre Artio et Artémis reste un problème irrésolu.

6. La tentative pour expliquer la présence anormale en Sicile des « femmes de dehors » a imposé une longue digression. Au cours de celle-ci, nous avons rencontré les *Matrones* celtiques étroitement liées aux Mères transplantées de Crète en Sicile ; les mythes et les cultes crétois liés aux déesses nourricières ressemblent à une ourse ; les cultes d'Artémis Kallistê et d'Artémis Brauronia où la déesse exerçant les fonctions de nourrice apparaît étroitement associée à l'ourse ; et enfin Artio, représentée comme une ourse et comme une Matrone. Ici, tout à coup, la boucle est bouclée. Nous revenons dans le domaine d'où nous étions partis. Nous retrouvons non seulement les racines du culte extatique que nous sommes en train de

reconstruire, mais aussi, peut-être, ses réélaborations littéraires — si le nom d'*Arthur*, à travers *Artoviros*, provient (comme on l'a supposé) d'Artio [50]. Mais l'anomalie des témoignages siciliens a fait émerger une couche plus profonde et plus ancienne, où se mêlent des éléments celtiques et grecs, peut-être méditerranéens. Des fragments de cette couche sont incrustés dans les aveux des sectatrices de la déesse nocturne.

7. Elles me semblèrent décrépites et folles, dit Nicolas de Cues dans son sermon aux fidèles de Bressanone, en parlant des deux vieilles femmes du Val di Fassa. Elles avaient fait une offrande à Richella, ajouta-t-il ; elles lui avaient touché la main, comme on fait lorsque l'on conclut un contrat. Elles dirent que sa main était velue. De ses mains velues, elle leur avait effleuré les joues [51].

8. Ce détail nous est parvenu par des voies tortueuses : la traduction latine du sermon prononcé par Nicolas de Cues en langue vulgaire, fondé sur le procès perdu (peut-être lui aussi en latin) dont un notaire aura sans doute enregistré, de manière vraisemblablement sommaire, les aveux que les deux vieilles, intimidées et apeurées, auront marmonnés dans le dialecte de leur vallée, peut-être devant un clerc qui servait d'interprète, en essayant de décrire avec des mots l'événement mystérieux qui les avait visitées — la manifestation de la déesse nocturne aux multiples noms.

Pour les deux vieilles femmes, celle-ci n'était que Richella. Malgré l'insistance de l'évêque de Bressanone, si savant et puissant, elles avaient obstinément refusé de la renier. Elles lui avaient donné des offrandes ; elles avaient reçu d'elle en retour des caresses affectueuses et des promesses de richesses ; avec elle, elles avaient oublié périodiquement, pendant des années, les fatigues et la monotonie de la vie quotidienne. Un *exemplum* inséré dans un manuscrit du XV^e^ siècle de la bibliothèque de Breslau raconte l'histoire d'une vieille femme qui, en plein évanouissement, rêvait qu'elle était transportée en vol par « Herodiana » : dans un mouvement de joie *(leta)*, elle avait ouvert tout grands les bras, elle avait renversé un vase d'eau destiné à la déesse, et elle s'était retrouvée étendue par terre [52]. Un adjectif échappé à un narrateur qui affichait avec un détachement ironique sa supériorité culturelle nous transmet pour un instant l'intensité émotive qui aura également accompagné les extases des deux sectatrices de Richella.

Dans son sermon, Nicolas de Cues avait parlé de Diane, ou mieux

d'Artémis, la grande déesse d'Éphèse. Ce n'est que maintenant que nous commençons à comprendre tout ce que cette identification renferme malgré tout de vérité. Derrière Diane-Artémis nous avons vu se profiler Richella, la déesse dispensatrice de prospérité, richement vêtue, qui effleurait de sa patte hirsute les joues rugueuses des vieilles femmes en extase du Val di Fassa. Nous entrevoyons en Richella une déesse semblable à Artio, représentée sur l'autre versant des Alpes, plus de mille ans auparavant, sous son double aspect d'ourse et de matrone dispensatrice de prospérité, le giron plein de fruits. Derrière Artio s'ouvre un gouffre temporel vertigineux, au fond duquel apparaît encore Artémis, la « maîtresse des animaux », peut-être ; ou peut-être encore une ourse.

9. Seule une médiation diurne, verbale, a pu perpétuer ainsi pendant aussi longtemps une religion dépourvue de structures institutionnelles et de lieux de culte, faite d'illuminations nocturnes silencieuses. Reginon de Prüm déplorait déjà que les sectatrices de la déesse, en parlant de leurs propres visions, gagnent de nouvelles adeptes à la « société de Diane ». Derrière les descriptions de ces expériences extatiques, nous devons imaginer une chaîne très longue faite de récits, de confidences, de bavardages, capables de franchir des distances chronologiques et spatiales interminables.

Un exemple peut illustrer la complexité (que l'on ne peut restituer que dans une faible mesure) de ce processus de transmission. Dans un procès qui s'est tenu à Mantoue à la fin du XV^e^ siècle, on parle d'un tisserand, Giuliano Verdena, qui accomplissait des pratiques magiques avec l'aide de quelques enfants. Après les avoir fait regarder dans un vase plein d'eau (raconta un témoin), Giuliano se faisait raconter ce qu'ils avaient vu. Une foule de gens était ainsi apparue : les uns à pied, les autres à cheval, d'autres encore sans mains. Ce sont des esprits, avait dit Giuliano, en faisant certainement allusion à la procession des morts. Puis avait affleuré, à la surface de l'eau, une figure isolée qui, interrogée par la bouche des enfants, avait dit qu'elle pouvait révéler à Giuliano le « pouvoir des herbes et la nature des animaux » *(potentiam herbarum et naturam animalium)*. Giuliano avait reconnu en elle la « dame du jeu » *(domina ludi)* ; « enveloppée de vêtements noirs, la tête baissée en avant » *(cum mento ad stomacum)* [53]. Le témoignage est, par certains côtés, anomal : on ne parle pas d'extases féminines mais de divination masculine, accomplie par le truchement d'enfants (en tant que tels, sexuellement neutres). Mais les détails que nous

avons mentionnés ne sont pas tout à fait nouveaux. La « dame du jeu » de Mantoue fait penser à Orient, la mystérieuse dame nocturne que les procès milanais de la fin du XIV^e^ siècle décrivaient entourée d'animaux, occupée à enseigner à ses disciples les « vertus des herbes ». La contiguïté avec les animaux qui caractérise ces figures devient, dans le cas de Richella ou des « femmes de dehors », une nature semi-animale, révélée par des pattes hirsutes, des sabots de cheval, des pattes de chat. Même lorsqu'elles sont à la tête d'une troupe d'âmes, les protagonistes des extases nocturnes nous apparaissent comme des variations sur un thème mythique identique : celui de la « maîtresse des animaux ».

Que cette ressemblance indéniable implique également une véritable connexion n'est, pour l'instant, qu'une conjecture. Il faut, en tout cas, noter que celle-ci explique aussi de manière plausible le détail de la tête baissée de la « dame du jeu ». L'attribution d'un pouvoir, souvent mortel, au regard d'une divinité (et au regard en général) revient dans les cultures les plus disparates [54]. Un pouvoir semblable réunissait Gorgô, Artémis et la déesse dont, dans un certain sens, elles dérivaient toutes les deux : la « maîtresse des animaux [55] ». Gorgô pétrifiait les humains de son regard terrible ; des légendes menaçantes entouraient les statues d'Artémis. Celle de Pallène, cachée durant toute l'année, n'était montrée au public que quelques jours par an, mais personne ne pouvait la fixer : on disait que les yeux de la déesse faisait sécher les fruits sur les arbres, en les rendant stériles pour toujours. L'authenticité de la statue d'Artémis Orthia était aussi démontrée, selon Pausanias (III, 16, 7), par la folie qui s'était emparée de ceux qui l'avaient découverte [56]. Dans le temple d'Éphèse, il y avait une statue d'Hécate (la déesse funèbre étroitement associée à Artémis) si resplendissante qu'elle contraignait qui la regardait à se couvrir les yeux : un comportement lié, selon toute probabilité, à un interdit de caractère religieux [57]. Or, certains témoignages des premières années du XVI^e^ siècle, provenant d'une zone comprise entre la plaine du Pô et les Alpes orientales, montrent que la tête baissée de la « dame du jeu » de Mantoue avait des implications analogues à celles qui ont été enregistrées pour la Grèce ancienne. À Ferrare, des prétendues sorcières racontèrent que, pour ne pas être tuées, elles étaient obligées de fuir le visage de la « savante Sibylle » (la déesse dont elles étaient les sectatrices) rendue furieuse par son vain effort pour rejoindre l'eau du fleuve Jourdain [58]. Dans le Val di Fiemme, une autre femme jugée comme sorcière, Margherita dite Tessadrella,

déclara que la « femme du bon jeu » avait deux pierres autour des yeux, « c'est-à-dire une de chaque côté, qui s'ouvrent et se ferment en continu comme elle veut ». « Elle avait un bandeau noir autour de la tête avec des plateaux de chaque côté, devant les oreilles et les yeux, afin qu'elle ne puisse rien voir ni entendre », confirma Caterina della Libra da Carano ; « et tout ce qu'elle entend ou voit il faut que ce soit à elle, si elle le peut [59] ». « Elle va toujours dans les airs et a des plateaux autour des yeux, un de chaque côté, afin qu'elle ne puisse rien voir : et si elle pouvait ainsi voir toute chose », expliqua Margherita dell'Agnola dite Tommasina, « elle ferait un grand mal au monde » [60].

L'incapacité partielle de voir de la « femme du bon jeu » et de son homonyme de Mantoue nous ramène également à la « maîtresse des animaux ». Dans les fables, la magicienne qui garde l'entrée du royaume des animaux et des morts est souvent aveugle, dans un sens passif et point seulement actif : invisible aux vivants et pas seulement incapable de les voir [61]. De toute façon, l'identité substantielle entre les différentes versions locales ne peut pas être attribuée à une intervention des juges. Ceux-ci pouvaient apprendre de la tradition canonique, comme il arriva dans le Val di Fiemme, le nom de la « femme du bon jeu » — Hérodiade ; mais pas son aspect. Les sorcières du Val di Fiemme la décrivirent avec une abondance de détails : « une grande femme laide... (qui) avait une grande tête » (Margherita dite Tessadrella) ; « une femme laide et monstrueuse avec une camisole noire et un mouchoir noir, étrangement noué autour de la tête » (Margherita dite la Vanzina) ; « une femme noire laide et défaite, avec un mouchoir noué, noir, autour de la tête, à la façon allemande » (Bartolomea del Papo) [62]. Ces concordances, accompagnées de variantes marginales, sont typiques de la transmission orale, tout comme la phrase, probablement mal comprise (des accusées, des juges ou des notaires ?) par laquelle les « deux plateaux » appliqués « autour des yeux » de la « femme du bon jeu » du Val di Fiemme, deviennent, à quelque distance (Fié allo Sciliar) et dans les mêmes années (1506-1510), « des yeux grands comme deux assiettes » [63]. Mais la tradition orale était périodiquement alimentée par une expérience très vivace et directe, de type extatique.

Selon Caterina della Libra da Carano, les yeux et les oreilles de la déesse étaient couverts de deux pierres ou « plateaux ». Cette description assez obscure est éclairée par un témoignage provenant de la vallée voisine. Cinquante ans plus tôt, au milieu du XV^e^ siècle,

les deux vieilles femmes du Val di Fassa interrogées par Nicolas de Cues avaient dit que Richella se cachait le visage : elles n'avaient pas pu la voir de profil « à cause d'un ornement semi-circulaire apposé sur ses oreilles » *(propter quasdam protensiones cuiusdam semicircularis ornamenti ad aures applicati)* [64]. Des mots d'une précision visionnaire. L'ornement devait avoir des dimensions considérables. Si nous l'imaginions en forme de cercle, au lieu d'un demi-cercle, nous nous trouverions devant une image comme celle-ci *(ill. 9)*.

10. Entre la *Dame* d'Elche *(ill. 10)* et les visions extatiques d'un groupe de femmes qui vivaient dans les vallées du Trentin deux mille ans plus tard, il n'existe pas de connexions historiques directes [65]. La *Dame* suscite assurément quantité de questions, nées en partie de l'absence de documentation archéologique sur les circonstances de sa découverte [66]. On ne sait pas si, à l'origine, elle était, comme aujourd'hui, un buste, ou bien, comme cela semble plus probable, une figure entière : assise comme la *Dame* de Baza, ou debout comme la statue de femme trouvée dans le Cerro de los Santos [67]. La chronologie est discutée, même si la majorité des chercheurs penchent pour une date se situant entre le milieu du V^e^ siècle et le début du IV^e^ siècle avant J.-C. [68]. La provenance de la statue est encore plus discutée : ibérique selon certains, ionique (peut-être de Rhodes) selon d'autres [69]. Même si elle est de facture locale, la *Dame* de Baza a été rapprochée, d'un point de vue typologique, de statuettes des colonies grecques, surtout siciliennes, qui représentent une déesse assise, parfois avec un enfant dans son giron [70]. Étendre cette conjecture à la *Dame* d'Elche serait risqué, étant donné que sa physionomie d'origine n'est pas certaine. En tout cas, la présence d'une cavité dans la partie postérieure, vraisemblablement utilisée pour recueillir les cendres, semble indiquer une destination funéraire [71].

L'identité de la *Dame* d'Elche (déesse, prêtresse ou offrande ?) reste obscure. Il n'y a rien de mystérieux, en revanche, dans les deux énormes roues, serrées par un bandeau, qui lui couvrent les tempes. Il s'agit d'un ornement qui apparaît sur de nombreuses figurines votives retrouvées dans le sanctuaire de Castellar : un objet analogue, en argent, a été retrouvé en Estrémadure [72]. Les roues, de plus grandes ou de plus petites dimensions, servaient à contenir des tresses, naturelles ou postiches. L'extravagance des coiffures ibériques était connue dans l'Antiquité, comme il ressort d'un pas-

sage de Strabon (III, 4, 17), fondé sur un témoignage d'Artémidore [73]. Mais des coiffures semblables se voient aussi dans la statuaire grecque, de la Sicile à la Béotie [74]. La coïncidence entre la coiffure de la *Dame* d'Elche et celle de la déesse nocturne du Val di Fiemme — « un bandeau noir autour de la tête avec des plateaux de chaque côté » — cache peut-être un lien historique qui nous échappe. Une solution (nous la verrons émerger peu à peu) nous est suggérée par une autre convergence inattendue : les tempes de la *Dame* d'Elche sont ornées de pendentifs, placés à l'intérieur des deux roues, semblables à ceux qui accompagnent certains disques temporaux d'or de facture gréco-scythe (IVe siècle avant J.-C.), retrouvés aussi bien en Crimée que dans la région de l'actuelle Dniepropetrovsk [75].

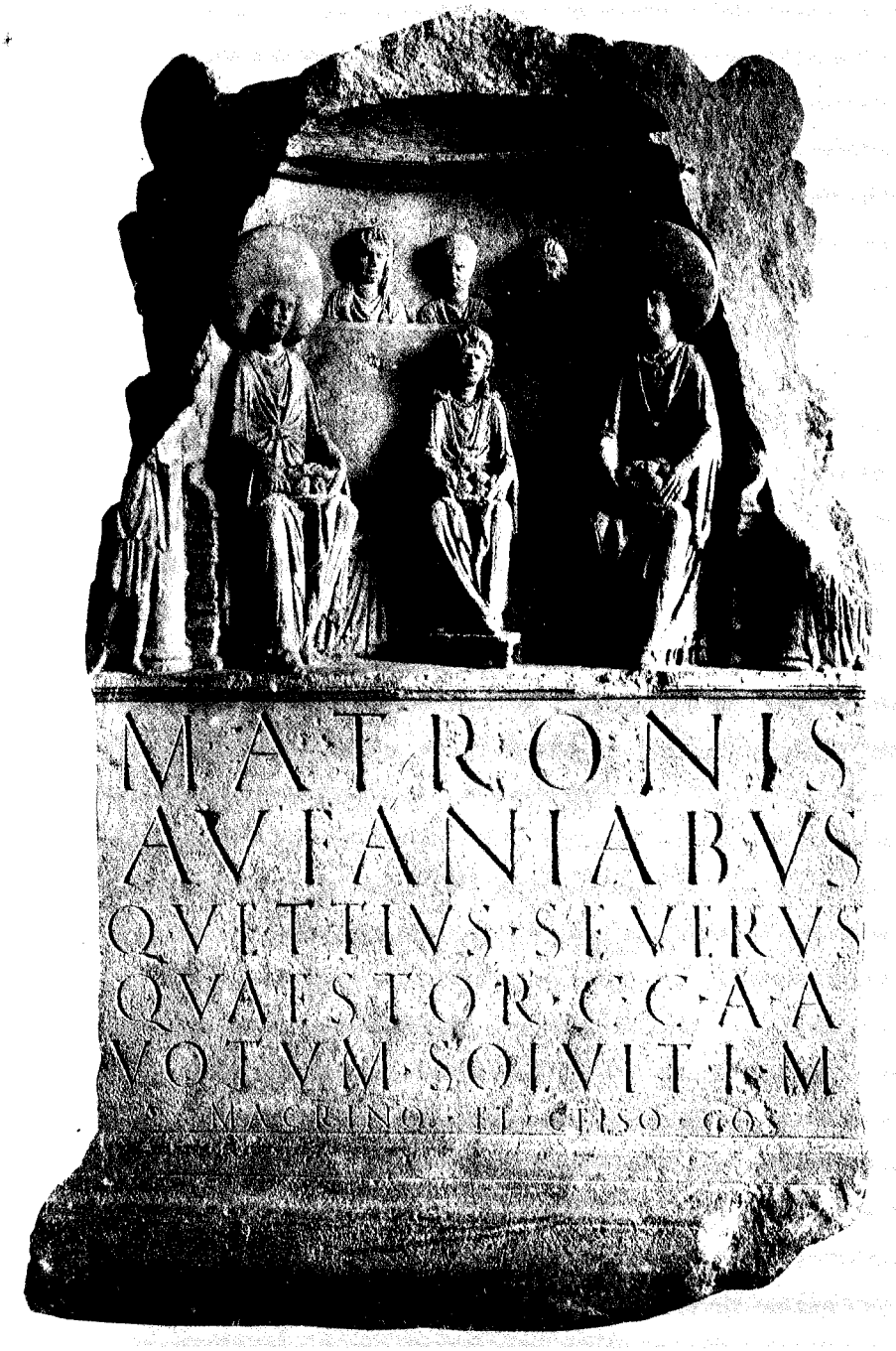
11. Les explications proposées jusqu'ici sont en partie conjecturales ; les faits auxquels elles se réfèrent le sont beaucoup moins. L'existence de véritables continuités extatiques semble indéniable. Des hommes et des femmes — surtout des femmes, habitant parfois des villages de montagne perdus — revivaient sans le savoir, dans leurs évanouissements nocturnes, des mythes arrivés jusqu'à eux depuis des espaces et des époques très lointains. À travers la reconstitution de ce contexte profond, des détails incompréhensibles révèlent soudain leur signification. Dans une des sentences milanaises prononcées à la fin du XIVe siècle — celle contre Pierina —, on dit qu'Orient ramenait à la vie les bœufs (qui avaient été tués et dévorés par ses sectatrices) en en touchant les os, enfermés dans les peaux, avec une baguette. Or, selon l'*Historia Brittonum* de Nennius (vers 826), reprise dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (rédigée à la fin du XIIIe siècle), un miracle analogue, fondé sur la résurrection, à partir des os, de bœufs tués, avait été accompli par saint Germain d'Auxerre en Grande-Bretagne, au cours de son œuvre de conversion des Celtes. Il a été démontré que le récit de Nennius provenait d'une source plus ancienne [76]. La réapparition en Irlande, ou dans une aire évangélisée par des moines irlandais, comme les Flandres et le Brabant, du même thème hagiographique — la résurrection des cerfs ou des oies à partir de leurs os — témoigne encore une fois de la présence d'un substrat celtique [77]. Jusqu'ici, rien de surprenant. Mais dans l'*Edda* de Snorri Sturlusson (première moitié du XIIIe siècle), le prodige est attribué au dieu germanique Thor, qui ressuscite plusieurs chèvres (animaux qui lui sont consacrés) en frappant les os avec l'arme dont la tradition le



1. Tuile trouvée à Roussas dans le Dauphiné, fin IVe-début Ve siècle après Jésus-Christ. Une figure en vol, grossièrement dessinée, sur le dos d'un animal (un cerf ? un paon ? plus probablement un animal imaginaire). Les mots qui accompagnent la figure en révèlent l'identité : il s'agit d'Héra, « la cruelle Héra ». Le culte de cette divinité funéraire se prolongea dans certaines parties d'Europe pendant plus d'un millénaire.
(F. BENOÎT, *L'Héroïsation équestre*, Gap, 1954, planche I, 2.)



2. Épone, la déesse celtique représentée ici à cheval. Paris, Louvre.
(K. H. LINDUFF, « Epona, a Celt among the Romans », *Latomus*, 38, 1979.)



3. Bas-reliefs représentant les *Matres* ou *Matronae*, divinités vénérées dans une grande partie de l'Europe celtisée. Souvent, comme ici, elles sont représentées en groupe de trois ; plus rarement seules. Les coiffes qui ornent la tête des figures latérales évoquent probablement des coiffures locales. Bonn, Rheinisches Landesmuseum. (Photo du Musée.)



4. Détail de la mosaïque du pavement de la cathédrale d'Otrante, que le prêtre Pantaléon a fait construire en 1163-1165. Le personnage représenté est, comme l'indique l'inscription, le roi Arthur mythique qui, selon certaines croyances populaires, conduisait la troupe des âmes errantes. (Photo Scala, Florence.)

5. Proclamation de l'inquisiteur fra' Camillo Campeggi, datée du 2 janvier 1564. Archives d'État de Modène, *S. Ufficio*, b. I. (Photo Archives d'État, Modène.)

6. Détail de l'illustration précédente. La femme sur le char est la mystérieuse déesse qui présidait aux rassemblements nocturnes ; la vieille femme devant elle est une sorcière. L'initiale provient selon toute probabilité d'un *Piacevole dialogo* (introuvable aujourd'hui) du philosophe brescian Vincenzo Maggi, professeur à l'université de Ferrare, où était définie la déesse nocturne « Imaginaire ». (Photo Archives d'État, Modène.)

GRATIA PROPOSTA DAL REVERENDO PADRE INQVISITORE DI FERRARA MODONA REGGIO, &c.

A tutti li fideli Christiani cadduti in Heresia, che sono sotto la sua Giurisditione.

RATA Camillo Campeggio da Pauia dell'Ordine de Predicatori nelle Città di Ferrara di Modona, di Reggio & nelle loro Diocesi Inquisitore, & à tutti li fideli dell'Illustrissimo & Eccellentissimo Sig. il Signor don ALFONSO Quarto Duca di Ferrara &c. Contra gli Heretici & altri misti della Santa Fede, dalla Apostolica Sede Comissario specialmente deputato, a tutti li fideli christiani in qual si voglia modo pertinenti alle sudette Città, o loro diocesi salute grata, & pace, in Christo Giesù nostro Sig. e Padre. Hauendo io sempre desiderato che le anime smarrite, con la verga di pietà si riducano al nido del gran pastore nostro Giesù Christo, perseuerando ma molti fomentati dentro dormino ne gli errori, non curandosi di vscire dalle prigioni del Demonio, per la vergogna, o confusione che pare loro di ricevere ogni volta che col mezzo de l'abiuratione e penitentia publica vengliono alla riconciliatione della Santa Chiesa. Cosa però che non douerria punto ritenergli, essendo l'errore o vitio de l'Heresia tanto graue, enorme, & in disgratia a N. S. Dio, che nissuno che per alchun tempo sia stato in tal peccato douerria vacillare a temere qual si voglia fiera o modo di penitentia ancora che vituperosa, & auilentissima fosse, ac celerarsi alla piena & quieta misera Santa Madre, che accetta, & raccoglie tutti per che di cuore tornano a penitentia, hauendo molte compassione alla misera, & fragila conditione humana; Con l'autorità apostolica a me in questa parte commessa, ho deliberato di assignare vn termine di gratia fra il quale chi desiderano che circa la Fede o Dottrina della Santa Chiesa Romana, in qual si voglia modo hauesse errato troui la via più piana, e più facile di saluarsi, ritornando alla concordia, & vnione della sudetta madre. La onde per questa presente qual sarà in loco di publico editto e grida. Si ammonisce, si esorta, si inhorta ogni fidele che si troui fuori della vera strada di saluar, seguendo la via giusta da gli heretici a ricevere questa gratia che io con tanta pietade e certezza gli porge.

Si fa dunque intendere che chi per suggestione di Sathana padre della bugia e nemico della verità, fosse caduto in falsi opinioni, o in qual si voglia modo si fosse accostato alla Dottrina di qualche Lutherano o altro heretico, o hauesse tenuto o letto libri Lutherani, & heretici damnati, ouero allegasse in cosa heretici, o dato lor consiglio, aiuto, o fauore.

Chi hauesse altramente creduto circa li Sacramenti e loro ministerio di quel che tiene e crede la santa Romana Chiesa Catholica, ouero hauesse vsato le cose Sacramentali in malefici.

Chi hauesse inuocato, o pregato li demoni per sapere da loro le cose occulte, o che hanno a venire, o dategli honore riuerenze, incensi, profumi, o sacrificij, ouero chi hauesse fatto qualche altra sorte d'incanti o superstitione, la quale manifestamente contenghi la deformità de l'heresia.

Chi hauesse rinegata la santa fede christiana, consentendosi al giudaismo o circoncisione, o al paganesimo, o a qualche altra setta o sorte d'infidelità.

Chi hauesse sprezzato le leggi, ordini, decreti, statuti, constitutioni, confessionali, officij, messe, cerimonie, confessi, scommuniche, o pene fatte, instituite, & assignate dalla Santa Romana chiesa con credere o dire che non leghino, o obligbino il christiano ad osservargli, & vbidirgli.

Chi hauesse negata la potestà del sommo Pontefice, o della santa Romana chiesa.

Et in somma chi fosse caduto in qualche altra maniera di errori pertinenti al giuridittio della Santa Inquisitione, anche non fia publico o notorio, ne fosse, ne che non fia relapso, o impenitente, o dinentichito, e altrimente indicato opposito il Santo officio in questo bandito, & ribelle, e si ne volesse del termine di quindici giorni dopo la notificatione di questa, ben pentito ad accusare e confessare sincera, & interamente tutti gli errori e complici suoi da me, ouero in mia absentia da miei Vicarij e Luocotenenti, e da me o quello officio specialmente electi sarà admesso e ricevuto alla absolutione e penitentia secreta per gratia singulare.

Auertendo poi ciascheduno di qual si voglia stato, grado, ordine, & conditione, che passato il detto termine delli quindici giorni si procederà poi al castigo di quelli che sarà no per heretici o fautori di heresia denontiati al Santo officio della Inquisitione.

Astringendo, & obligando ogni fidel Christiano sotto pene di scommunicatione, che sappi alcuno tenere, o credere, o parlare delle sudette cose, o troghi o legga libri prohibiti in termine di quindici giorni da che la bora seguito manifestarlo giuridicamente al Santo officio nostro, essortandogli che tutti li denontiatori saranno tenuti secreti.

Si perche il vitio della heresia è grandissimo, e si come merita grandissima pena, così non è da imputare così leggiermente. Però ogn'vno auertisca a non dare falsi imputationi al prossimo per opinion di vendetta, o per qualche altra passione, ma tutti si armino di giustitia, e di verità, e di vero christiano, e cerchino di dare a Christo, quello che è di Christo, & a Cesare quello che è di Cesare. Temendosi il timore di N. S. Dio marzi a gli occhi, la salute del prossimo, e la gloria di Giesù Christo qual presto vi infiammi, e guidi tutti al suo santo Regno, in cui si vive ne i secoli delli secoli. Amen. Data in Ferrara nel officio della santa Inquisitione. Alli 2. di Genaro 1564. nell'anno Quinto del Pontificato del Santissimo in Christo Padre e Signor nostro. Il Signor Pio Papa Quarto.

Frate Camillo Campeggio Inquisitore e Comissario.

Rainaldus de Hectore Santissimę
Inquisitionis de mandato.

LO Illustrissimo, & Eccellentissimo Sig. il Sig. Duca di Ferrara fa intendere ad ogn'vno come Principe veramente Christiano Catholico e pio, che acciochè le sudette cose siano osseruate, & adempite, promette di dare a ministri della Santa Inquisitione ogni braccio, & fauore, non solamente nelle cose qui esplicate, ma in altre occasioni secondo che alla giornata auerranno. Di Ferrara a 2. di Genaio. M. D. LXIIII.

Gio. Batt. Pigna.

Stampata in Ferrara per Francesco di Rossi da Valenza. 1564.

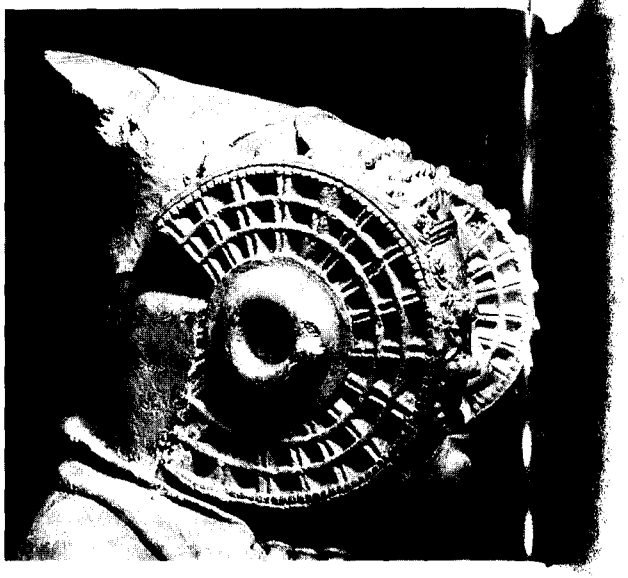




7. Bas-relief trouvé à Camàro (Messine). On a supposé que les trois figures représentent les déesses mères : un sanctuaire qui leur était consacré existait près de la ville d'Engyon. (Photo Surintendance aux biens culturels et naturels, Syracuse.)



8. Groupe votif en bronze représentant la déesse Artio, IIe-IIIe siècle après Jésus-Christ. Une restauration récente a montré que la figure féminine est un ajout postérieur. Berne, Historisches Museum. (Photo du Musée.)



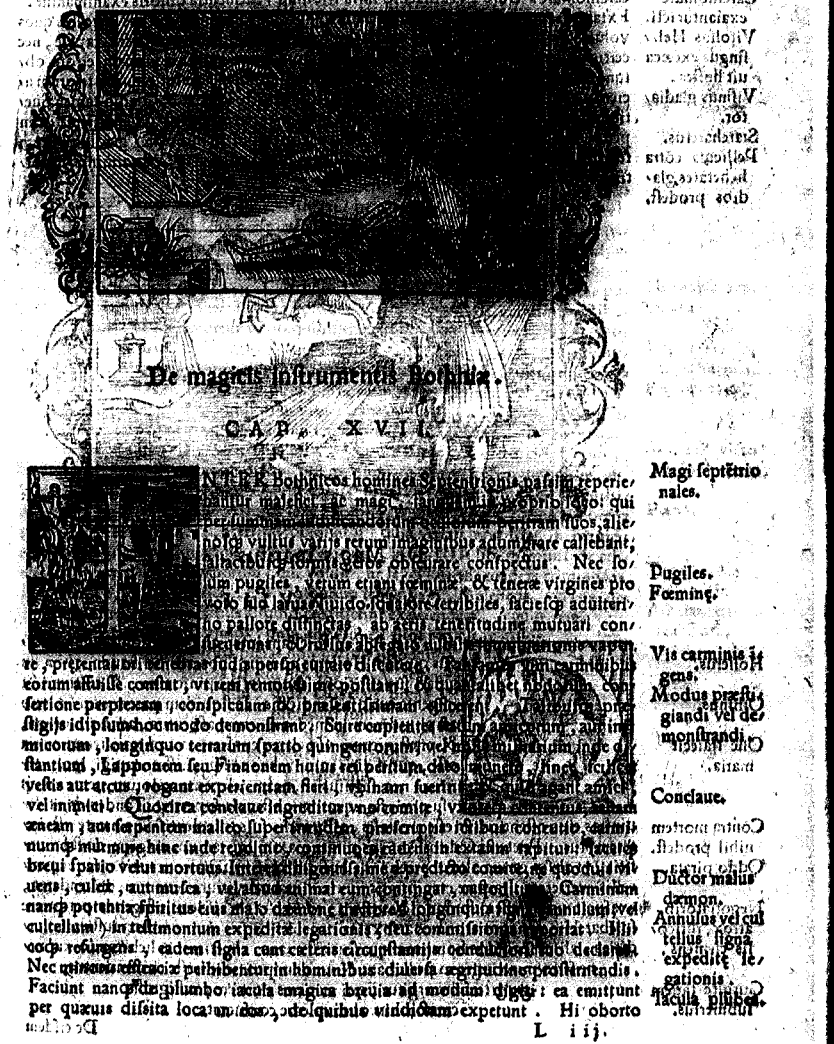


9. Buste féminin — vu ici de profil — trouvé à la fin du XIX^{e} siècle à Elche, l'ancienne Ilici, une localité espagnole située sur la côte, face à Ibiza. Il est connu sous le nom de la « Dame d'Elche ». Il remonte probablement au V^{e}-IV^{e} siècle avant Jésus-Christ (selon certains, au II^{e}-I^{er} siècle avant Jésus-Christ). Il s'agit peut-être d'un fragment d'une statue debout. Madrid, Museo Arqueológico.

10. La Dame d'Elche, vue de face



11. Sculpture en bois provenant de Ch'angsha (Chine), IV^{e}-III^{e} siècle avant Jésus-Christ, Londres, British Museum.
(A. SALMONY, *Antler and Tongue*, Ascona, 1954.)



De magicis instrumentis Bothnia.

CAP. XVII.

Magi septentrionales.

Pugiles. Fœminę.

Via carminis ingens.

Modus præsagiandi vel demonstrandi.

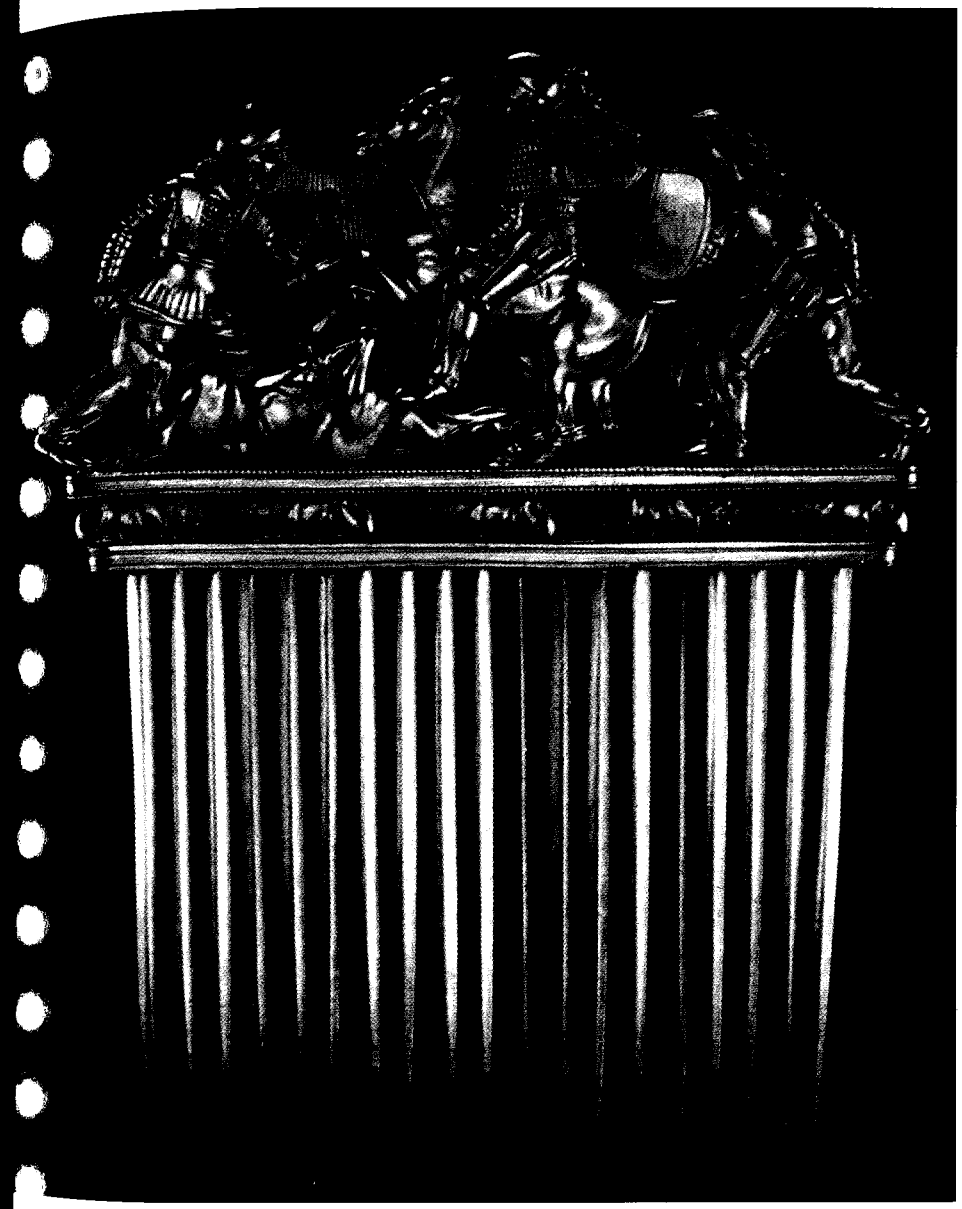
Conclaue.

Ductor malus dæmon.

Annulus vel cultellus signa expeditę legationis iacula plibent.

L iij.

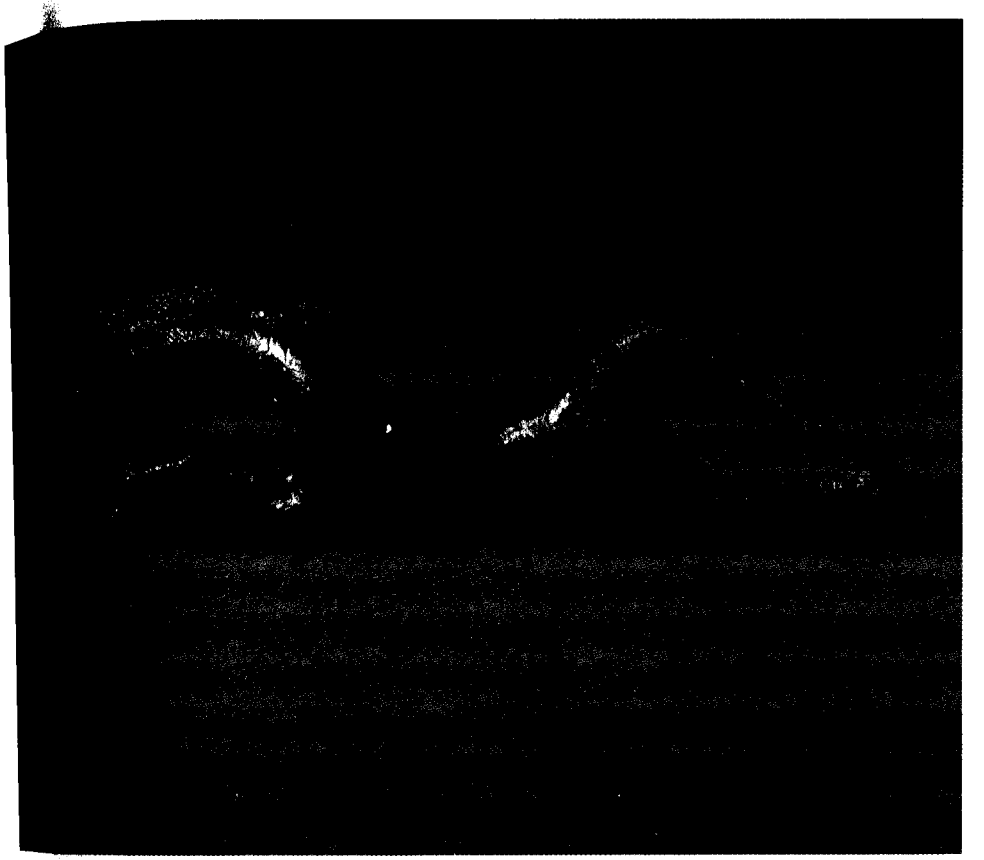
12. Chamanes lapons en extase (Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Rome, 1555.)



13. Peigne d'or provenant du tumulus de Solacha, Melitopol' (Ukraine). L'objet remonte probablement au IV^e^ siècle avant Jésus-Christ. Il fut ciselé par un artisan grec pour quelque dame scythe ; comme le montrent leurs vêtements, les personnages représentés sont des Scythes. Saint-Pétersbourg, musée de l'Ermitage.

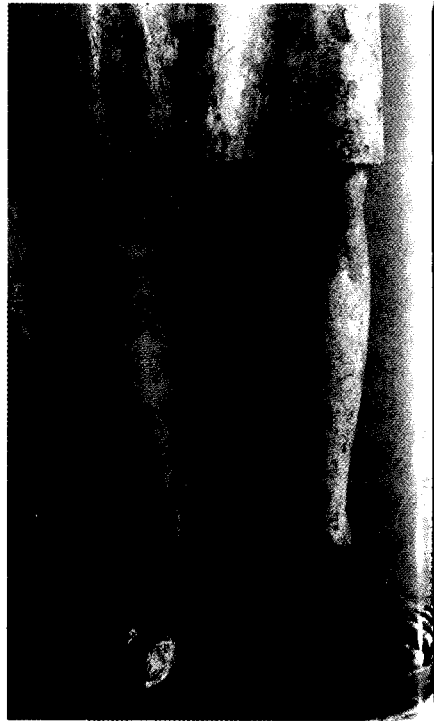


14. Fibules wisigothiques trouvées à Badajoz (Espagne), 550-600 après



15. Fibule scythe, VIII^e-VII^e siècle avant Jésus-Christ.
Los Angeles, Los Angeles County Museum. (Photo du Musée.)





16-17. Statue de jeune homme avant l'initiation aux cultes d'Éleusis, I^er siècle après Jésus-Christ (copie romaine d'un original grec du V^e siècle avant Jésus-Christ) et détail. Rome, palais des Conservateurs. (Photo Vasari, Rome.)



18. Urs Graf, *Diable boiteux*, gravure, 1512. Bâle, Kunstmuseum. (S. Sas, *Der Hinkende als Symbol*, Zurich, 1964.)



19. Détail de la fresque de la villa des Mystères de Pompéi, Ier siècle avant Jésus-Christ, avec une scène d'initiation : Dionysos étendu. (Photo archives Fabbri, Milan.)

pourvoit : le marteau. Le rapport entre ces versions, la version celtique christianisée et la version germanique préchrétienne, n'est pas clair. La seconde provient-elle de la première ? Ou est-ce le contraire ? Ou bien dérivent-elles toutes les deux d'une version plus ancienne [78] ?

Ce qui induit à pencher pour cette dernière hypothèse est la distribution géographique des mythes et des rites fondés sur le ramassage des os (dans la mesure du possible entiers) des animaux tués, dans l'intention de les faire revivre [79]. De tels mythes sont attestés dans la région alpine, où le prodige est accompli par la procession des morts ou par la déesse nocturne qui la guide [80]. Parmi les nombreux noms qui étaient attribués à la déesse, il y avait également celui de Pharaïlde, la sainte patronne de Gand qui, selon une légende, avait ressuscité une oie en en ramassant les os [81]. Dans un milieu culturel complètement différent, parmi les Abkhazes du Caucase, c'était une divinité masculine de la chasse et de la forêt [82] qui redonnait vie au gibier tué (et pas aux animaux de travail comme les bœufs). De ces croyances, attestées dans les cultures les plus variées (y compris en Afrique continentale) s'inspirent certains rites pratiqués par les populations de chasseurs qui vivent dans l'immense zone subarctique comprise entre la Laponie et les îles septentrionales de l'archipel japonais, habitée par les Aïnous. Les os du plus gros gibier (ours, orignaux et cerfs) sont empilés, recueillis dans des paniers ou posés sur des plates-formes ; les peaux sont parfois remplies de paille ou de copeaux [83]. Au milieu du XVIIIe siècle, les chamanes lapons *(no'aidi)*, auxquels était confiée la préparation des victimes pour le rite, expliquèrent aux missionnaires danois que les os devaient être ramassés et rangés avec soin, parce que de cette manière le dieu auquel était destiné le sacrifice redonnerait vie aux animaux tués, en les rendant plus gras encore que par le passé [84]. Les témoignages de ce genre sont extrêmement nombreux. Les Jucaghires de la Sibérie orientale, par exemple, ramassent les os d'ours, d'orignal ou de cerf afin qu'ils ressuscitent : puis ils les déposent sur une plate-forme avec les crânes remplis de copeaux (« maintenant nous te mettons le cerveau », disent-ils) avec un morceau de bois enfoncé à la place de la langue [85]. C'est de ces éphémères constructions rituelles que dérivent à l'évidence les mystérieuses sculptures de bois, provenant de Ch'angsha (province du Hunan, Chine, IVe-IIIe siècle avant J.-C.), qui représentent un visage humain avec une longue langue pendue et la tête surmontée d'un bois de cerf *(ill. 11)* [86].

12. Nous verrons plus loin si ces convergences peuvent être attribuées au hasard, à l'effet indépendant de circonstances similaires, ou à d'autres facteurs. Admettons provisoirement que l'idée (exprimée dans des mythes ou dans des cérémonies) de ressusciter des animaux en en recueillant les os intacts soit un trait culturel spécifique — tellement spécifique qu'il implique, étant donné sa présence dans des temps ou dans des lieux très différents, soit un phénomène de contact, soit un phénomène de substrat. Il se présente alors une difficulté que nous avions déjà entrevue en rapprochant les miracles de saint Germain du prodige opéré par Thor. La chronologie absolue des témoignages ne coïncide pas nécessairement avec la chronologie relative des croyances ou des rites qu'ils attestent. Comment traduire dans une succession historique la dispersion spatiale des données ?

Les Lapons vénéraient un dieu de la foudre, armé d'un marteau ou d'un bâton. L'analogie avec le Thor des Germains est évidente, jusque dans le nom : Horagalles. Nous nous trouvons donc devant un emprunt, fruit des contacts avec les populations scandinaves [87]. Mais il se peut que l'emprunt linguistique dissimule une réalité plus complexe [88]. Comme Ruto, la déesse lapone qui incarne la peste, Horagalles provenait peut-être de l'Eurasie septentrionale [89]. Les deux divinités sont mentionnées dans le rapport, que l'on vient de rappeler, de missionnaires danois qui évangélisèrent la Laponie au milieu du XVIII[e] siècle : le panier fait de branches de bouleau où étaient recueillis les os des animaux sacrifiés était surmonté d'un tronc sculpté représentant Horagalles avec un marteau, l'arme avec laquelle l'« idole *(deaster)* terrasse sorcières et mages [90] ». Horagalles était donc également associé à la résurrection des animaux. Supposer que l'écho du prodige de Thor se soit propagé sur tout le territoire subarctique jusqu'à l'archipel japonais est évidemment absurde ; tout aussi absurde est l'hypothèse inverse, à savoir que le mythe se serait répandu sur l'aire européenne grâce à la médiation des Lapons. Il semble inévitable de reconnaître en Horagalles, Thor, saint Germain d'Auxerre et Orient autant de variantes d'un mythe qui plonge ses racines dans un lointain passé eurasiatique : une divinité, parfois masculine, mais plus souvent féminine, qui pouvait engendrer et ressusciter des animaux [91]. La présence du rite correspondant dans un milieu eurasiatique tout comme son absence dans un milieu celtique et germanique semblent confirmer cette dérivation. Il est assez plausible, après tout, que la croyance dans la résurrection des animaux tués soit née dans une culture de chasseurs.

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

À cette dernière couche culturelle, vraisemblablement plus profonde, nous sommes arrivés par une voie presque exclusivement morphologique : mais fondée, cependant, sur l'identification des traits spécifiques et non sur des convergences génériques, d'ordre typologique. La possibilité d'intégrer aussi bien Artémis (par certains aspects) que les divinités des chasseurs eurasiatiques dans une catégorie dénommée « maîtres des animaux » ne suffit évidemment pas à prouver l'existence d'un lien historique entre ces figures [92]. Plus significatif, même s'il reste hypothétique, semble le lien étymologique entre *Artémis* (en dorique *Artamis*) et *Artamos* : le « boucher » ou, plus précisément, « celui qui coupe les articulations ». Le terme, moins commun que son synonyme *mágeiros*, était employé aussi bien dans le langage de la cuisine que dans celui du sacrifice [93]. Le nom d'Artémis garderait une trace de l'interdiction, répandue dans l'espace eurasiatique (on le voit également apparaître dans l'Ancien Testament), de casser les os des victimes sacrificielles [94]. Une interdiction de ce genre était peut-être associée à la Despoina (c'est-à-dire la Maîtresse) : la plus vénérée entre toutes les déesses de l'Arcadie, et par certains côtés semblable à Artémis, même si elle a été tardivement assimilée à Koré, la fille de Déméter. Selon Pausanias (VIII, 37, 8), les sacrifices en l'honneur de la Despoina suivaient un rituel tout à fait insolite. On ne tranchait pas la gorge des victimes : on découpait leurs membres « au hasard », c'est-à-dire sans ordre préétabli, mais en respectant les articulations [95]. On a rapproché de ce genre de sacrifice certaines pierres précieuses minoennes et une amphore archaïque, sur laquelle est représentée une divinité féminine entourée de membres d'animaux coupés [96]. Peut-être les divinités eurasiatiques qui ressuscitaient les animaux à partir de leurs os rassemblés ne sont-elles pas éloignées de ces images. En tout cas, le thème de la résurrection

à partir des os était présent également dans la culture grecque : nous le verrons plus loin, en analysant le mythe de Pélops.

14. La présence, dans les témoignages portant sur la déesse nocturne et provenant d'une grande partie du continent européen, d'éléments qui renvoient aux mythes et aux rites des chasseurs sibériens, est un fait déconcertant mais non isolé. Les extases des sectatrices de la déesse rappellent elles aussi irrésistiblement celles des chamanes — hommes et femmes — de la Sibérie ou de la Laponie [97]. Nous retrouvons chez les uns et les autres les mêmes éléments : le vol de l'âme vers le monde des morts, sous la forme d'un animal, juchée sur des animaux ou sur d'autres véhicules magiques. Le *gandus* ou bâton des chamanes lapons a été rapproché, d'un côté, du bâton en forme de cheval utilisé par les chamanes bouriates, de l'autre, du manche à balai sur lequel les sorcières affirmaient se rendre au sabbat [98]. Le noyau folklorique du sabbat — vol magique et métaphorique — semble dériver d'un lointain substrat eurasiatique [99].

15. Une connexion de ce genre avait déjà été obscurément entrevue par l'un des plus féroces persécuteurs de sorcières : le juge Pierre de Lancre. Au début du XVII[e] siècle, en réfléchissant sur les procès qu'il avait jugés dans le Labourd, sur le versant français des Pyrénées, Lancre rapprocha, d'un côté, les sectatrices de Diane, mentionnée par le *Canon episcopi*, des loups-garous et, de l'autre, des « mages », c'est-à-dire des chamanes de la Laponie décrits par Olaus Magnus et par Peucer. Pierre de Lancre retrouvait chez ceux-ci une caractéristique commune : la capacité de tomber dans une extase diabolique, interprétée à tort par certains comme une séparation de l'âme et du corps. C'est une erreur compréhensible, commentait-il : « Il faut admettre que les sorciers étaient autrefois beaucoup moins nombreux qu'ils ne le sont aujourd'hui. Ils vivaient à l'écart dans les montagnes et dans les déserts, ou bien dans les pays du Nord comme la Norvège, le Danemark, la Suède, la Gothie, l'Irlande ou la Livonie : c'est pourquoi leur idolâtrie et leurs maléfices étaient largement méconnus, et étaient souvent considérés comme des fables ou des récits de vieilles femmes. » Parmi les incrédules du passé figurait également saint Augustin : mais depuis plus de cent ans désormais (observait Pierre de Lancre), inquisiteurs et juges laïques avaient jeté la lumière sur ces sujets [100].

Ce ton d'orgueil était d'une certaine manière justifié. Avec l'œil

affiné par la haine, Lancre regardait l'objet de sa persécution avec une pénétration souvent absente chez les observateurs plus détachés des siècles suivants [101]. Des événements limités à de petites communautés basques étaient tout d'un coup insérés dans un cadre géographique très vaste, théâtre de l'offensive lancée par Satan contre le genre humain. Lancre était convaincu que les loups-garous étaient capables d'abandonner leurs apparences humaines pour prendre des formes d'animaux, de même que les sorcières pouvaient se rendre physiquement au sabbat : il admettait cependant la possibilité que, parfois, les métamorphoses et les vols se déroulassent seulement en rêve. Mais il ne s'agissait pas de rêves innocents : celui qui les suscitait, dans l'esprit corrompu des sorcières, des sorciers et des loups-garous, c'était le démon en personne. Pour un homme de science comme Della Porta, l'extase constituait un phénomène naturel, provoqué par les ingrédients — scrupuleusement énumérés — des onguents des sorcières [102]. Pour Pierre de Lancre, l'extase était l'élément qui unifiait les différents cultes idolâtriques inspirés par le Diable : et en tout premier lieu le sabbat.

La réflexion de Lancre passa tout à fait inaperçue. Mais lorsque, un demi-siècle plus tard, la persécution de la sorcellerie commença à s'atténuer, entourée d'un discrédit culturel croissant, l'extraordinaire variété des croyances qui, dans le passé, avaient été considérées comme diaboliques furent peu à peu considérées sous une lumière nouvelle. C'est précisément en Allemagne, où la chasse aux sorcières avait connu des pointes d'une férocité particulière, que se développa vis-à-vis de ces phénomènes une curiosité antiquaire. En 1668, J. Praetorius imprima à Leipzig un livre où il rassemblait, à partir de textes antérieurs et de traditions orales, les informations sur le vol des sorcières et sur les sabbats de la nuit de sainte Walpurgis qui faisaient la célébrité d'une montagne de Thuringe : le Blocksberg. Dans ce contexte était également enregistrée la légende du fidèle Eckhart, qui servait de guide à la troupe démoniaque. Le titre du livre *(Blockes-Berges Verrichtung oder ausfürlicher geographischer Bericht*, « Les opérations du Blockes-Berg, ou relation géographique détaillée ») laissait transparaître un objectif de détachement scientifique, particulièrement évident dans l'appendice géographique, fondé sur une enquête accomplie quinze ans plus tôt par un groupe de quinze personnes et de douze chevaux. Quelque temps après, dans un ouvrage consacré aux croyances, anciennes et nouvelles, liées au commencement de l'année *(Saturnalia)*, Praetorius inséra des chapitres sur les loups-

garous de Livonie et de Laponie, sur l'armée de Diane et sur Holda [103]. Ces textes servirent de point de départ à P. C. Hilscher, pasteur luthérien et professeur, pour une dissertation savante *(De exercitu furioso, vulgo Wuetenden Heer)* qui fut discutée sous sa direction à Leipzig en 1688, puis traduite en allemand [104]. L'érudition antiquaire y était mise au service d'une polémique anticatholique où l'on perçoit l'écho des écrits d'un homme des Lumières comme Thomasius. Parties des salles d'audience des tribunaux, où dans certaines régions d'Europe elles continuaient à être l'objet de la répression judiciaire, les croyances liées à la sorcellerie avaient abouti dans les salles de cours des universités. Hilscher rapprochait les processions des âmes des entités fictives imaginées par les scolastiques et de l'invention du Purgatoire que les réformateurs, guidés par l'Écriture, avaient enterrée. Un demi-siècle plus tard, un partisan modéré des Lumières, influencé par Muratori, Girolamo Tartarotti de Rovereto, soulignait que, dans le passé, les croyances concernant la « brigade de Diane », définie par lui « sorcellerie du Moyen Âge » avaient été tournées en dérision, mais non poursuivies [105]. Des deux bords confessionnels, la polémique érudite faisait apparaître des traditions que le stéréotype du sabbat diabolique avait pendant des siècles déformées et fait disparaître. Ce n'est pas un hasard si dans l'étude la plus ancienne sur les *Matronae* celtiques — la *Dissertatio de mulieribus fatidicis veterum Celtarum* de l'antiquaire J. G. Keysler — on rencontre une attaque sévère contre la persécution de la sorcellerie [106].

La grande poésie et la grande philologie du romantisme allemand firent du sabbat un thème destiné à alimenter durablement l'imagination des chercheurs et des poètes. Goethe s'inspira de la *Blockes-Berges Verrichtung* de Praetorius pour la scène de *Faust* sur la nuit de sainte Walpurgis [107]. Jakob Grimm traça dans la *Deutsche Mythologie* (1835) l'inventaire d'une tradition mythique en grande partie fondée sur la « chasse sauvage » et sur les figures qui la conduisaient. Un des fils offerts au lecteur pour s'orienter dans l'énorme masse de matériaux découverts était l'hypothèse d'une continuité entre croyances païennes et sorcellerie diabolique. À la fin de la partie consacrée aux sorcières anthropophages, cette hypothèse était formulée d'une manière particulièrement dense, presque cryptique [108]. Grimm faisait un brusque détour pour commencer à parler d'une autre croyance, tout aussi ancienne et récurrente dans un grand nombre de légendes, selon laquelle l'âme peut abandonner le corps du dormeur sous la forme d'un papillon. L'historien lombard Paul le Diacre, qui vécut au VIII[e] siècle, raconte que, un jour, de la bouche du roi burgonde Guntram, qui dormait veillé par un écuyer, sortit soudain un animal, une sorte de petit serpent. Celui-ci se dirigea vers un ruisseau non loin de là, qu'il tenta en vain de traverser. Alors l'écuyer posa son épée en travers, d'une rive à l'autre. Le serpent passa de l'autre côté et disparut derrière une colline ; quelque temps plus tard, il fit le même chemin à l'envers, et se glissa dans la bouche du dormeur. Le roi s'éveilla et dit qu'il avait rêvé qu'il passait sur un pont de fer, pour entrer ensuite dans une montagne où était caché un trésor (qui fut effectivement trouvé). Dans les versions plus récentes de la même légende, l'animal change : au lieu d'un serpent nous trouvons une belette, un chat ou un rat. Tout cela ne serait-il pas lié — se demandait Grimm —, d'un côté, aux métamorphoses des sorcières en rats, de l'autre, au pont étroit comme un fil que l'âme doit traverser pour se rendre dans l'autre monde ?

Dans cette interrogation, que l'on dirait destinée d'abord à lui-même plutôt qu'au lecteur, Grimm a vu, le temps d'un éclair, la même connexion bouleversante que celle qui s'était présentée deux siècles plus tôt à Pierre de Lancre, le persécuteur des sorcières du Labourd. Il s'agissait selon toute probabilité d'une convergence inconsciente [109]. Lancre avait apparemment parlé de tout autre chose : des loups-garous, des sectatrices de Diane, des magiciens lapons. Mais l'élément unificateur des deux séries analogiques était le même : l'extase. Tout de suite après avoir formulé la question dont nous avons parlé, Grimm revenait en effet sur la catalepsie des sorcières de Serbie : l'âme sort sous forme de papillon ou de poule de leur corps inanimé, qui pour ce motif, lorsqu'elles sont dans cet état, ne doit pas être retourné. Et l'extase ou *transe* rappelle à son tour l'exemple, sublime entre tous, d'Odin qui, selon un passage célèbre de l'*Yngligasaga* de Snorri, était capable de prendre des formes différentes : en laissant son corps endormi, il se dirigeait en un clin d'œil vers des terres lointaines, transformé en oiseau, en poisson ou en serpent.

16. D'innombrables voies partent de cette page cruciale et ignorée. Les composants chamaniques de la figure d'Odin ou de la légende du roi Guntram [110]. La diffusion dans les romans arthuriens du thème celtique de l'épée comme pont vers le monde des morts, et, plus généralement, la présence de thèmes chamaniques dans des textes littéraires celtiques [111]. Les *benandanti* frioulans

qui, avant de tomber en catalepsie, priaient leurs épouses de ne pas les retourner, autrement l'âme, sortie sous forme de petite souris, ne pourrait plus rentrer dans leur corps en les réveillant [112]. Les chamanes lapons, veillés durant leur extase afin que leur corps inanimé ne soit pas effleuré par des mouches ou par des moustiques (comme le rapporta Olaus Magnus) ou assailli par des démons (comme l'affirma Peucer) [113]. Le voyage de l'âme en extase sous la forme d'un animal et les transformations en animal des sorcières et des sorciers. Et ainsi de suite. Figures et thèmes se font écho, se renvoient l'un à l'autre, jusqu'à constituer, plus qu'une chaîne, une sorte de champ magnétique, qui explique comment, en partant de points de vue différents et en procédant d'une manière indépendante, il a été possible d'arriver à des conjectures analogues [114]. Mais les questions formulées par Grimm n'ont pas encore trouvé de véritable réponse. La recherche s'est dispersée par la suite en de petits ruisseaux séparés, perdant de vue le lien unitaire que Grimm avait entrevu. Extases, métamorphoses animalesques, voyages mythiques vers l'au-delà, rites et croyances liées aux processions des morts — et, naturellement, le sabbat — ont été analysés séparément [115]. Il faut tresser à nouveau les fils multiples qui les liaient.

III

Combattre en extase

1. À Jürgensburg, en Livonie, en 1692, un vieil homme de quatre-vingts ans, du nom de Thiess, que ses compatriotes considéraient comme un idolâtre, avoua aux juges qui l'interrogeaient qu'il était un loup-garou. Trois fois par an, selon ses dires, au cours des nuits de la Sainte-Lucie avant Noël, de la Saint-Jean et de la Pentecôte, les loups-garous de la Livonie vont en enfer, « au bout de la mer » (il se corrigea par la suite : « sous terre ») pour se battre contre le diable et les sorciers. Les femmes combattent elles aussi contre les loups-garous, mais pas les jeunes filles. Les loups-garous allemands se rendent dans un enfer séparé. Semblables à des chiens (ils sont les chiens de Dieu, dit Thiess), les loups-garous poursuivent, armés de fouets de fer, le diable et les sorciers, armés, eux, de manches à balai enveloppés dans des queues de cheval. Des années auparavant, expliqua Thiess, un sorcier (un paysan du nom de Skeistan, mort à présent) lui avait cassé le nez. L'enjeu des batailles était la fertilité des champs : les sorciers volent les germes du blé, et si on ne parvient pas à les leur arracher, c'est la disette. Cette année pourtant, les loups-garous, livoniens et russes, avaient remporté la victoire. La récolte d'orge et de seigle serait abondante. Et il y aurait également du poisson pour tous.

Les juges essayèrent en vain d'induire le vieil homme à admettre qu'il avait conclu un pacte avec le diable. Thiess continua à répéter avec obstination que les pires ennemis du diable et des sorciers étaient les loups-garous comme lui : après leur mort, ils iraient au paradis. Puisqu'il refusait de se repentir, il fut condamné à dix coups de fouet [1].

Nous pouvons imaginer le trouble des juges à se retrouver devant un loup-garou protecteur des récoltes au lieu d'un agresseur du

bétail. Certains chercheurs modernes ont réagi d'une manière identique. Les récits du vieux Thiess, en effet, ne se limitaient pas à renverser un ancien stéréotype. Ils bouleversaient également un schéma d'interprétation relativement récent, qui insérait les loups-garous dans un complexe mythique plus large, pour l'essentiel germanique, intrinsèquement belliqueux et centré sur le thème de l'« armée des morts » *(Totenheer)*. Les témoignages concernant cet ensemble mythique avaient été considérés comme des preuves de l'existence, pendant des siècles et des siècles, de rituels pratiqués par des groupes d'hommes habités par la fureur démoniaque et persuadés de personnifier l'armée des morts [2]. Au contraire, la mention par Thiess des batailles pour la fertilité, auxquelles les femmes participaient elles aussi, semblait contredire le premier point ; et l'extravagance de détails comme la lutte menée contre les sorcières « au bout de la mer », le second. D'où la propension à dévaluer plus ou moins subtilement le témoignage. Les aveux du vieux loup-garou furent considérés comme des échos d'événements réels mélangés à des fanfaronnades ; ou bien, comme une accumulation désordonnée de superstitions et de rites, ou encore comme un mélange d'éléments de sagas et de souvenirs lointains de vie vécue [3]. Devant cette variante baltique, excentrique et incohérente, on essaya de confirmer la pureté originelle du mythe guerrier germanique axé sur l'« armée des morts [4] ».

2. Dès le v^e^ siècle avant J.-C., Hérodote parlait d'hommes capables de se transformer périodiquement en loups. En Afrique, en Asie, sur le continent américain, on a pu retrouver des croyances analogues qui se rapportent à des métamorphoses temporaires d'êtres humains en léopards, en hyènes, en tigres et en jaguars [5]. On a supposé que dans ces mythes parallèles, dispensés dans un cadre spatial et temporel aussi vaste, s'exprime un archétype agressif profondément enraciné dans la « psyché » humaine, transmis par voie héréditaire, sous la forme d'une disposition psychologique, à partir du paléolithique [6]. Il s'agit, bien évidemment, d'une hypothèse qui n'est absolument pas démontrée. Mais aux perplexités de caractère général que celle-ci suscite, s'en ajoutent d'autres, plus spécifiques. Dans le cas que nous discutons, par exemple, l'image des loups-garous comme protecteurs de la fertilité contredit, à l'évidence, le noyau agressif présumé du mythe. Quelle valeur attribuer à ce témoignage isolé, apparemment exceptionnel ?

Les romans en vers et en prose, les légendes, les pénitentiels, les

traités de théologie et de démonologie, les dissertations philosophiques et médicales qui parlent de *loups-garous*, de *werwölfen*, de *werewolves*, de *lobis-home*, de *lupi mannari* et ainsi de suite sont nombreux et bien connus. Mais dans les textes médiévaux — surtout littéraires — les loups-garous sont représentés comme des victimes innocentes du destin, voire comme des personnages bénéfiques. Ce n'est que vers le milieu du xv^e^ siècle que l'auréole contradictoire qui entoure ces êtres ambigus, à la fois hommes et animaux, est progressivement remplacée par un stéréotype féroce — celui du loup-garou dévorant les troupeaux et les enfants [7].

C'est à peu près vers la même époque que s'est cristallisée l'image hostile de la sorcière. La coïncidence n'a rien de fortuit. Dans le *Formicarius*, Nider parlait de sorciers qui se transformaient en loups ; dans les procès du Valais du début du xv^e^ siècle, les accusés avouèrent avoir pris temporairement la forme de loups qui attaquaient le bétail. Dès les premiers témoignages sur le sabbat, le lien entre sorciers et loups-garous apparaît donc très étroit. Mais ici aussi, des témoignages anormaux, voire tardifs, comme celui de Thiess, permettent de fissurer la surface du stéréotype et de faire affleurer une couche plus profonde.

3. Les difficultés d'interprétations soulevées par les aveux de Thiess disparaissent à partir du moment où nous rapprochons les batailles contre les sorcières et les sorciers qu'il décrit de celles que livrent les *benandanti* en extase. Nous avons vu que, dans le Frioul, on désignait par ce terme, entre le xvi^e^ et xviii^e^ siècle, ceux et celles (il s'agissait en majorité de femmes) qui affirmaient assister périodiquement à la procession des morts. Mais le même mot servait également à désigner d'autres individus (en grande majorité des hommes) qui déclaraient se battre périodiquement, armés de bottes de fenouil, pour la fertilité des champs, contre des sorcières et des sorciers armés de tiges de sorgho. Le nom, la marque qui identifiait l'un et l'autre genre des *benandanti* (le fait d'être né coiffé), la période (les quatre temps) où d'habitude ils accomplissaient les prouesses auxquelles ils étaient destinés, l'état de léthargie ou de catalepsie qui les précédait étaient dans les deux cas identiques. L'esprit des *benandanti*, hommes et femmes, quittait pendant quelque temps leur corps inanimé, parfois sous la forme d'un rat ou d'un papillon, parfois au contraire sur la croupe de lièvres, de chats et d'autres animaux, pour se diriger en extase vers les processions des morts ou vers les batailles contre des sorcières

et des sorciers. Dans les deux cas, le voyage de l'âme était comparé par les *benandanti* eux-mêmes à une mort provisoire. Au terme du voyage, il y avait la rencontre avec les morts. Dans les processions, ceux-ci apparaissaient sous une forme christianisée, comme des âmes du purgatoire ; dans les batailles, sous une forme agressive et vraisemblablement plus archaïque, comme des *malandanti* ennemis de la fertilité, assimilés à des sorcières et à des sorciers [8].

Mais les batailles pour la fertilité ne sont pas le seul point commun entre le loup-garou Thiess et les *benandanti*. Dans le monde slave (de la Russie à la Serbie), on croyait que celui qui naissait coiffé était destiné à devenir loup-garou. Une chronique de l'époque raconte qu'un mage pria la mère du prince Vseslav de Polock, mort en 1101 après avoir été pendant une brève période roi de Kiev, d'attacher sur l'enfant la membrane dont il était entouré à la naissance, de manière à ce qu'il puisse toujours l'avoir sur lui. C'est pour cette raison, commente le chroniqueur, que Vseslav fut d'une telle cruauté sanguinaire. Dans *La Geste du prince Igor*, il est représenté comme un véritable loup-garou. Des caractéristiques identiques se retrouvent chez le protagoniste d'une autre *bylina* (probablement l'une des plus anciennes), Volck Vseslav'evič, qui avait la capacité de se transformer en loup-garou mais aussi en faucon et en fourmi [9].

Les *benandanti* frioulans portaient aussi autour du cou, de par la volonté de leur mère, la membrane dans laquelle ils étaient nés [10]. Mais leur avenir de paysans ne comportait pas de glorieuses entreprises princières : seule l'impulsion obscure, incoercible, à se battre périodiquement « en esprit » pour les récoltes, montés en croupe sur des animaux ou sous la forme d'animaux, armés de bottes de fenouil, contre des sorcières et des sorciers. C'est à des batailles semblables que le vieux Thiess soutenait s'être rendu, armé d'un fouet de fer et transformé en loup. Il ne dit pas, c'est vrai, les avoir combattus « en esprit », il ne parla ni d'extase ni de catalepsie (nous ne savons même pas s'il était né coiffé). Mais ses récits doivent certainement être rapportés à une dimension mythique et non rituelle — tout comme l'affirmation de la *benandante* Maria Panzona, d'être allée au paradis et en enfer « d'âme et de corps », accompagnée de son oncle sous la forme d'un papillon [11]. Dans les deux cas, on perçoit la tentative d'exprimer une expérience extatique qui était perçue comme absolument réelle.

4. Le procès contre Thiess est un document extraordinaire ; pourtant il n'est pas unique. D'autres témoignages en confirment en partie le contenu.

Dans un traité paru à Heidelberg en 1585 sous le titre *Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey* (Considération chrétienne et mémoire sur la magie), l'auteur, qui cachait son véritable nom — Hermann Witekind — sous le pseudonyme d'Augustin Lercheimer, discuta, dans un chapitre spécial, le fait de savoir « si les sorcières et les magiciens se transforment en chats, en chiens, en loups, en ânes, etc. ». La réponse qu'il donnait — à savoir qu'il s'agissait d'une illusion diabolique — n'était pas, à cette date, particulièrement originale, même si la thèse inverse était répandue parmi les savants : autrement dit que les transformations en animaux des sorcières et des loups-garous étaient un phénomène physique indiscutable. La singularité du *Christlich Bedencken* doit être recherchée ailleurs. Celui-ci se fondait en partie sur une discussion que Witekind, Livonien de naissance et professeur à l'université de Riga (puis par la suite à celle de Heidelberg), avait eue avec un loup-garou, son compatriote. (C'est en Livonie, terre des loups-garous, qu'était né, lui aussi, le vieux Thiess.) Auparavant, en effet, Witekind s'était rendu chez le gouverneur de la province qui lui avait fait rencontrer un loup-garou emprisonné. « L'homme », rappelle Witekind, « se comportait comme s'il venait d'un lieu de plaisir et non d'une prison ». La nuit de Pâques (raconta-t-il à son interlocuteur stupéfait), il s'était transformé en loup : après s'être libéré de ses fers, il s'était enfui par la fenêtre et s'était dirigé vers un fleuve immense. Mais pourquoi était-il revenu en prison ? lui avait-on demandé. « Je devais le faire, le maître le veut. » Il parlait de ce maître (notait rétrospectivement Witekind) avec une grande emphase. « Un mauvais maître », lui avait-on objecté. « Si vous pouvez m'en donner un meilleur, je le suivrai » avait-il répliqué. Aux yeux du professeur Witekind, auteur de livres d'histoire et d'astronomie, le loup-garou qu'il ne nommait pas apparaissait comme un être incompréhensible : « Il savait de Dieu comme d'un loup. Le voir et l'écouter était pénible [12]. » Peut-être le loup-garou aura-t-il pensé que, de son « maître » mystérieux, l'autre en savait tout autant qu'un professeur. La gaieté insolente du prisonnier rappelle en tout cas l'assurance, mêlée de sarcasme, avec laquelle les *benandanti* tenaient parfois tête aux inquisiteurs [13].

On peut retrouver un écho de cette conversation dans une allusion rapide de Caspar Peucer au dialogue échangé entre un *homo sapiens* (certainement Witekind) et un loup-garou, savamment défini

« Lycaon rustique », d'après le nom du roi mythique de l'Arcadie transformé par Zeus en loup à cause de son anthropophagie [14]. Cette mention apparaît dans la réédition augmentée du *Commentarius de praecipuis generibus divinationum* de Peucer, publié en 1560, c'est-à-dire vingt-cinq ans *avant* le *Christlich Bedencken*. Cette étrangeté chronologique apparente s'explique facilement : vers 1550, Witekind, alors étudiant, avait passé un certain temps à Wittenberg, où il avait évidemment raconté à Peucer sa rencontre avec le loup-garou inconnu [15]. Le texte latin de Peucer est très éloigné de la fraîcheur presque ethnographique de la conversation que Witekind rapporta, à tant d'années de distance. L'arrogance de ce loup-garou paysan — document précieux d'une extranéité non seulement psychologique mais aussi culturelle — s'est volatilisée dans le *Commentarius*. Mais malgré l'allusion pédante à Lycaon, le traité de Peucer transmet une série de détails (repris en partie seulement dans le texte de Witekind) qui contredisent l'image courante des loups-garous. Ceux-ci se vantent d'éloigner les sorcières et de les combattre quand elles se sont transformées en papillons ; ils prennent (ou plus précisément, ils croient prendre) la forme d'un loup durant les douze jours compris entre la Noël et l'Épiphanie, à l'appel de l'apparition d'un enfant boiteux ; par milliers ils sont poussés par un homme grand, armé d'un fouet en fer, vers les rives d'un fleuve très large, qu'ils traversent à pied sec parce que l'homme en sépare les eaux d'un coup de fouet ; ils attaquent le bétail, mais ils ne peuvent faire aucun mal aux êtres humains [16]. Un autre professeur de l'université de Wittenberg, Philippe Melanchthon (qui était le beau-père de Peucer), évoqua ces sujets dans une de ses leçons. Nous savons, par un auditeur, qu'il citait comme source une lettre reçue d'un certain « Hermannus Livonus », « un homme très respectable » et parfaitement digne de foi [17]. Lorsqu'il rédigea son *Commentarius*, Peucer avait vraisemblablement sous les yeux également la lettre écrite à Melanchthon par le Livonien Hermann Witekind [18]. À travers ce précieux informateur, proche par la naissance et par la langue des traditions populaires baltiques, nous est donc parvenue une information — l'hostilité des loups-garous à l'égard des sorcières — qui coïncide avec un point essentiel des aveux de Thiess, et en atténue l'anomalie. On entrevoit un fonds de croyances assez éloignées du stéréotype négatif du loup-garou.

5. Hérodote avait recueilli, chez les Scythes et les Grecs habitant dans la Scythie, une croyance (qu'il rapporta sans y prêter foi) à

propos d'une population qu'il ne connaissait qu'indirectement : les Neuriens. Chaque année, pendant quelques jours, ceux-ci se transformaient en loups. Nous ne savons pas avec certitude qui étaient les Neuriens ni où ils résidaient. Au XVI^e siècle, on pensait qu'ils avaient habité une région correspondant à la Livonie ; aujourd'hui, certains chercheurs les considèrent comme une population protobaltique [19]. Mais cette continuité ethnique supposée et nullement démontrée n'explique pas pourquoi des croyances analogues sur les loups-garous sont présentes dans des aires culturelles hétérogènes — méditerranéenne, celtique, germanique et slave — pendant une très longue durée.

Nous pouvons nous demander s'il s'agit vraiment de croyances analogues. Certes, la capacité de se transformer en loup est attribuée tour à tour à des groupes d'importance très différente. À des populations entières, comme les Neuriens selon Hérodote ; aux habitants d'une région comme Ossory en Irlande, selon Giraud le Cambrien *(Giraldus Cambrensis)* ; à des familles déterminées, comme les Anthes en Arcadie, selon Pline ; à des individus prédestinés à cela par les Parques (que l'on peut identifier avec les *Matres* [20]), comme l'écrivait Burchard de Worms au début du XI^e siècle, en condamnant la croyance comme superstitieuse. Cette diversité s'accompagne cependant de quelques éléments récurrents. En premier lieu, la transformation est toujours temporaire, même si sa durée est variable ; neuf ans en Arcadie, selon Pausanias et Pline ; sept ans ou, pour une période déterminée, tous les sept ans dans l'Irlande médiévale ; douze jours dans les pays germaniques et baltiques. En second lieu, celle-ci est précédée de gestes qui évoquent le rituel : le loup-garou se déshabille et suspend ses vêtements aux branches d'un chêne (Pline), ou bien il les dépose sur la terre en urinant tout autour (Pétrone) ; puis il traverse un étang (en Arcadie, selon Pline) ou bien un fleuve (en Livonie, selon Witekind) [21].

On a vu, dans cette traversée et dans les gestes qui l'accompagnaient, un rite de passage — plus précisément une cérémonie initiatique —, ou bien un équivalent de la traversée du fleuve de l'Enfer qui séparait le monde des vivants de celui des morts [22]. Les deux interprétations ne se contredisent pas puisque l'on reconnaît, d'un côté, que la mort est le passage par excellence, de l'autre, que chaque rite d'initiation se fonde sur une mort symbolique [23]. On sait que dans le monde antique le loup était associé au monde des morts : dans la tombe étrusque d'Orvieto, par exemple, Hadès est représenté avec une tête de loup comme couvre-chef [24]. Différents

éléments nous conduisent à étendre aussi cette connexion même au-delà de frontières spatiales, chronologiques et culturelles, soit du monde ancien, soit de la Méditerranée. La période préférée des loups-garous pour leurs expéditions, dans les pays germaniques, baltiques et slaves — les douze nuits comprises entre la Noël et l'Épiphanie — correspond à celle où les âmes des morts vagabondaient [25]. Dans l'ancien droit germanique les proscrits, chassés de la communauté et considérés comme symboliquement morts, étaient désignés par le terme *wargr* ou *vargus*, autrement dit « loup [26] ». Une mort symbolique — l'extase — transparaît derrière les récits du vieux loup-garou Thiess, si semblables à ceux des *benandanti* frioulans. La transformation en animal ou la cavalcade sur le dos d'animaux exprimait l'éloignement temporaire de l'âme par rapport au corps inanimé [27].

6. Dans son *Historia ae gentibus septentrionalibus* (1555), Olaus Magnus, évêque d'Uppsala, après avoir décrit les attaques sanguinaires contre les hommes et le bétail perpétrées durant la nuit de Noël par les loups-garous en Prusse, en Livonie et en Lituanie, ajoutait : « Ils entrent dans les dépôts de bière, vident les tonneaux de vin ou d'hydromel, puis ils mettent au milieu de la cave, l'un sur l'autre, les récipients vides [28]. » Il voyait dans ce comportement un trait caractéristique qui distinguait les véritables loups des hommes transformés en loup. Sur la réalité physique de leur métamorphose, il n'avait pas le moindre doute, et il la réaffirmait contre l'autorité de Pline. Un siècle plus tard, les thèses sur les loups-garous discutées à l'université de Leipzig et de Wittenberg soutinrent au contraire, également à partir d'informations recueillies dans les pays baltiques, des théories qui concordaient plutôt avec celle de Witekind : la métamorphose était précédée d'un sommeil profond, ou extase, et devait par conséquent toujours, ou presque toujours, être considérée comme purement imaginaire (naturelle ou diabolique, selon les interprètes [29]). Certains chercheurs modernes ont préféré suivre l'opinion d'Olaus Magnus, et ont utilisé son récit pour renforcer l'interprétation déjà rappelée à propos des récits du vieux Thiess : les soi-disant loups-garous auraient été, en réalité, de jeunes adeptes de sectes, formées d'enchanteurs ou d'individus déguisés en loups, qui s'identifiaient dans leurs rituels avec l'armée des morts [30]. Ce dernier lien est indubitable, mais il faut le comprendre dans un sens purement symbolique. Les incursions des loups-garous baltiques dans les caves doivent être rapprochées de celles

qu'accomplissaient « en esprit » les *benandanti* frioulans, qui « montaient à califourchon sur les tonneaux, et buvaient avec une pipette » — du vin, naturellement, et non de la bière ou de l'hydromel comme leurs collègues du Nord. Nous trouvons dans l'un et l'autre l'écho d'un mythe, celui de la soif inextinguible des morts [31].

7. Nous étions partis de la soif des sorciers du Valais, des *benandanti* du Frioul et des morts de l'Ariège, pour reconstruire une couche de croyances qui avaient convergé par la suite, sous une forme partielle et détournée, dans le sabbat. Nous sommes revenus au même point, en suivant un parcours différent. Les témoignages sur les batailles nocturnes, conduites par les loups-garous, et les *benandanti* contre les sorcières et les sorciers, commencent à nous faire entrevoir une version symétrique, généralement masculine, du culte extatique généralement féminin analysé jusqu'à présent.

Dans le Frioul, la déesse qui conduisait la troupe des morts n'apparaît que dans un seul témoignage [32] : mais les deux versions étaient présentes simultanément. L'analogie souterraine qui les reliait était soulignée par l'unicité du terme — *benandanti* — qui servait à désigner ceux qui les pratiquaient en extase. Il s'agit d'un cas presque unique (seul celui des *călușari* roumains, nous le verrons, peut en être rapproché). Les témoignages sur les sectateurs de la divinité nocturne provenaient d'un milieu celte et méditerranéen, que le thème de la résurrection des animaux à partir de leurs os inscrivait dans un cadre infiniment plus vaste. Les témoignages sur les batailles nocturnes dessinent, nous le verrons, une géographie différente : plus fragmentaire et, au moins à première vue, incohérente. Le Frioul devra alors être considéré comme une sorte de terre de frontières où se sont superposées, en s'y fondant, les deux versions, généralement distinctes du culte extatique (cf. carte 3).

Jusqu'à présent, c'étaient les inquisiteurs, les prédicateurs et les évêques qui guidaient notre enquête ; les analogies que leur œil, habituellement infaillible, avait découvertes en suivant le fil conducteur de Diane « déesse des païens » avaient suggéré une première organisation du matériel. Les batailles extatiques ont, au contraire, laissé des traces très faibles aussi bien dans la littérature canoniste que dans la démonologie [33]. Dans l'unique région où ils se trouvèrent devant ces croyances — le Frioul —, les inquisiteurs les considérèrent comme une variante locale et incompréhensible du sabbat. L'impossibilité de recourir aux efforts comparatifs des persécuteurs

a entravé non seulement l'interprétation, mais aussi la reconstitution même de la série documentaire. La stratégie morphologique, qui avait fait miroiter la possibilité d'un substrat eurasiatique derrière le culte extatique de la déesse nocturne, était ici la seule que nous puissions parcourir.

Reconnaître une ressemblance formelle n'est jamais une opération évidente. Les dates au cours desquelles Thiess et les *benandanti* se livraient à leurs batailles extatiques étaient différentes ; et différentes aussi les armes adoptées par les uns et par les autres contre les sorcières et les sorciers. Mais, derrière ces divergences superficielles, nous reconnaissons une analogie profonde, parce que dans les deux cas on parle de (a) batailles périodiques (b) livrées en extase (c) pour la fertilité (d) contre des sorcières et des sorciers. Les bottes de fenouil empoignées par les *benandanti* et les fouets de fer brandis par les loups-garous doivent être considérés comme des éléments non différents mais isomorphes. Le lien, attesté dans le domaine folklorique slave, entre le fait de naître coiffé et de devenir loup-garou se présente alors comme un anneau intermédiaire inespéré de caractère formel [34]. Dans ce cas, celui-ci est renforcé par une donnée historique : la présence d'une composante slave dans l'ethnie et dans la culture frioulane.

8. Une série de croyances dont la trace a été retrouvée en Istrie, en Slovénie, en Croatie et le long de la côte dalmate jusqu'au Monténégro, analogues à celles relatives aux *benandanti* protecteurs des récoltes, s'inscrit parfaitement dans cette configuration [35]. Dès le XVII[e] siècle, Monseigneur G. F. Tommasini observait, avec quelque confusion, qu'en Istrie les gens croient « et que cela ne peut être le fruit de l'imagination, qu'il existe certains hommes nés sous certaines constellations et spécialement ceux qui naissent vêtus d'une certaine membrane (que les uns sont appelés *chresnichi* et les autres *vucodlachi* [c'est-à-dire vampires]), qui vont en esprit la nuit aux carrefours des routes et dans les maisons pour faire peur et commettre quelques dommages, et qu'ils ont l'habitude de se réunir à certains carrefours plus connus, particulièrement au cours des quatre temps, et là ils combattent les uns contre les autres pour l'abondance ou la rareté de chaque espèce de ressources [36] ». Ici on ne parle pas des femmes. En Istrie et en Slovénie, le *kresnik* (ou *krestnik*), appelé en Croatie *krsnik*, correspond en Croatie septentrionale au *mogut*, en Dalmatie méridionale au *negromanat*, en Bosnie et en Herzégovine et surtout dans le Monténégro au *zduhač*.

C'est presque toujours un homme [37]. Il est généralement marqué par quelque particularité liée à sa naissance. Le *kresnik* et le *zduhač* sont nés coiffés ; le *negromanat* a une queue ; le *mogut* est le fils d'une femme qui est morte en le mettant au monde ou qui a eu une grossesse plus longue que la normale. Tous sont destinés à combattre, parfois au cours de périodes établies à l'avance comme les quatre temps ou la nuit de Noël, contre les sorciers et les vampires pour chasser les maléfices ou pour protéger les récoltes. Ces combats sont des rencontres sauvages entre animaux — verrats, chiens, bœufs, chevaux, souvent de couleur opposée (les sorciers noirs, leurs adversaires blancs ou tachetés). Les animaux sont les esprits des combattants opposés. Il s'agit parfois de petits animaux : on dit des *kresniki* que, pendant qu'ils dorment, leur esprit sort de leur bouche sous la forme d'une mouche noire.

On dit aussi des sorciers *(strigoi)* qu'ils naissent coiffés : mais la membrane dont ils sont entourés est noire ou rouge, alors que celle des *kresniki* est blanche. En Istrie, les sages-femmes la cousent sur les petits *kresniki*, sous les aisselles ; dans l'île de Krt (Veglia), on la fait sécher et on la mélange ensuite à la nourriture afin que le futur *kresnik* la mange. Puis, à sept ans (plus rarement à dix-huit ou à vingt et un ans), commencent les batailles nocturnes. Mais sur celles-ci les *kresniki* (comme les *benandanti*) doivent garder le secret.

À Krk on dit que chaque peuple, chaque famille est protégée par un *kresnik* et attaquée par un *kudlak* (vampire). Ailleurs les sorciers ennemis sont des étrangers : dans l'île dalmate de Dugi Otok ce sont les Italiens, près de Dubrovnik les Vénitiens, dans le Monténégro les Turcs ou ceux qui viennent de la mer. Plus généralement, ce qu'il y a de plus absolument hostile : le mort inapaisé, jaloux des vivants, ou le vampire *(vukodlak)* qui, chez les Slaves occidentaux, confond ses traits terrifiants avec ceux de la sorcière [38]. Dans le Frioul également, du reste, les sorciers, hommes et femmes en chair et en os, étaient obscurément assimilés aux *malandanti*, c'est-à-dire aux âmes des morts qui vagabondent sans trêve [39].

9. Dans le cas des *benandanti* et des *kresniki*, les analogies formelles et les connexions historiques convergent. Mais des témoignages de provenance différente compliquent le tableau. Dans la foule des sorcières et des enchanteurs qui peuplent le folklore hongrois, on voit se détacher par leur singularité certaines figures qui

ont été rapprochées de traditions orientales vraisemblablement très anciennes. La plus importante est le *táltos*. Ce nom, peut-être d'origine turque, servait à désigner des hommes et des femmes jugés pour sorcellerie dès la fin du XVI^e siècle[40]. Mais les *táltos* repoussaient résolument les accusations dirigées contre eux. Une femme, András Bartha, jugée à Debrecen en 1725, déclara avoir été nommée chef des *táltos* par Dieu lui-même : car Dieu forme les *táltos* quand ils sont encore dans le ventre de leur mère, puis les prend sous ses propres ailes et les fait voler dans le ciel comme des oiseaux pour qu'ils combattent « pour la domination du ciel » contre les sorcières et les sorciers[41]. Une quantité de témoignages postérieurs, recueillis presque jusqu'à nos jours, confirment, en l'enrichissant, cette opposition fondamentale. Mais en la modifiant aussi : les femmes *táltos* deviennent de plus en plus rares. Les *táltos* sont surtout des hommes, caractérisés dès leur naissance par quelque particularité physique, comme d'être né avec des dents, avec six doigts à une main, ou, plus rarement, coiffé[42]. Enfants, ils sont silencieux, mélancoliques, d'une très grande force, avides de lait (puis, adultes, également de fromage et d'œufs). À un certain âge (habituellement sept ans, quelquefois treize), ils ont une apparition : un *táltos* plus vieux, sous la forme d'un animal — presque toujours un étalon ou un taureau. Entre les deux commence une lutte : si le jeune succombe, il reste à demi *táltos* ; s'il a l'avantage, il devient un véritable *táltos*. Dans certaines localités, on dit que les *táltos* hommes initient les jeunes filles (à condition qu'elles soient vierges) et vice et versa. Généralement, l'initiation est précédée d'un « sommeil » qui dure trois jours : on dit que durant cette période le futur *táltos* « se cache ». Il rêve parfois qu'il est mis en pièces, ou bien il surmonte des épreuves extraordinaires, par exemple en grimpant sur des arbres d'une très grande hauteur. Les *táltos* combattent périodiquement (trois fois par an, ou bien une fois tous les sept ans, etc.) sous forme d'étalons, de taureaux ou de flammes. Habituellement ils combattent entre eux : plus rarement avec des sorcières et des sorciers, parfois d'origine étrangère, par exemple des Turcs ou des Allemands, transformés eux aussi en animaux ou en flammes, mais de couleur différente. Avant de se transformer en animal le *táltos* est envahi d'une sorte de chaleur et il balbutie des mots incohérents, en entrant en contact avec le monde des esprits. Souvent la bataille se déroule dans les nuages et elle est accompagnée de tempêtes : le vainqueur assure à son camp de récoltes abondantes pendant sept ans ou pour l'année suivante

C'est pour cette raison que, en cas de sécheresse, les paysans portent de l'argent et des dons aux *táltos* afin qu'ils fassent pleuvoir. De leur côté, les *táltos* extorquent aux paysans du lait et du fromage, en menaçant de déchaîner une tempête ou en vantant leurs propres prouesses : découvrir des trésors cachés, soigner les victimes de maléfices, identifier les sorcières présentes dans le village en battant sur un tambour (ou, autre possibilité, sur un tamis). Mais leur profession est une profession qu'ils n'ont pas choisie : ils ne peuvent pas résister à l'appel. Au bout de quelque temps (une quinzaine d'années, selon un témoignage, mais souvent beaucoup plus tard), ils abandonnent leurs activités.

Ce tableau schématique fait aussi apparaître en toute clarté l'analogie entre les *táltos* et les *benandanti*. Dans les deux cas, nous retrouvons l'initiation ou l'appel par un adepte plus ancien, les transformations en animaux, les luttes pour la fertilité, la capacité de découvrir les sorcières et de soigner les victimes des maléfices, la conscience du caractère inéluctable de leur mission extraordinaire et sa justification en termes qui sont aussi religieux[43]. Dans la mesure où ils participent à cette analogie, les *kresniki* semblent se présenter non seulement du point de vue géographique, mais aussi quant à la forme, comme un terme intermédiaire : par exemple, ils sont nés coiffés comme les *benandanti* mais, comme les *táltos*, ils luttent sous la forme d'animaux contre d'autres *kresniki* transformés eux aussi en animaux[44]. Mais cette indéniable cohésion de la série contraste avec l'hétérogénéité des phénomènes qui y sont inclus : les *táltos* hongrois nous conduisent à l'évidence en dehors du cadre linguistique indo-européen.

10. À celui-ci appartiennent au contraire pleinement les Ossètes, comme le reconnut au début du XIX^e siècle, lors de son voyage dans les montagnes du Caucase septentrional, l'orientaliste Julius Klaproth. De ces très lointains descendants des Scythes de l'Antiquité, des Alains et des Ossolans du Moyen Âge, Klaproth étudia surtout la langue, dont il identifia l'appartenance à la souche iranienne : mais il s'intéressa également à leur religion, qu'il définit comme « un mélange bizarre de christianisme et de superstitions antiques[45] ». Il décrivit leur dévotion fervente pour le prophète Élie qu'ils considéraient comme leur plus grand protecteur[46]. Dans les cavernes qui lui sont consacrées, ils sacrifient des chèvres, dont ils mangent la viande : puis ils étendent les peaux sous un grand arbre et ils vénèrent d'une manière particulière le jour de la fête

du prophète, afin que celui-ci daigne éloigner la grêle et accorder une riche moisson. Les Ossètes se rendent souvent dans ces cavernes pour s'enivrer avec la fumée du *rhododendron caucasicum*, qui les plonge dans le sommeil : les rêves faits dans cette circonstance sont considérés comme des présages. Ils ont cependant des augures professionnels, qui habitent les roches sacrées et prédisent l'avenir en échange de dons. « Parmi eux — observe Klaproth —, il y a des vieux et des vieilles qui, le soir de la Saint-Sylvestre, tombent dans une espèce d'extase et restent immobiles par terre, comme s'ils dormaient. Quand ils se réveillent, ils disent qu'ils ont vu les âmes des morts, parfois dans un grand marais, parfois au contraire à cheval sur des porcs, des chiens ou des boucs. S'ils voient une âme qui ramasse du blé dans les champs et le porte au village, ils en tirent l'auspice d'une moisson abondante[47]. »

Les recherches conduites à la fin du XIX^e^ siècle par les folkloristes russes ont confirmé et enrichi ce témoignage. Pendant la période comprise entre la Noël et le jour de l'an, affirment les Ossètes, certains individus quittent leur corps plongé dans le sommeil pour aller en esprit dans le pays des morts. C'est un grand pré, appelé *burku*, dans le dialecte Digor, et *kurys*, dans le dialecte Iron : ceux qui peuvent s'y rendre sont dits respectivement *burkudzäutä* et *kurysdzäutä*. Pour atteindre le pré des morts ils utilisent les montures les plus variées : colombes, chevaux, vaches, chiens, enfants, faux, balais, bancs et mortiers. Les âmes qui ont fait plusieurs fois le voyage disposent déjà des véhicules nécessaires. Les âmes inexpertes les volent aux voisins. C'est pourquoi, à l'approche de Noël, les Ossètes adressent des prières solennelles à Uazilla (c'est-à-dire Élie) pour qu'il protège les enfants, les chevaux, les chiens et les objets de la maison des incursions prédatrices de « gens rusés et impurs », sur lesquels ils invoquent les malédictions du prophète. Lorsqu'elles arrivent sur le grand pré, les âmes inexpertes se laissent attirer par le parfum des fleurs et des fruits dont il est parsemé : elles cueillent ainsi imprudemment une rose rouge qui provoque la toux, une rose blanche qui provoque le rhume, une grosse pomme rouge qui donne la fièvre et ainsi de suite. Les âmes les plus expertes, au contraire, s'emparent des graines du blé et des autres fruits de la terre, qui sont la promesse d'une riche récolte. Pendant qu'elles s'enfuient avec leur butin, les âmes sont poursuivies par les morts, qui essaient de les frapper en leur décochant des flèches : la chasse ne se termine qu'aux portes du village. Ces flèches ne provoquent pas de blessures mais des taches noires qu'il est impossible de soigner ; certains de ces *burkudzäutä* guérissent tout seuls, d'autres meurent, après de longues souffrances. Celui qui rapporte du monde des morts les graines des fruits de la terre raconte ses hauts faits à ses compatriotes qui lui disent leur gratitude. Les âmes qui ont rapporté les maladies reçoivent les malédictions de ceux qui contractent la fièvre ou la toux[48].

11. D'autres populations proches des Ossètes partageaient, semble-t-il, des croyances analogues. En 1666, le vingtième jour du dixième mois (selon le calendrier grégorien, le 28 avril), le géographe et voyageur turc Evliyâ Çelebi se trouvait dans un village circassien. Il apprit des habitants que c'était « la nuit des *Kara-Kondjolos* » (vampires). Ainsi qu'il le racontera plus tard, il était sorti du campement avec quatre-vingts autres personnes. D'un seul coup, il vit apparaître les sorciers des Abkhazes : ils traversaient le ciel en volant à califourchon sur des arbres déracinés, des jarres de terre cuite, des volets, des nattes, des roues de charrettes, des pelles à four, etc. Immédiatement, du côté opposé, s'étaient envolés des centaines de sorciers *(uyuz)* circassiens, les cheveux ébouriffés, les dents grinçantes, qui lançaient des rayons de feu par leurs yeux, leur nez, leurs oreilles et leur bouche. Ils chevauchaient des barques de pêche, des carcasses de chevaux ou de bœufs, des chameaux énormes ; ils brandissaient des serpents, des dragons, des têtes d'ours, de chevaux et de chameaux. La bataille avait duré six heures. À un moment donné, des morceaux de montures avaient commencé à pleuvoir du ciel, en effrayant les chevaux. Sept sorciers circassiens et sept sorciers abkhazes étaient tombés sur le sol en se battant et en cherchant à se sucer mutuellement le sang. Les habitants du village étaient venus aider leurs champions, en enflammant leurs adversaires. Au chant du coq, les combattants s'étaient dissipés, en devenant invisibles. Le terrain était jonché de cadavres, d'objets et de carcasses d'animaux. Par le passé, Evliyâ n'avait pas prêté foi à ces histoires. Maintenant, il devait se rendre à l'évidence : la bataille avait réellement eu lieu, comme pouvaient le confirmer les milliers de soldats qui avaient assisté à la scène. Les Circassiens jurèrent qu'ils n'avaient rien vu de semblable depuis quarante ou cinquante ans. D'habitude les combattants étaient au nombre de cinq ou dix : après s'être affrontés à terre, ils s'envolaient[49].

Les *kresniki* balkaniques et les loups-garous luttaient également périodiquement, l'on s'en souviendra, contre des sorciers étrangers. Et les montures aériennes qu'Evliyâ, dans son récit emphatique et

mirobolant, attribue aux sorciers abkhazes, sont à peu près identiques à celles des *burkudzäutä* ossètes (mais non à celles de leurs adversaires, comme nous aurions pu nous y attendre)[50]. Il n'apparaît cependant pas que l'enjeu des batailles entre sorciers ait été chez les Circassiens l'abondance des récoltes. Limitons-nous alors, par prudence, à la documentation ossète : les ressemblances avec les phénomènes que nous sommes en train d'étudier sautent aux yeux. L'extase ; le vol vers le monde des morts à califourchon sur des animaux (auxquels s'ajoutent, ici, des enfants et des ustensiles domestiques) ; la lutte avec les morts (assimilés ailleurs aux sorciers) pour arracher les graines de la fertilité : tout cela assimile clairement les *burkudzäutä* ossètes aux *benandanti* frioulans, aux loups-garous baltiques et aux *táltos* hongrois. Dans un cas au moins, cette analogie de structure en arrive à inclure également des coïncidences superficielles. Un jeune bouvier frioulan, Menichino da Latisana, jugé en 1591, raconta que quelques années auparavant, une nuit d'hiver durant les quatre temps, il avait rêvé qu'il sortait avec les *benandanti* (un rêve destiné à se répéter à partir de ce moment-là trois fois par an) : « Et j'avais peur, et il me sembla aller sur un pré vaste, grand et beau : il sentait bon, c'est-à-dire qu'il dégageait une bonne odeur, et il me sembla qu'il y avait beaucoup de fleurs et de roses... » Là, au milieu du parfum des roses — il ne parvenait pas à les voir, tout était enveloppé par la fumée —, il avait combattu et vaincu les sorcières, en arrachant une bonne récolte.

Ce pré était le « pré de Josaphat », dit Menichino : le pré des morts rempli de roses, où les âmes des *burkudzäutä* se rendaient en extase. Selon Menichino également, il n'était possible d'y parvenir que dans un état de mort temporaire : « Si quelqu'un avait retourné notre corps pendant que nous étions dehors... nous serions morts[51]. »

12. Les expériences extatiques des *burkudzäutä* trouvent un écho dans l'épopée ossète des Nartes. Un des héros de ce cycle légendaire, Soslan, va au pays des morts. C'est une plaine où poussent toutes les céréales du monde et où vivent tous les animaux du monde, domestiques ou sauvages. Au bord d'un fleuve, des jeunes filles dansent la danse des Nartes. Devant eux, des tables garnies de mets exquis. De ce lieu de délices Soslan réussit à s'enfuir avec difficulté : les diables (qui remplacent ici les morts), à l'incitation de son antagoniste, Syrdon, le poursuivent en lançant contre

lui des flèches enflammées[52]. Dans le Caucase également, donc, comme en Occident, le thème du voyage dans le monde des morts a alimenté à la fois les extases de certains individus prédestinés et une série de compositions poétiques[53]. Peut-être ne s'agit-il pas d'une coïncidence. On a supposé que les parallélismes singuliers entre l'épopée ossète et l'épopée celtique (reprise dans les romans du cycle arthurien) pourraient renvoyer à des rapports historiques précis[54].

Nous reviendrons sur tout ceci. Auparavant, il nous faut examiner de plus près la série que nous avons construite.

13. L'unique élément commun à tous les composants de la série, c'est la capacité de tomber périodiquement en extase. Derrière les récits du vieux Thiess, il semble également raisonnable de supposer une expérience extatique (qui fut de toute manière, au cours du XVII^e siècle, de plus en plus souvent attribuée aux loups-garous[55]). Durant l'extase, tous les personnages considérés combattent pour la fertilité des champs : il n'y a que chez les *táltos* que ce thème prend moins d'importance[56]. Tous, à l'exception des *burkudzäutä*, sont prédestinés à l'extase par quelque marque physique (être né coiffé, avec des dents, avec six doigts à une main, avec une queue) ou par une circonstance liée à la naissance (la mère morte en couches, une gestation exceptionnellement longue). Chez tous (là aussi, à l'exception des *burkudzäutä*), les hommes semblent l'emporter. Pour les *benandanti*, les *kresniki* et les *táltos*, le début de la vocation se produit à un âge variable compris entre sept et vingt-huit ans. Les *benandanti* et les *táltos* reçoivent l'annonce de leur vocation d'un autre membre de la secte, sous la forme, respectivement, d'un esprit et d'un animal. L'extase s'accompagne de la sortie de l'âme sous la forme de petits animaux (rats ou mouches pour les *benandanti* et les *kresniki*) ; ou bien, de la transformation en animaux plus gros (verrats, chiens, bœufs et chevaux pour les *kresniki* ; oiseaux, taureaux et étalons pour les *táltos* ; loups, ou, exceptionnellement, chiens, ânes et chevaux pour les loups-garous[57]) ; d'un voyage sur la croupe d'animaux (chiens, lièvres, porcs et coqs pour les *benandanti* ; chiens, colombes, chevaux et vaches pour les *burkudzäutä*) ; d'un voyage à califourchon sur des enfants ou sur des objets variés (bancs, mortiers, faux et balais pour les *burkudzäutä*) ; d'une transformation en flammes *(táltos)* ou en fumée *(benandanti)*. Le sommeil extatique coïncide avec des échéances du calendrier, parfois précises, comme les quatre temps *(benan-*

danti, kresniki) ou les douze jours (loups-garous, *burkudzäutä*), parfois, au contraire, plus génériques : trois fois par an ou une fois tous les sept ans *(táltos)*[58]. Les ennemis de la fertilité des champs, contre lesquels sont livrées les batailles, sont, pour les *kresniki* et les *táltos*, les *kresniki* et les *táltos* d'une autre communauté, ou même d'autres peuples; pour les *benandanti*, les *kresniki* et les loups-garous (ces derniers précisent que leurs adversaires sont transformés en papillons), les sorcières et les sorciers; pour les *burkudzäutä*, les morts.

Toutes ces informations proviennent, d'une manière plus ou moins directe, des protagonistes mêmes de ces cultes extatiques : *benandanti*, loups-garous, *kresniki*, *táltos* et *burkudzäutä*. Nous l'avons vu, tous ceux-ci se présentaient comme des figures bienfaisantes, dépositaires d'un pouvoir extraordinaire. Mais aux yeux de la communauté environnante, ce pouvoir était intrinsèquement ambigu, prêt à se transformer en son contraire. La croyance que les *burkudzäutä* pouvaient, par étourderie, rapporter de leurs voyages nocturnes des maladies au lieu de la prospérité, met en lumière une ambivalence symbolique qui caractérisait probablement aussi les comportements diurnes de ces personnages. Les *benandanti* s'attiraient le ressentiment et l'hostilité en prétendant identifier les sorcières du voisinage; les *táltos* exerçaient du chantage à l'encontre des paysans, en menaçant de déchaîner des tempêtes.

14. La série dont nous parlons pourrait être comparée à une condensation d'énergie distribuée de manière inégale plus qu'à un objet aux contours bien délimités. Il est cependant vrai que chaque composant de la série est caractérisé par la présence simultanée de certains éléments ou de traits distinctifs : (a) les batailles périodiques (b) conduites en extase (c) pour la fertilité (d) contre des sorcières et des sorciers (ou leur double, les morts)[59]. Autour de ce noyau solide tournent d'autres éléments dont la présence est fluctuante et aléatoire : ils sont parfois absents, parfois présents sous une forme atténuée. Leur superposition et leurs croisements donnent aux figures qui composent la série (*benandanti*, *táltos*, etc.) un air de famille[60]. D'où la tentation presque irrésistible de compléter par analogie une documentation qui, dans d'autres cas, apparaît lacunaire. En Roumanie, par exemple, on dit que les *strigoi* sont nés coiffés (ou bien encore avec une queue); quand ils deviennent adultes, ils revêtent leur coiffe et deviennent invisibles. Transformés en animaux ou montés sur des chevaux, des balais ou

des tonneaux, ils vont en esprit vers un pré situé au bout du monde (au bout de la mer, disait le vieux Thiess) où l'herbe ne pousse pas. Là, ils reprennent une forme humaine et combattent avec des bâtons, des haches et des faux. Après avoir lutté toute la nuit, ils se réconcilient. Malgré l'absence de références aux luttes pour la fertilité, la contiguïté avec les séries dont nous parlons apparaît très étroite[61].

D'autres fois nous entrevoyons un rapport de proximité morphologique plus complexe. Dans différentes parties de la Corse (le Sartenais et les montagnes environnantes, ou le Niolo), on dit que des personnes déterminées, appelées *mazzeri*, ou bien *lanceri*, *culpatori*, *culpamorti*, *accaciatori*, *tumbatori*, ont coutume, durant leur sommeil, de se déplacer en esprit, seules ou en groupes, à travers les campagnes, surtout à proximité des cours d'eau, dont pourtant elles ont peur. Il peut s'agir aussi bien d'hommes que de femmes; mais les hommes ont un pouvoir supérieur. Poussés par une force irrésistible, ils attaquent des animaux (des sangliers et des porcs, mais aussi des chiens, etc.) et les tuent : les hommes à coups de fusil, ou bien de bâton ou de couteau; les femmes, en les déchirant avec les dents. Dans l'animal tué, les *mazzeri* reconnaissent pendant un instant, en leur retournant le museau, un visage humain — le visage d'un compatriote, parfois même d'un membre de leur famille. Celui-ci est destiné à mourir d'ici peu. Les *mazzeri* (il s'agit habituellement de personnes imparfaitement baptisées) sont des messagers de mort : des instruments innocents du destin. Certains jouent leur rôle avec joie; d'autres avec résignation; d'autres encore cherchent à obtenir le pardon des prêtres pour les assassinats qu'ils ont perpétrés en rêve. Tout cela n'épuise pas cependant les activités oniriques des *mazzeri*. Dans certaines localités, on croit qu'une fois par an, généralement dans la nuit du 31 juillet au 1er août, les *mazzeri* de villages voisins combattent entre eux. Il s'agit de communautés séparées par des obstacles géographiques (un col, par exemple) ou par des différences ethniques. Dans ces batailles on utilise des armes normales. Dans un village (Soccia) seulement, les adversaires utilisent des branches d'asphodèle, la plante qui, selon les Anciens, poussait dans les prés de l'au-delà. La communauté dont font partie les *mazzeri* vaincus aura, au cours de l'année suivante, le plus grand nombre de morts[62].

On peut peut-être retrouver ce dernier motif également dans un passage obscur des aveux de Florida Basili, une *benandante* interrogée en 1599 par l'inquisiteur d'Aquilée et Concordia : « J'ai fait

semblant », dit-elle en mentant, « d'être née coiffée, et que c'est par force que je sors tous les jeudis soir, que l'on se bat contre des sorciers sur la petite place de Saint-Christophe, et que lorsque l'enseigne baisse son étendard, il y a un mort [63] ». Certes, les *mazzeri* comme les *benandanti* sortent la nuit « en esprit » ; comme eux, au moins dans un cas, ils brandissent dans leurs combats des armes végétales, même s'il s'agit de branches d'asphodèle et non plus des bottes de fenouil. Leurs adversaires, au lieu de sorcières et de sorciers, sont (comme pour les *kresniki* et les *táltos*) d'autres *mazzeri*. Mais au lieu d'être chassés par les morts, comme les *burkudzäutä*, les *mazzeri* donnent la chasse à ceux qui vont mourir.

Devant cet enchevêtrement en partie contradictoire, on pourrait être tenté de mettre en doute l'appartenance des *mazzeri* à la série que nous avons tracée. Et pourtant, il ne semble pas exagéré d'assimiler les rêves récurrents des *mazzeri* à des évanouissements extatiques et de considérer l'enjeu de leurs batailles oniriques — infliger à la communauté adverse le plus grand nombre possible de morts dans l'année qui suit — comme une variante formelle de la lutte pour la fertilité des champs. La présence simultanée des deux éléments que nous avions identifiés comme des traits pertinents de la série permettrait alors de trancher dans un sens positif le doute classificatoire que nous avions formulé.

15. On pourrait alors conclure qu'au moins les cas où manquerait toute référence à l'extase et aux luttes pour la fertilité seraient à exclure de l'analyse. Mais comme le suggérait déjà le récit du voyageur turc Evliyâ Çelebi, il arrive que ce choix ne soit pas, lui non plus, aussi simple qu'il le paraît.

En 1587, une accoucheuse de Monfalcone, Caterina Domenatta, persuada « une mère ayant accouché d'un enfant qui se présentait par les pieds [...], pour éviter qu'il ne soit *benandante* ou sorcier, d'embrocher son enfant sur une broche à feu et de le faire tourner je ne sais combien de fois devant le feu ». Pour avoir donné ce conseil, qu'elle avait appris des « vieilles commères », Domenatta s'attira une dénonciation auprès de l'inquisiteur d'Aquilée et Concordia de la part du curé du lieu qui l'accusa d'être une « coupable femme de mauvaise vie et jeteuse de sorts ». On croyait donc, dans la même région, que se présenter par les pieds à la naissance était, comme naître coiffé, une particularité qui prédestinait le nouveau-né à sortir la nuit avec les sorcières et les sorciers [64]. Pour les suivre ou pour les combattre ? « Pour qu'ils n'aillent pas au sabbat », dit Domenatta, en écho à la formulation ambiguë de la dénonciation. Il n'est pas exclu que ses paroles constituent un document relativement précoce de l'assimilation forcée des *benandanti* aux sorciers leurs adversaires. Mais certaines coutumes qui étaient bien vivantes jusqu'à il n'y a guère encore en Istrie font également allusion à une vocation initialement indifférenciée de celui que le sort fait naître coiffé : à Momiano l'accoucheuse se met à la fenêtre en criant : « Il est né un *kresnik*, un *kresnik*, un *kresnik* ! » pour éviter que l'enfant ne devienne un sorcier *(fudlak)* [65].

Le rituel qui consiste à « embrocher » et à faire tourner devant le feu (« trois fois », précisa Domenatta) l'enfant qui s'est présenté par les pieds est, au contraire, apparemment inconnu aussi bien en Istrie qu'au Frioul [66]. On en trouve cependant un témoignage au milieu du XVII^e^ siècle dans l'île de Chios. C'est le célèbre érudit Leone Allacci, qui était né à Chios et y avait passé toute son enfance, qui le décrivit, en condamnant en termes sévères de semblables superstitions. Les enfants nés le jour de Noël (mais auparavant Allacci avait parlé de la période comprise entre la veille de Noël et le dernier jour de l'année) sont prédestinés à devenir *kallikantzaroi* : des êtres presque bestiaux, sujets à des fureurs périodiques qui coïncident précisément avec la dernière semaine de décembre, durant laquelle ils courent, les cheveux en désordre, de ci, de là, sans trouver de répit. Dès qu'ils voient quelqu'un, ils lui sautent dessus, ils l'écrasent et, de leurs ongles (qu'ils ont très longs, parce qu'ils ne les coupent jamais), ils lui griffent le visage et la poitrine en demandant : « Étoupe ou plomb ? » Si la victime répond « étoupe », on la laisse partir, si elle répond « plomb », elle est malmenée et laissée à terre à moitié morte. Pour éviter qu'un enfant ne devienne un *kallikantzaros*, continue Allacci, on le place au-dessus du feu en le tenant par les talons, de manière à lui brûler les plantes des pieds. L'enfant hurle et pleure à cause des brûlures (qui tout de suite après seront calmées avec un peu d'huile) ; mais les gens pensent que de cette manière les ongles sont raccourcis, ce qui rend ainsi inoffensif le futur *kallikantzaros* [67].

Nous ne savons pas si les habitants de Chios partageaient cette conclusion ou si elle a été suggérée par Allacci. Elle semble dictée par la volonté d'expliquer une coutume déjà ressentie comme incompréhensible [68]. Entre-temps ses traces se sont perdues. La figure du *kallikantzaros* est, au contraire, encore très vivante aujourd'hui dans le folklore du Péloponnèse et des îles grecques [69]. Les *kallikantzaroi* sont des êtres monstrueux, noirs et velus, par-

fois gigantesques, parfois tout petits, habituellement pourvus de membres en partie animaux : des oreilles d'âne, des pattes de chèvres, des sabots de chevaux. Ils sont souvent aveugles et boiteux ; ce sont presque toujours des mâles, dotés d'organes sexuels énormes. Ils apparaissent durant les douze nuits qui séparent la Noël de l'Épiphanie, après être restés sous terre pendant toute l'année, occupés à scier l'arbre qui soutient le monde ; mais ils ne parviennent jamais à mener leur entreprise à son terme. Ils circulent en effrayant les gens ; ils entrent dans les maisons où ils mangent la nourriture et parfois urinent dessus ; ils parcourent les villages sous la direction d'un chef boiteux, le « grand *kallikantzaros* », à califourchon sur des coqs ou sur des poulains. Leur capacité de se transformer en toute sorte d'animaux est célèbre. Ce sont, en somme, des êtres surnaturels : mais on dit aussi (selon une tradition enregistrée déjà, sous une forme légèrement différente, par Allacci), que les enfants nés entre la Noël et l'Épiphanie deviennent *kallikantzaroi* ; et une réputation analogue entoure, ou entourait, les habitants de l'Eubée méridionale.

Selon une proposition étymologique qui a soulevé de nombreuses objections, le terme *kallikantzaros* dériverait de *kalos-kentauros* (beau-centaure). Les centaures représentés comme moitié hommes, moitié chevaux n'étaient, en effet, dans l'Antiquité, qu'une variante équine — les *hippokentauroi* — d'une plus vaste famille mythologique qui comprenait également des centaures sous la forme d'un âne *(onokentauroi)* et, selon toute probabilité, des centaures sous la forme d'un loup *(lykokentauroi)*. Ce dernier terme n'est pas attesté : celui de *lykokantzaroi* l'est au contraire (en Messénie, dans la Laconie méridionale et en Crète) comme synonyme de *kallikantzaroi*. Ces derniers seraient donc, comme les centaures dont ils dérivent, des figures nées de la croyance très ancienne que des individus déterminés sont en mesure de se transformer périodiquement en animaux [70].

À cette interprétation, d'autres ont été opposées, parfois fondées sur des propositions étymologiques plus ou moins plausibles. On a suggéré, par exemple, une dérivation à partir de *kantharoi* (scarabées), ou bien encore une identification avec les âmes des morts, puisque l'on offrait également de la nourriture aux *kallikantzaroi* pendant les douze nuits de leurs vagabondages [71]. Ce dernier élément, joint aux particularités physiques liées à leur naissance et à la capacité de se transformer en animaux, semble suggérer une assimilation des *kallikantzaroi* — êtres à la fois humains et mythiques — à la série que nous avions construite. Nous devrons alors revoir les critères que nous avions fixés *(a posteriori)*, étant donné que les *kallikantzaroi* ne semblent associés ni à l'extase ni aux batailles pour la fertilité.

16. Les sorciers circassiens, les *strigoi* roumains, les *mazzeri* corses et surtout les *kallikantzaroi* grecs nous placent donc devant un choix. En les excluant de l'analyse, nous nous trouvons devant une série définie par la présence de deux éléments : l'extase et les batailles pour la fertilité. En les incluant, nous voyons se profiler une série caractérisée par la superposition et le croisement d'un réseau de ressemblances, qui réunissent à chaque fois une partie des phénomènes considérés (mais jamais tous). Le premier type de classification, dit monothétique, apparaîtra plus rigoureux à qui a une prédilection (pour des raisons également esthétiques) pour une enquête sur des phénomènes aux contours nets. Le second, dit polythétique, élargit la recherche d'une manière peut-être indéfinie et, de toute manière, dans des directions difficiles à prévoir [72].

C'est le second critère que nous avons décidé de suivre, pour des motifs qui deviendront plus clairs au cours de la recherche. Toute classification contient assurément un élément arbitraire : les critères qui l'orientent ne sont pas donnés. Mais il ne semble pas contradictoire d'accompagner cette conscience nominaliste de la prétention réaliste de mettre au jour, à travers des connexions purement formelles, des rapports de fait qui n'ont laissé que des traces documentaires rares ou nulles [73].

17. La présence des *táltos* (comme celle, plus discutable, des sorciers circassiens) montre, comme nous l'avons dit, que les batailles livrées en extase pour la fertilité ne sont pas un trait culturel limité au domaine linguistique indo-européen. Si nous essayons de suivre ce fil morphologique, nous arrivons une fois encore aux chamanes. On leur a, du reste, comparé tour à tour, dans le passé, les *benandanti*, les loups-garous, les *táltos* (et, à travers ceux-ci, les *kresniki*), les *burkudzäutä* et les *mazzeri* : mais jamais, cependant, la série complète que nous proposons ici [74]. On se souviendra qu'un fonds chamanique avait été révélé par l'analyse des croyances liées à la déesse nocturne. Cette convergence confirme les liens très étroits entre les deux versions du culte extatique que nous cherchons à reconstruire.

L'extase, justement, a été reconnue depuis longtemps comme un

trait caractéristique des chamanes eurasiatiques [75]. Au milieu du XVI^e siècle, Peucer décrivit la fin de la catalepsie des « magiciens » lapons en ces termes : « Au bout de vingt-quatre heures, lorsque l'esprit revient, comme d'un sommeil profond, le corps inanimé se réveille avec un gémissement, presque comme s'il était rappelé à la vie depuis la mort où il était tombé [76]. » Trente ans plus tard, l'auteur d'un témoignage anonyme sur le *benandante* Toffolo di Buri, « gardien de troupeaux » d'un village proche de Monfalcone, utilisera des termes absolument identiques : « Lorsqu'il doit partir combattre, il tombe dans un sommeil très profond ; il dort sur le dos et lorsque son esprit sort, on l'entend pousser trois gémissements, comme le font souvent les mourants [77]. » Des deux côtés, nous trouvons des sommeils, des léthargies, des catalepsies, explicitement comparées à des états de mort temporaire, mais susceptible pourtant de devenir définitive au cas où l'esprit tarderait à revenir dans le corps [78].

Sur cette analogie viennent s'en greffer d'autres, de plus en plus spécifiques. Les extases des chamanes eurasiatiques (lapons, samoyèdes, tougouses) sont, elles aussi, peuplées de batailles. Plongés en catalepsie, des hommes combattent contre des hommes et des femmes contre des femmes : leurs âmes s'affrontent sous la forme d'animaux (habituellement des rennes) jusqu'à ce que l'une succombe, en provoquant l'infirmité et la mort du chamane perdant [79]. Dans l'*Historia Norwegiae*, écrite au XIII^e siècle, on raconte comment l'esprit (*gandus*, soit, littéralement, « bâton ») transformé en baleine d'un chamane lapon tombé en extase fut blessé à mort par le *gandus* d'un chamane hostile qui avait pris la forme de pieux pointus [80]. Toujours en Laponie, certaines sagas recueillies à l'époque contemporaine décrivent deux chamanes *(no'aidi)* qui se battent en duel après être tombés en extase et qui tentent d'attirer de leur côté le plus grand nombre possible de rennes [81]. Comment ne pas penser aux luttes pour la prospérité des récoltes disputées sous une forme animale par les *kresniki* et par les *táltos*, par le vieux loup-garou Thiess — ou bien, juchés sur des animaux, par des *benandanti* et des *burkudzäutä* ? Il est inévitable de conclure qu'un même schéma mythique a été repris et adapté dans des sociétés très différentes entre elles, du point de vue écologique, économique et social. Dans des communautés de pasteurs nomades, les chamanes tombent en extase pour procurer des rennes. Leurs collègues, dans des communautés d'agriculteurs, font la même chose pour obtenir — selon les climats et les latitudes — du seigle, du blé ou du raisin.

Mais ces analogies se révèlent imparfaites sur un point crucial. La catalepsie des chamanes eurasiatiques est publique ; celle des *benandanti*, des *kresniki*, des *táltos*, des *burkudzäutä* et des *mazzeri* est toujours privée. Les épouses y assistent parfois ; plus rarement les époux ; mais il s'agit de cas exceptionnels. Aucun de ces personnages ne fait de son extase le centre d'une cérémonie spectaculaire comme la séance chamanique [82]. Comme par une sorte de compensation, durant leurs catalepsies publiques, les chamanes eurasiatiques livrent des duels isolés ; durant leurs catalepsies privées, leurs collègues européens participent à de véritables batailles.

18. Cette divergence se détache avec force sur un fond pour l'essentiel homogène. Nous retrouvons, en effet, chez les chamanes une grande partie des caractéristiques que nous avions identifiées chez les protagonistes des batailles livrées en extase [83]. L'analogie devient parfois une véritable identité. Dans certaines régions de Sibérie, on devient chamane par voie héréditaire ; mais chez les Yurak-Samoyèdes, le futur chamane est désigné par une particularité physique — le fait d'être né coiffé, comme un *benandante* ou un loup-garou slave [84]. Nous trouvons plus souvent des isomorphismes ou des ressemblances de famille. Pour les chamanes également, le début de la vocation advient à un âge variable ; il coïncide en général avec la maturité sexuelle, mais il peut être parfois beaucoup plus tardif [85]. La manifestation de la vocation s'accompagne de désordres psychologiques : un phénomène complexe, que certains observateurs européens ont simplifié dans le passé dans un sens pathologique, en parlant d'« hystérie arctique [86] ». Dans le domaine européen, les réactions individuelles semblent plus variées : elles vont du désespoir de la femme frioulane inconnue qui s'était adressée à une jeteuse de sorts pour se libérer de l'obligation de « voir les morts » à la fierté du *benandante* Gasparo qui exprimait à l'inquisiteur sa haine pour les sorciers, à la joie et aux sentiments de culpabilité éprouvés, selon les cas, par les *mazzeri* assassins en rêve [87]. Dans une société christianisée, la position de ces individus était inévitablement plus difficile. Mais c'est précisément la différence si profonde des contextes culturels qui soulignent d'une manière impressionnante les ressemblances entre les extases des chamanes eurasiatiques et celles de leurs collègues européens. L'âme du chamane, transformée en loup, en ours, en renne ou en poisson, ou bien sur la croupe d'un animal (cheval ou chameau) qui dans le rite est symbolisé par le tambour, aban-

IV

Se déguiser en animaux

1. Sous la pression d'évêques, de prédicateurs et d'inquisiteurs, les croyances sur l'armée des morts, autrefois considérées comme des superstitions plus ou moins inoffensives, furent assimilées de force au stéréotype du sabbat. L'auréole diabolique qui les entourait commença à se dissiper après le milieu du XVII^e siècle, tandis que la persécution de la sorcellerie s'atténuait. Ce n'est qu'à ce moment-là que ces croyances commencèrent à être considérées avec détachement, dans une perspective historique. À la fin de sa dissertation intitulée *De exercitu furioso* (1688), le pasteur luthérien P. C. Hilscher observa que les témoignages les plus anciens sur la procession des âmes remontaient à la période où le christianisme, désormais répandu en Thuringe, en Franconie et en Souabe, avait commencé à se corrompre sous l'effet des erreurs introduites par l'Église romaine [1]. La superstition s'était poursuivie jusqu'à la fin du XVI^e siècle ; selon un informateur anonyme de Hilscher — probablement le pasteur d'Erfurt —, les apparitions étaient devenues, depuis quelque temps, beaucoup plus rares. Hilscher mentionna alors une coutume devenue courante à Francfort, nous ne savons pas depuis quand. Chaque année, certains jeunes gens étaient payés afin de conduire le soir, de porte en porte, un gros chariot recouvert de branchages, en l'accompagnant de chansons et de prédictions qu'ils s'étaient fait, pour ne pas commettre d'erreurs, enseigner par des personnes expertes. Le peuple (concluait Hilscher) dit que l'on célèbre ainsi la mémoire de l'armée d'Eckhart [2].

2. Les spectateurs reconnaissaient donc dans la cérémonie de Francfort une représentation de l'« armée furieuse » — les troupes des morts, à la tête desquelles se relayaient différentes figures mythiques, dont, nous nous en souvenons, le vieil Eckhart. Leur réaction nous permet de reconnaître dans cette même cérémonie un rite. Les jeunes gens qui personnifiaient contre rétribution la procession des morts sur la base d'instructions reçues d'autrui font assurément penser plutôt à des acteurs professionnels qu'à des adeptes d'associations juvéniles secrètes en proie à une fureur démoniaque [3]. Mais ce qui, pour certains, était presque un canevas sur lequel bâtir une sorte de représentation théâtrale, faisait partie, pour d'autres, d'un patrimoine de souvenirs qui pouvaient être réactivés et transmis.

Cet exemple précoce de redécouverte ou de réinvention d'une tradition prouve, une fois de plus, que le menu peuple (surtout urbain) était, dans l'Europe pré-industrielle, tout sauf immobile [4]. Mais il suggère également une réflexion plus générale. Tout rite (y compris ceux qui sont nés d'une rupture révolutionnaire) cherche sa légitimité dans un passé réel ou imaginaire [5]. Puisque l'invention d'un rite se présente toujours comme une réinvention, le caractère artificiel apparent de la situation décrite par Hilscher n'a rien d'exceptionnel. L'institution d'un rite — un événement intimement contradictoire, dans la mesure où le rite est par définition soustrait à l'écoulement du temps — présuppose l'opposition entre qui se réclame d'une tradition, habituellement présentée comme immémoriale, et qui lui est étranger.

Malheureusement Hilscher ne dit pas quand avait été instituée la cérémonie de Francfort, ni à quelle période de l'année elle avait lieu, ni qui donnait des instructions aux jeunes qui la célébraient. S'agissait-il de vieillards qui proposaient de nouveau, par référence à une lointaine expérience vécue, des coutumes désormais tombées en désuétude ? Ou, au contraire, d'érudits qui cherchaient à ressusciter, sur la base d'une compétence livresque, des rites anciens, réels ou imaginaires ?

3. Cette dernière hypothèse ne peut être immédiatement écartée. À la même époque, le rapport entre les coutumes de Noël ou du mardi gras et les festivités grecques et romaines avait sollicité la curiosité des antiquaires allemands. Presque en même temps que les *Saturnalia* de Praetorius avait été publié à Leipzig, en 1670, un savant ouvrage de M. Lipen (Lipenius), intitulé *Integra strenarum civilium historia*. Parmi les très nombreux témoignages qui y étaient discutés figurait un sermon contre la fête des calendes de janvier, prononcé le jour de l'Épiphanie de l'année 400 par Asterios, évê-

IV

Se déguiser en animaux

1. Sous la pression d'évêques, de prédicateurs et d'inquisiteurs, les croyances sur l'armée des morts, autrefois considérées comme des superstitions plus ou moins inoffensives, furent assimilées de force au stéréotype du sabbat. L'auréole diabolique qui les entourait commença à se dissiper après le milieu du XVII^e siècle, tandis que la persécution de la sorcellerie s'atténuait. Ce n'est qu'à ce moment-là que ces croyances commencèrent à être considérées avec détachement, dans une perspective historique. À la fin de sa dissertation intitulée *De exercitu furioso* (1688), le pasteur luthérien P. C. Hilscher observa que les témoignages les plus anciens sur la procession des âmes remontaient à la période où le christianisme, désormais répandu en Thuringe, en Franconie et en Souabe, avait commencé à se corrompre sous l'effet des erreurs introduites par l'Église romaine [1]. La superstition s'était poursuivie jusqu'à la fin du XVI^e siècle ; selon un informateur anonyme de Hilscher — probablement le pasteur d'Erfurt —, les apparitions étaient devenues, depuis quelque temps, beaucoup plus rares. Hilscher mentionna alors une coutume devenue courante à Francfort, nous ne savons pas depuis quand. Chaque année, certains jeunes gens étaient payés afin de conduire le soir, de porte en porte, un gros chariot recouvert de branchages, en l'accompagnant de chansons et de prédictions qu'ils s'étaient fait, pour ne pas commettre d'erreurs, enseigner par des personnes expertes. Le peuple (concluait Hilscher) dit que l'on célèbre ainsi la mémoire de l'armée d'Eckhart [2].

2. Les spectateurs reconnaissaient donc dans la cérémonie de Francfort une représentation de l'« armée furieuse » — les troupes des morts, à la tête desquelles se relayaient différentes figures mythiques, dont, nous nous en souvenons, le vieil Eckhart. Leur réaction nous permet de reconnaître dans cette même cérémonie un rite. Les jeunes gens qui personnifiaient contre rétribution la procession des morts sur la base d'instructions reçues d'autrui font assurément penser plutôt à des acteurs professionnels qu'à des adeptes d'associations juvéniles secrètes en proie à une fureur démoniaque [3]. Mais ce qui, pour certains, était presque un canevas sur lequel bâtir une sorte de représentation théâtrale, faisait partie, pour d'autres, d'un patrimoine de souvenirs qui pouvaient être réactivés et transmis.

Cet exemple précoce de redécouverte ou de réinvention d'une tradition prouve, une fois de plus, que le menu peuple (surtout urbain) était, dans l'Europe pré-industrielle, tout sauf immobile [4]. Mais il suggère également une réflexion plus générale. Tout rite (y compris ceux qui sont nés d'une rupture révolutionnaire) cherche sa légitimité dans un passé réel ou imaginaire [5]. Puisque l'invention d'un rite se présente toujours comme une réinvention, le caractère artificiel apparent de la situation décrite par Hilscher n'a rien d'exceptionnel. L'institution d'un rite — un événement intimement contradictoire, dans la mesure où le rite est par définition soustrait à l'écoulement du temps — présuppose l'opposition entre qui se réclame d'une tradition, habituellement présentée comme immémoriale, et qui lui est étranger.

Malheureusement Hilscher ne dit pas quand avait été instituée la cérémonie de Francfort, ni à quelle période de l'année elle avait lieu, ni qui donnait des instructions aux jeunes qui la célébraient. S'agissait-il de vieillards qui proposaient de nouveau, par référence à une lointaine expérience vécue, des coutumes désormais tombées en désuétude ? Ou, au contraire, d'érudits qui cherchaient à ressusciter, sur la base d'une compétence livresque, des rites anciens, réels ou imaginaires ?

3. Cette dernière hypothèse ne peut être immédiatement écartée. À la même époque, le rapport entre les coutumes de Noël ou du mardi gras et les festivités grecques et romaines avait sollicité la curiosité des antiquaires allemands. Presque en même temps que les *Saturnalia* de Praetorius avait été publié à Leipzig, en 1670, un savant ouvrage de M. Lipen (Lipenius), intitulé *Integra strenarum civilium historia*. Parmi les très nombreux témoignages qui y étaient discutés figurait un sermon contre la fête des calendes de janvier, prononcé le jour de l'Épiphanie de l'année 400 par Asterios, évê-

donne son corps inanimé. Au bout d'un certain temps, plus ou moins long, le chamane sort de sa catalepsie pour rapporter aux spectateurs du rite ce qu'il a vu, ce qu'il a appris, ce qu'il a fait dans l'autre monde : les « magiciens » lapons, raconte Olaus Magnus, portaient même un anneau ou un couteau comme preuve tangible du voyage qu'ils avaient fait *(ill. 12)*[88]. Dans de nombreux cas, on a reconnu, sur les tambours des chamanes, une représentation du monde des morts[89]. Mais les protagonistes du culte extatique attesté ici et là sur le continent européen se considéraient et étaient considérés également comme des médiateurs ou des médiatrices entre les vivants et les morts. Dans les deux cas, les métamorphoses en animaux et les cavalcades sur la croupe d'animaux exprimaient symboliquement l'extase : la mort temporaire marquée par la sortie du corps, sous la forme d'un animal, de l'âme.

19. Ces derniers éléments reviennent, quoique sous une forme altérée, dans les procès organisés dans le Valais au début du XV^e^ siècle, puis dans d'innombrables aveux de sorcières et de sorciers d'un bout à l'autre de l'Europe. En revanche, le thème des batailles pour la fertilité — mis à part les exceptions déjà vues — a disparu ou presque. Nous en percevons parfois un écho déformé dans des détails minimes. En 1532, trois femmes — Agnès Callate, Ita Lichtermutt et Dilge Glaserin — furent jugées pour sorcellerie. Elles habitaient Pfeffingen, une localité placée alors sous la juridiction de l'évêque de Bâle. L'une après l'autre, « sans subir ni pressions ni tortures » semble-t-il, elles racontèrent, presque dans les mêmes termes, cette histoire. Un printemps, alors qu'elles étaient assises avec une autre femme sous un pêcher, elles virent des corbeaux qui leur demandèrent ce qu'elles voulaient manger. Des cerises, dit l'une ; des oiseaux dit une autre ; du vin dit la troisième. C'est pourquoi, expliquèrent-elles au cours du procès, il y aura cette année beaucoup de cerises, beaucoup d'oiseaux et de vin. Trois diables arrivèrent — leurs amants — apportant de la nourriture et du vin ; tous ensemble ils banquetèrent et firent l'amour ; puis les femmes revinrent chez elles à pied. Les actes du procès nous sont parvenus dans une version évidemment abrégée et appauvrie[90]. Cependant, le lien incongru entre la demande faite aux corbeaux et la prospérité des récoltes et du gibier semble rappeler des thèmes antiques, greffés sur un schéma diabolique désormais bien établi. Ainsi, lorsque nous apprenons que, dans un tout autre temps et dans tout autre lieu (en 1727, à Nosovki près de Kiev), un certain

Semjon Kalleničenko avoua être né vampire ; savoir reconnaître quelles femmes étaient sorcières ou non ; avoir été préservé, en tant que vampire, des attaques des sorcières jusqu'à l'âge de douze ans ; avoir été ensuite au sabbat, auquel participaient les sorcières militairement organisées — nous reconnaissons dans ce vampire ukrainien un parent des *táltos* hongrois, des *kresniki* dalmates et des *benandanti* frioulans[91]. Témoignages fragmentaires, éloignés dans le temps et dans l'espace, qui montrent, une fois encore, la profondeur de la couche culturelle que nous avons cherché à dégager.

IV

Se déguiser en animaux

1. Sous la pression d'évêques, de prédicateurs et d'inquisiteurs, les croyances sur l'armée des morts, autrefois considérées comme des superstitions plus ou moins inoffensives, furent assimilées de force au stéréotype du sabbat. L'auréole diabolique qui les entourait commença à se dissiper après le milieu du XVII^e siècle, tandis que la persécution de la sorcellerie s'atténuait. Ce n'est qu'à ce moment-là que ces croyances commencèrent à être considérées avec détachement, dans une perspective historique. À la fin de sa dissertation intitulée *De exercitu furioso* (1688), le pasteur luthérien P. C. Hilscher observa que les témoignages les plus anciens sur la procession des âmes remontaient à la période où le christianisme, désormais répandu en Thuringe, en Franconie et en Souabe, avait commencé à se corrompre sous l'effet des erreurs introduites par l'Église romaine [1]. La superstition s'était poursuivie jusqu'à la fin du XVI^e siècle ; selon un informateur anonyme de Hilscher — probablement le pasteur d'Erfurt —, les apparitions étaient devenues, depuis quelque temps, beaucoup plus rares. Hilscher mentionna alors une coutume devenue courante à Francfort, nous ne savons pas depuis quand. Chaque année, certains jeunes gens étaient payés afin de conduire le soir, de porte en porte, un gros chariot recouvert de branchages, en l'accompagnant de chansons et de prédictions qu'ils s'étaient fait, pour ne pas commettre d'erreurs, enseigner par des personnes expertes. Le peuple (concluait Hilscher) dit que l'on célèbre ainsi la mémoire de l'armée d'Eckhart [2].

2. Les spectateurs reconnaissaient donc dans la cérémonie de Francfort une représentation de l'« armée furieuse » — les troupes des morts, à la tête desquelles se relayaient différentes figures mythiques, dont, nous nous en souvenons, le vieil Eckhart. Leur réaction nous permet de reconnaître dans cette même cérémonie un rite. Les jeunes gens qui personnifiaient contre rétribution la procession des morts sur la base d'instructions reçues d'autrui font assurément penser plutôt à des acteurs professionnels qu'à des adeptes d'associations juvéniles secrètes en proie à une fureur démoniaque [3]. Mais ce qui, pour certains, était presque un canevas sur lequel bâtir une sorte de représentation théâtrale, faisait partie, pour d'autres, d'un patrimoine de souvenirs qui pouvaient être réactivés et transmis.

Cet exemple précoce de redécouverte ou de réinvention d'une tradition prouve, une fois de plus, que le menu peuple (surtout urbain) était, dans l'Europe pré-industrielle, tout sauf immobile [4]. Mais il suggère également une réflexion plus générale. Tout rite (y compris ceux qui sont nés d'une rupture révolutionnaire) cherche sa légitimité dans un passé réel ou imaginaire [5]. Puisque l'invention d'un rite se présente toujours comme une réinvention, le caractère artificiel apparent de la situation décrite par Hilscher n'a rien d'exceptionnel. L'institution d'un rite — un événement intimement contradictoire, dans la mesure où le rite est par définition soustrait à l'écoulement du temps — présuppose l'opposition entre qui se réclame d'une tradition, habituellement présentée comme immémoriale, et qui lui est étranger.

Malheureusement Hilscher ne dit pas quand avait été instituée la cérémonie de Francfort, ni à quelle période de l'année elle avait lieu, ni qui donnait des instructions aux jeunes qui la célébraient. S'agissait-il de vieillards qui proposaient de nouveau, par référence à une lointaine expérience vécue, des coutumes désormais tombées en désuétude ? Ou, au contraire, d'érudits qui cherchaient à ressusciter, sur la base d'une compétence livresque, des rites anciens, réels ou imaginaires ?

3. Cette dernière hypothèse ne peut être immédiatement écartée. À la même époque, le rapport entre les coutumes de Noël ou du mardi gras et les festivités grecques et romaines avait sollicité la curiosité des antiquaires allemands. Presque en même temps que les *Saturnalia* de Praetorius avait été publié à Leipzig, en 1670, un savant ouvrage de M. Lipen (Lipenius), intitulé *Integra strenarum civilium historia*. Parmi les très nombreux témoignages qui y étaient discutés figurait un sermon contre la fête des calendes de janvier, prononcé le jour de l'Épiphanie de l'année 400 par Asterios, évê-

que d'Amasie en Cappadoce. Asterios condamnait sévèrement non seulement la tradition, en usage également à Rome, d'échanger des cadeaux au début de l'année, mais aussi certains rites répandus dans son diocèse. Histrions, prestidigitateurs et gens du peuple *(dēmótai)* se partageaient en groupes et allaient de porte en porte ; au milieu des cris et des applaudissements, ils souhaitaient la prospérité aux habitants de la maison et exigeaient de l'argent ; le siège ne se terminait que lorsque, par lassitude, les demandes des importuns étaient satisfaites. La quête durait jusqu'au soir ; des enfants y participaient aussi, ils distribuaient des pommes en échange de sommes d'argent qui valaient le double. À la même occasion, sur un char identique à ceux que l'on voit au théâtre, était intronisé, parmi des soldats habillés en femme, un souverain fictif qui était tourné en dérision et raillé [6]. Que les troupes cantonnées en Mésie inférieure et en Cappadoce aient eu l'habitude de nommer un roi au moment des calendes de janvier est également révélé par les actes de la vie de saint Dasius, un soldat chrétien martyrisé en 303 à Durostorum sur la mer Noire (aujourd'hui Silistrie, en Bulgarie) pour avoir refusé de jouer ce rôle [7].

Des groupes de jeunes gens qui, une fois l'an (nous ne savons pas quand), allaient de porte en porte le soir, en chantant des chansons et des prophéties : les maigres détails que nous a transmis Hilscher laissent entrevoir une ressemblance possible avec certains des rites de Cappadoce que condamne Asterios. Le chariot recouvert de branchages ne pourrait-il pas être une allusion au chariot qui transportait l'éphémère roi des Saturnales, et la cérémonie de Francfort une réévocation savante, inspirée par quelque antiquaire moins enclin que Lipen à une condamnation moralisante des cérémonies païennes [8] ? Ce qui nous induit à écarter cette hypothèse, c'est la réaction des spectateurs. Si la populace, comme l'observait Hilscher (Asterios avait parlé de *dēmótai)*, était capable de déchiffrer la signification d'ensemble de la cérémonie, celle-ci ne pouvait pas s'appuyer sur une série de références érudites. Le chariot qui accompagnait la troupe des jeunes gens aura vraisemblablement été celui de Holda, qui apparaît également dans une description datant du XVI^e^ siècle du carnaval de Nuremberg [9].

4. À ce stade, la vague analogie entrevue avec les rites décrits par Asterios peut paraître, elle aussi, négligeable. Mais la question est plus complexe que l'on ne l'a dit jusqu'à présent. À la différence des traditions liées à l'intronisation temporaire du roi des

Saturnales, les tours de quête continuèrent bien au-delà du V^e^ siècle. Jusqu'à il y a quelques décennies, dans une zone très étendue qui comprend une partie de l'Europe, de l'Asie Mineure et de l'Asie centrale, des bandes d'enfants et d'adolescents, pendant les douze jours qui séparaient Noël de l'Épiphanie (plus rarement à la mi-carême), avaient coutume de se rendre de maison en maison, souvent déguisés en chevaux et en d'autres animaux, en chantant des comptines et en quémandant des sucreries et de petites sommes d'argent. Les injures et les malédictions qui accompagnaient un éventuel refus conservaient l'antique connotation agressive de la quête, déjà enregistrée par Asterios. En général, pourtant, l'aumône était accordée : les quêteurs remerciaient avec des chants de vœux pour les habitants de la maison. Dans certains cas l'habitude s'est maintenue jusqu'à nos jours [10].

On a reconnu, dans les bandes d'enfants et d'adolescents masqués qui parcouraient les villages, une représentation de l'armée des morts, qui, selon la tradition, apparaissait avec une fréquence particulière durant les douze jours [11]. Les courses des enfants des pays de langue anglaise de part et d'autre de l'Atlantique, durant la nuit de Halloween (le 31 octobre), constituent l'exemple vivant d'une coutume analogue. Le rite apparemment joyeux de cette quête aurait induit des sentiments — peur, sentiment de culpabilité, désir de se procurer des faveurs à travers des pénitences — liés à l'image ambivalente des morts [12]. Ces implications psychologiques sont des conjectures ; l'identification des quêteurs avec les morts semble au contraire indéniable [13]. Celle-ci laisse cependant dans l'ombre une question décisive : la signification du rite a-t-elle toujours été explicitement partagée par ses acteurs et par ses spectateurs ? Dans le cas de Francfort, pourtant, la conscience de ces derniers est hors de doute : les jeunes gens — nous ne savons pas s'ils quêtaient — qui circulaient de maison en maison en chantant des chansons de vœux (« *non sine cantionibus et vaticiniis* », écrivait Hilscher) étaient explicitement assimilés par le peuple à l'armée des morts.

5. La cérémonie se répétait chaque année à Francfort ; que celle-ci se soit déroulée au cours des douze jours n'est qu'une hypothèse. Mais le témoignage, même s'il est sommaire, est précieux. Les réactions du peuple nous offrent un point d'appui pour reconstruire les rituels qui sont corrélés aux mythes explorés jusqu'ici. Mythes et rites se réfèrent toutefois à des niveaux de réalité différents ; leur rapport, si étroit qu'il puisse être, n'est jamais spéculaire. Nous

pouvons les considérer comme des langages hétérogènes qui se traduisent réciproquement, sans jamais se superposer totalement. Plutôt que de coïncidences, nous parlerons d'isomorphismes, plus ou moins partiels.

Depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, la fête des calendes de janvier s'accompagnait de cérémonies qui ne sont pas attestées auparavant. En Cappadoce, comme le révèle le sermon prononcé par Asterios en 400, les soldats avaient coutume de se déguiser en femme. Maxime de Turin, vers 420, mentionne, même si c'est d'une manière générale, des déguisements analogues dans les mêmes circonstances ; Césaire d'Arles, un siècle plus tard, fit la même chose, sous une forme plus spécifique (en se référant de nouveau aux soldats). Mais il s'agit d'une convergence isolée : dans l'ensemble, les témoignages sur les rites pratiqués durant les calendes de janvier, tout en mentionnant tous une atmosphère de dérèglement festif, présentaient des divergences substantielles. En Occident, et plus précisément en milieu celtique et germanique, nous trouvons l'usage de se déguiser en animaux et de laisser des offrandes nocturnes de nourriture, destinées à d'invisibles êtres féminins, sur des tables dressées à cet effet. En Orient, nous trouvons des tournées d'enfants et de jeunes gens faisant la quête et, parmi les soldats, l'intronisation, peut-être d'origine syrienne et phénicienne, de l'éphémère roi des Saturnales [14].

Ce résumé schématique n'éclaire pas beaucoup la signification ou les significations de ces rites. Mais essayons de les examiner de près. Selon Césaire d'Arles, les paysans, durant la nuit des calendes, préparaient des tables chargées de nourriture pour avoir une année de prospérité. L'usage se conserva certainement longtemps : cinq cents ans plus tard, Burchard de Worms éprouvait encore le besoin de le condamner, en précisant que la table était dressée avec trois couteaux destinés aux Parques. Nous avons vu que ces dernières n'étaient autres que les *Matronae* celtiques, longtemps vénérées comme des bonnes maîtresses *(bonae dominae)*. En même temps que la déesse de la prospérité et des morts qui les guidait — Habonde, Satia ou Richella —, ces figures, associées aux extases nocturnes, recevaient de leurs sectateurs (hommes ou femmes) des offrandes sous forme de nourriture et de boisson [15]. Entre les rites pratiqués durant les calendes de janvier et les cultes extatiques que nous avons essayé de reconstruire, il existe donc un lien, qu'il semble licite d'étendre à une autre coutume, courante à la même période. Aucune personne sensée ne pourrait le croire — c'est de

nouveau Césaire d'Arles qui parle —, mais il existe des individus sains d'esprit qui se déguisent en cerfs *(cervulum facientes)* ; d'autres endossent des peaux de brebis ou de chèvres, d'autres encore se dissimulent derrière des masques d'animaux *(« alii vestiuntur pellibus pecudum, alii assumunt capita bestiarum »)*, et ils sont remplis de joie parce que, ayant pris un aspect bestial, ils ne semblent plus des hommes *(« gaudentes et exsultantes, si taliter se in ferinas species transformaverint, ut homines non esse videantur »)*. Dès le milieu du IVe siècle, nous trouvons des interdictions de ce genre qui, à côté des cerfs, mentionnent habituellement la génisse *(vetula)* et, dans un cas, peut-être, la jument *(hinnicula)* [16]. Nous proposons de voir dans ces déguisements animaux un corrélat rituel des métamorphoses en animaux vécues en extase, ou des cavalcades extatiques sur la croupe d'animaux qui en constituaient une variante. Si on accepte cette hypothèse, la majeure partie des rites pratiqués en Occident comme en Orient durant les calendes de janvier se distribue dans un cadre cohérent. Quêtes enfantines, tables dressées pour les divinités nocturnes et déguisements animalesques représentaient des façons différentes d'entrer en rapport avec les morts, dispensateurs ambigus de prospérité, dans la période cruciale où l'année se termine et où la nouvelle commence [17].

6. Nous sommes arrivés à cette conclusion, encore provisoire, en déchiffrant des textes précoces, lacunaires ou stéréotypés (et en tout cas énigmatiques), à travers des témoignages beaucoup plus tardifs. Écarter dans l'absolu cette voie signifierait s'interdire toute possibilité d'ordonner des documents non synchroniques en séries homogènes — et, par conséquent, toute possibilité d'interpréter le passé [18]. On a cependant objecté que les animaux évoqués dans les mascarades — le cerf, la génisse, peut-être la jument — ne sont pas mentionnés dans les témoignages sur les voyages extatiques effectués à la suite des déesses nocturnes. Mais cette discordance est une donnée superficielle : la variété des montures associées à l'extase (ou bien, de façon alternative, des animaux impliqués dans les métamorphoses) dissimule des mythes homogènes quant au fond [19]. De plus grandes difficultés naissent de l'élargissement du cadre géographique qu'entraîne la comparaison avec les quêtes enfantines du début de l'année, accompagnées de mascarades animales. Le témoignage le plus ancien provient de Cappadoce ; les témoignages récents ou très récents couvrent, nous l'avons dit, une aire assez vaste et hétérogène, qui va de la France à l'Asie centrale,

en passant par les communautés grecques, arméniennes et turques de l'Asie Mineure. Comment concilier cette distribution avec le domaine rigoureusement celtique ou celtico-germanique d'où proviennent les témoignages du haut Moyen Âge sur les travestissements en animaux? Il semble exclu qu'il puisse s'agir de convergences génériques. Les travestissements avec peau de chèvre, pratiqués dans la péninsule des Balkans (Albanie, Thessalie, Macédoine et Bulgarie) à l'occasion des pantomimes de caractère érotique et burlesque que l'on joue au début de janvier, rappellent la coutume, condamnée par Césaire d'Arles, de revêtir au cours de la même période des peaux de mouton ou de chèvre *(alii vestiuntur pellibus pecudum)* [20]. Les « difformités obscènes » des mascarades animales — sans doute une allusion phallique —, que Césaire vouait à la honte et à la désapprobation *(« in quibus quidem sunt quae primum pudenda, aut potius dolenda sunt »)*, servaient peut-être également en Occident, dès le VI[e] siècle, de prétexte à des pantomimes rituelles. Tout ceci nous invite à poursuivre l'analyse en élargissant la comparaison à l'Europe centrale et orientale.

7. De la péninsule Balkanique à l'Ukraine, les cérémonies qui accompagnent la fin et le début de l'année sont célébrées par des groupes de jeunes gens de type initiatique, presque toujours composés de garçons, désignés par des noms divers selon les régions : *ceăta* dans les Carpates ; *eskari* en Bulgarie macédonienne ; *surovaskari* en Bulgarie orientale ; *coledari* (de *calendae*) en Serbie et en Bulgarie occidentale ; *regös* en Hongrie ; *koljadanti* en Ukraine et ainsi de suite [21]. Les *coledari*, par exemple, sont généralement célibataires ou mariés depuis peu ; parfois ils ne sont acceptés dans le groupe que jusqu'à la naissance de leur premier enfant. Ils se réunissent quelques semaines avant Noël en présence d'un chef : le soir de la veille de Noël, ils parcourent masqués les rues du village en chantant des chansons appropriées *(colinde)*. Ils souhaitent richesse et prospérité pour le bétail ; devant les maisons où quelqu'un est mort durant l'année, ils entonnent des chants funèbres et donnent des nouvelles du défunt. Ils reçoivent en compensation de la nourriture et parfois de l'argent. Les *koljadanti* présentent leurs demandes sur un ton menaçant ; les *eskari* imposent, à ce qu'il semble, de véritables tributs. Ils chapardent parfois, sans que personne ne s'en formalise. L'importance de ces groupes est très variable : les *surovaskari* peuvent aller jusqu'à quarante ou cinquante ; les *koljadanti* ne sont pas plus de trois ou cinq. Ils portent tous des masques ; les *surovaskari* ont de grandes ailes et des couvre-chefs hauts de deux mètres. Les processions comprennent presque toujours un animal (appelé chèvre ou cheval), habituellement représenté par quelques personnes qui marchent l'une derrière l'autre, recouvertes d'un manteau.

Ces rites hivernaux trouvent dans quelques cas un écho dans des rites printaniers. Il s'agit également ici de traditions vieilles de plusieurs siècles : un témoignage de 1230 nous informe que dans la Bulgarie macédonienne, durant la Pentecôte, des bandes de jeunes gens parcouraient les villages en chantant, en jouant des représentations obscènes et en extorquant des dons [22]. Chez les Roumains de Macédoine, les *căluşari* exercent leur activité entre le premier janvier et l'Épiphanie ; en Roumanie, à l'occasion de la Pentecôte *(rusaliile)*. Cette oscillation laisse entrevoir une correspondance probable entre deux calendriers différents, solaire et lunaire [23]. Celle-ci est soulignée par les connotations funéraires que la fête printanière des roses en fleur avait déjà revêtues à l'époque païenne. Comme les douze jours, la Pentecôte — réincarnation chrétienne des *Rosalia* de l'Antiquité — est une période consacrée aux morts [24]. Toutes ces figures peuvent être définies, ainsi qu'on l'a fait pour les *coledari*, comme des personnifications des morts [25]. À la lumière de la documentation dont nous sommes partis, il sera nécessaire de préciser : personnification des morts et, en même temps, médiateurs avec l'au-delà. De la même manière que les *benandanti*, par exemple, les *coledari* ou les *regös* donnent des nouvelles des défunts. Tout cela renforce la conclusion déjà formulée de façon provisoire : une partie au moins des coutumes liées aux calendes de janvier ou à la Pentecôte exprimait dans le langage du rite les mythes revécus par les hommes et par les femmes qui visitaient périodiquement, en extase, le monde des morts.

8. Un réseau dense de données convergentes confirment cet isomorphisme. À Driskoli, en Thessalie, les figures masquées qui jouaient des pantomimes entre le premier janvier et l'Épiphanie étaient appelées *karkantzaroi* — un des nombreux synonymes servant à désigner les *kallikantzaroi* [26]. Dans ce cas, la correspondance entre la vie quotidienne (les enfants nés durant les douze jours), le mythe (les êtres qui vagabondaient durant les douze jours) et le rite (les jeunes gens chargés de personnifier les êtres qui vagabondaient durant les douze jours) semble parfaite, même si elle se

distribue sur trois siècles (entre le début du XVII^e^ et le début du XX^e^ siècle) et sur une aire assez étendue (l'île de Chios, le Péloponnèse et la Thessalie). Mais, on s'en souvient, l'appartenance des *kallikantzaroi* à la troupe des médiateurs avec l'au-delà n'était pas totalement démontrée. Il faudra chercher des éléments plus probants. Une série de témoignages roumains nous les fournit.

Au milieu du XVII^e^ siècle, le frère mineur Marco Bandini, archevêque de Marcianopolis (en Mésie inférieure) et de Durostorum et Tomis (sur la mer Noire) décrivit d'une manière détaillée les prouesses extraordinaires des magiciens et des magiciennes de la Moldavie [27]. Les gens s'adressent à eux pour connaître l'avenir, pour guérir des maladies dont ils sont affligés et pour retrouver des objets volés. Après s'être choisi un espace approprié, ils commencent à marmonner, à faire tournoyer leur tête et révulser leurs yeux, à tordre la bouche, à faire des grimaces, à trembler de tout leur corps ; puis ils tombent à terre, les bras et les jambes écartés, et ils restent immobiles, semblables à des morts, pendant une heure (parfois même trois ou quatre). Au moment de revenir à eux, ils offrent aux spectateurs un spectacle horrible : ils se dressent d'abord sur leurs membres frémissants comme s'ils étaient agités par les Furies de l'Enfer ; puis, en se réveillant, ils révèlent, comme s'ils étaient des oracles, leurs rêves. Nous ne savons pas si cette page se fonde sur une observation directe : en tout cas, la mention isolée aux Furies classiques n'en entache pas la valeur ethnographique [28]. Ce qui est décrit est, sans aucun doute, un rite : une cérémonie publique qui se déroulait dans un lieu spécifique *(certo [...] loci spatio)* et peut-être aussi à un moment spécifique, et dont les acteurs étaient des hommes et des femmes. Des témoignages roumains beaucoup plus proches de nous indiquent au contraire une propension à l'extase surtout féminine. Dans certains villages, il y avait des femmes qui avaient l'habitude de tomber en extase à la Pentecôte *(rusaliile)* : en revenant à elles, elles disaient avoir parlé avec Dieu, avec les saints, avec les vivants et avec les morts. De l'une d'entre elles, qui prescrivait des médicaments sans se faire payer, on disait que dès son enfance elle devenait *rusalie* (ou, si l'on veut, sorcière). Or, les *rusalii* sont les esprits des morts (que, dans le monde slave, on identifiait avec des divinités aquatiques féminines) [29]. Par-delà les divergences du calendrier (au Frioul, par exemple, les extases avaient lieu au cours des quatre temps), nous retrouvons des phénomènes qui nous sont désormais familiers. Les collègues roumaines des femmes *benandanti*, après avoir rejoint à travers l'extase une condition de mort temporaire, rapportaient elles aussi à leurs clients des nouvelles de l'au-delà, en s'attirant ainsi, par cette vertu qui était la leur, une réputation de sorcellerie. La même chose se produisait, jusqu'à il y a quelques décennies, dans un village de la Macédoine, Velvendos, où un groupe de femmes qui se définissaient comme *angeloudia* ou *angeloudes* (anges) donnait des nouvelles des morts de la communauté en affirmant les avoir apprises, en extase, des anges. Dans ce cas, les réunions se tenaient en secret, généralement la nuit [30]. À Duboka, au contraire, dans un village de montagne de la Serbie orientale aux frontières de la Roumanie, les extases étaient publiques (et peut-être le sont-elles encore), comme celles décrites par Bandini il y a trois siècles. Durant la Pentecôte, des femmes jeunes et vieilles tombent en catalepsie, entourées d'un groupe d'hommes qui exécutent une danse frénétique ; leur chef, qui tient à la main un couteau orné d'ail et de camomille et d'autres plantes médicinales, asperge le visage des femmes inanimées, pour les réveiller, avec de l'eau du fleuve mélangé à du jus d'herbes broyées [31]. Le rite est étroitement lié aux morts : des personnes mortes depuis peu sont indirectement évoquées, en montrant des cadeaux qui leur sont destinés ou en faisant jouer leurs musiques préférées [32].

Au rite de Duboka prennent part, en même temps que trois *kraljevi*, trois *kralijce*, autrement dit « reines » : un groupe féminin présent en Serbie orientale et dans le Banat serbe [33]. Celui-ci alterne avec un groupe masculin analogue, plus proprement roumain : les *căluşari*, dont les rites ont été rapprochés de celui de Duboka [34]. L'association des *căluşari* est, parmi toutes les associations balkaniques de jeunes gens, la seule qui permette d'approfondir, sans nous limiter à des conjectures, les croyances sur lesquelles reposent les rites des saisons. Les multiples activités des *căluşari* — danses, pantomimes, guérisons, cortèges portant épées et drapeaux — se déroulent sous la protection d'une impératrice mythique, à laquelle ils rendent hommage. Celle-ci est parfois appelée Irodeasa ou Arada, parfois Doamna Zînelor, la dame des fées *(zîne)*. Ce sont les noms par lesquels les auteurs des pénitentiels du haut Moyen Âge, suivis par des évêques et des inquisiteurs, avaient désigné la divinité nocturne qui, en Occident, conduisait les armées des morts : Hérodiade et Diane [35]. Il est assez évident que des formules identiques élaborées par la culture des clercs ont circulé pendant des siècles dans une grande partie de l'Europe. Ce qui l'est moins, c'est l'unité profonde des comportements et des croyances que ces for-

mules s'efforçaient d'interpréter. Le lien fuyant entre rites saisonniers tumultueux et mythes vécus dans l'immobilité de l'extase a laissé, dans la documentation roumaine, une trace irréfutable.

9. La relation de parenté entre Irodeasa, Arada, Doamna Zînelor et les déesses nocturnes retrouvées dans l'Europe celtisée semble évidente. Ces termes indiquent que la double traduction, scripturaire et païenne, que suggérait le clergé finit par être assimilée par les laïcs, au point d'effacer le nom ou les noms de la divinité locale. Celle-ci a été identifiée d'une façon hypothétique avec une divinité autochtone dace ou gète [36] : mais les données recueillies jusqu'ici laissent supposer une provenance plus éloignée. En tout cas, l'assimilation d'une enveloppe lexicale imposée de l'extérieur ne doit pas tromper : l'offensive de l'Église orthodoxe contre les superstitions fut plus faible que celle que lança en Occident l'Église romaine [37]. Cela explique, vraisemblablement, la vitalité prolongée de rites qui, ailleurs, furent éliminés ou incorporés dans la solitude d'une extase privée.

C'est de la Moldavie où, on s'en souvient, le frère mineur Marco Bandini avait enregistré au milieu du XVII[e] siècle la présence de magiciens, hommes et femmes, capables de tomber en extase, que provient le premier témoignage presque contemporain, sur les *căluşari*. Décrivant la région, le prince Cantemir parla de ceux qu'il appela les *caluczenii*, de leurs rites et des croyances qui les entouraient. Ils se réunissaient en groupe de sept, neuf ou onze; ils s'habillaient en femmes et prenaient une voix de femme; ils s'entouraient le visage de bandeaux blancs; ils sautaient comme s'ils volaient, leurs épées dégainées; ils guérissaient les malades; s'ils tuaient quelqu'un, ils n'étaient pas punis [38]. Une impunité identique, circonscrite à de petits larcins, est aujourd'hui encore garantie, nous l'avons dit, aux groupes de jeunes gens dans lesquels nous avons reconnu une transposition rituelle des morts errants : des entités à la fois hostiles et bénéfiques, porteuses de prospérité et de calamités. L'analogie est révélatrice. Selon Cantemir, les *caluczenii* devaient assurer pendant neuf ans les tâches rituelles qui leur avaient été confiées : sinon ils étaient persécutés par les esprits *(frumosi)*. La documentation postérieure parle au contraire d'êtres mythiques féminins *(rusalii)*, qui errent la nuit pendant la Pentecôte *(rusaliile)* : pour s'en protéger les *căluşari* circulent à la même époque dans le village en portant sur eux de l'ail et de l'absinthe. Mais qui est frappé par les *rusalii* commence à sauter et à crier

comme les *căluşari*. Opposition et identification se mêlent dans un rapport ambigu [39]. Dans la Bulgarie septentrionale, du reste, des groupes analogues aux *căluşari* sont tout simplement appelés *russalzi* [40]. Or, les *rusalii* étaient, nous l'avons dit, les âmes des morts; les *frumosaele*, version féminine des *frumosi*, ont été rapprochées de figures mortuaires comme les *bonae res* ou les fées celtiques [41]. La déesse qui préside aux rites des *căluşari* — Irodeasa, Arada, Doamna Zînelor — était certainement, comme ses correspondantes occidentales, une déesse des morts.

10. Dans les textes de provenance celtique sur les mascarades animales des calendes de janvier, on ne parle jamais de femmes : un silence qui, dans ce cas, a valeur de preuve, parce que leur participation aurait souligné, aux yeux des clercs, le caractère scandaleux de ces coutumes. Nous ignorons, en revanche, si y participaient des groupes organisés de jeunes gens, semblables à ceux qui apparaissent dans les rites saisonniers balkaniques et slaves. Il s'agit presque toujours de groupes d'hommes, tout au plus déguisés en femmes comme les *caluczenii* de Moldavie. Les *kralijce* qui sont des groupes de femmes toujours en nombre pair, déguisées en hommes, armées d'épées, et qui sont associées à la Pentecôte (comme les *căluşari* dont elles semblent reproduire, sous une forme symétrique et inversée, les caractéristiques) semblent au contraire un cas tout à fait exceptionnel [42]. Impossible de dire s'il nous restitue un état plus ancien où aussi bien les hommes que les femmes participaient à la sphère publique, chacun niant symboliquement sa propre identité sexuelle.

Dans l'expérience privée de l'extase, nous avons vu aussi se dessiner une spécialisation sexuelle tendancielle : d'un côté, les cortèges, surtout féminins, à la suite des divinités nocturnes; de l'autre, les groupes, généralement masculins, engagés dans les batailles pour la fertilité. Ce dernier élément est présent chez les *căluşari* de manière somme toute épisodique : mais une comparaison avec les *benandanti* masculins fait émerger, en tout cas, une série de correspondances partielles mais claires [43]. Tous les deux se présentent comme des guérisseurs spécialisés des maléfices provoqués, respectivement, par les *rusalii* et par les sorcières. Tous les deux sont contraints, pour un nombre bien défini (même s'il varie) d'années, qui correspond en général avec la jeunesse, à participer (les premiers matériellement, les seconds « en esprit ») à des rites collectifs, entourés de mystère. La société (respectivement rituelle et

mythique) dont ils vont faire partie est, dans les deux cas, de type initiatique, organisée selon une forme militaire et conduite par un chef, pourvue de drapeaux, d'instruments musicaux et d'armes végétales — ail et absinthe pour les uns, bottes de fenouil pour les autres. Les déguisements animaux des *căluşari* peuvent être considérés comme un équivalent réel des métamorphoses animales imaginaires (ou des chevauchées aériennes sur le dos d'animaux) que décrivent les *benandanti*. Comme leur nom l'indique, les *căluşari* (c'est-à-dire « petits chevaux ») portent des crinières de cheval, ou tiennent un bâton orné d'une tête de cheval; anciennement, ils étaient accompagnés d'un danseur portant un masque de cerf ou de loup [44]. Les sauts très hauts qui ponctuent leurs danses imitent aussi bien les vols des *rusalii* que les bonds des chevaux. La société des *căluşari* est en fait modelée sur celle, mythique, que constitue les *sântoaderi*, les cavaliers pourvus de queues et de sabots de chevaux qui, durant la semaine de carnaval, à l'occasion de la fête de saint Théodore (un saint associé aux morts), circulent, menaçants, la nuit dans les rues du village, en traînant des chaînes et en jouant du tambour [45]. Une homologie souterraine unit les *rusalii* et les *sântoaderi* : on dit que durant une autre fête de saint Théodore, vingt-quatre jours après Pâques, leurs bandes se rencontrent, jouent ensemble et échangent pour finir un bouquet de mélisse des bois *(todoruse)* [46]. *Căluşari* et *benandanti*, pour se protéger, les uns des *rusalii* et des *sântoaderi*, les autres des sorcières et des sorciers, cherchaient, par les voies divergentes du rite et du mythe (les déguisements animaux et les métamorphoses en animaux) à s'identifier avec leurs adversaires en se transformant en esprits et en devenant temporairement morts. Nous étions arrivés à la même conclusion, on s'en souvient, en analysant d'autres cas de groupes mythiques organisés en sectes — les loups-garous et les *táltos* — centrés sur une transformation périodique en animaux, destinée à se répéter pendant un nombre d'années défini, même s'il variait. Dans tous ces cas, ce qui rend possible l'identification avec les morts est une initiation, réelle ou symbolique; parce que l'initiation est toujours, symboliquement, une mort.

11. La présence d'une dimension initiatique explique probablement l'aura mortuaire qui entoure, dans des sociétés disparates, les comportements de groupes de jeunes gens, parfois associés dans des formes de violence rituelle, parfois unis dans des organisations guerrières. Les plus anciens témoignages sur un rite comme le *cha-*

rivari, destiné à exercer un contrôle sur les mœurs (surtout sexuelles) du village, comparaient la troupe déchaînée des jeunes gens masqués avec la troupe des morts, conduite par des êtres mythiques comme Hellequin [47]. Aux yeux des acteurs et des spectateurs, les excès des « abbayes de jeunesse » durent longtemps conserver ces connotations symboliques [48]. Celles-ci expliquent, selon toute probabilité, le droit de vol tacitement reconnu, dans le Lötschental suisse, au groupe des *Schurtendiebe* (« voleurs en jupes courtes ») qui, durant le carnaval, jaillissent des bois vers le village pour y commettre des saccages, le visage masqué, le corps enveloppé dans une peau de mouton, la ceinture ornée de cloches de vache [49]. Des phénomènes semblables étaient également présents dans les sociétés antiques : il suffit de penser aux épreuves (vol, homicides d'ilotes rencontrés par hasard) que les membres d'un groupe à caractère initiatique comme la *krypteía* spartiate devaient affronter, après une période d'isolement dans des lieux sauvages hors de la ville [50]. Les Phocéens qui (selon les récits d'Hérodote et de Pausanias) marchaient la nuit contre les Thessaliens, leur visage et les armes recouverts de plâtre; les Harii que Tacite comparait à une armée de morts *(exercitus feralis)* parce qu'ils livraient bataille avec leur bouclier et leur visage noircis pour inspirer de la terreur à leurs ennemis, ont été comparés à des groupes initiatiques [51]. L'état de fureur guerrière et les métamorphoses en animaux féroces décrits par les sagas irlandaises faisaient des *berserkir* (littéralement « gaine d'ours ») une incarnation vivante de l'armée des morts conduite par leur chef Odin [52]. Dans tous les cas, on entrevoit un comportement agressif associé à une identification avec les armées des morts. Nous sommes loin, apparemment, de la violence joyeuse des quêtes enfantines : mais la matrice mythique est la même.

12. Nous avons vu que les cérémonies des *căluşari* ne contiennent pas d'échos précis des luttes dramatiques conduites par les *benandanti*. Certes, l'atmosphère de violence, pas toujours (ou pas seulement) joyeuse, dans laquelle se déroulaient les rites de ces groupes de jeunes, avaient des aspects vaguement rituels. Les *koledari* slovènes et les *eskari* de la Bulgarie macédonienne, surtout, étaient animés par une très forte hostilité vis-à-vis de leurs collègues provenant des villages voisins. Lorsque deux groupes d'*eskari* se rencontraient, des rixes sanglantes éclataient, parfois mortelles, qui, cependant, quand elles se produisaient le premier janvier, étaient entourées d'une impunité totale semblable à celle qui entoure encore

aujourd'hui des infractions mineures ou minimes, comme les larcins ou les mauvaises plaisanteries commises par les cortèges des quêteurs [53]. Mais ces formes d'hostilité territoriale, à la différence de celles qui étaient vécues en extase ou en songe par les *kresniki* dalmates, n'apparaissent jamais associées symboliquement à l'accroissement du bien-être matériel de la communauté.

13. Celui-ci constituait en revanche le but déclaré d'un rite pratiqué au début du XVI^e siècle, nous ne savons pas depuis quand, dans certaines vallées alpines. Dans un opuscule historique et géographique sur les Grisons *(Die uralt wahrhafftig Alpisch Rhetia)* publié en 1538 à Bâle, l'érudit suisse Gilg Tschudi inséra la description d'une cérémonie qui était célébrée chaque année, dans des localités comme Ilanz et Lugnitz : des groupes d'hommes masqués, appelés *Stopfer* (littéralement, « piqueurs »), armés de gros bâtons, allaient d'un village à l'autre, en faisant des sauts extraordinaires et en se heurtant avec violence. Le réformateur Durich Chiampel, qui avait assisté à cette même cérémonie à Surselva, reprit quelques années plus tard la page de Tschudi en précisant que les *punchiadurs* (c'est ainsi qu'ils étaient désignés en rhéto-roman) se réunissaient, selon une coutume « presque héréditaire », surtout pendant les fêtes religieuses *(« in bacchanalibus quae vocantur sacris »)*. Les deux témoignages concordaient sur ce qui était la finalité de la cérémonie : se procurer une récolte de blé plus abondante. Une superstition, commentait Tschudi ; des sottises païennes, affirmait en écho Chiampel. Leur témoignage concordant ne laisse aucun doute : nous nous trouvons devant un rite de fertilité, indiqué comme tel par la voix vivante des acteurs ou des spectateurs. L'écart, parfaitement reconnaissable, entre leur interprétation et celle des observateurs hostiles qui l'enregistrèrent, exclut la possibilité de déformations. Les fidèles du culte insolent des *punchiadurs*, observait Chiampel, disaient avec le plus grand sérieux *(« omnino serio asserentes »)* qu'à la fin de la cérémonie l'un des participants manquait à l'appel. Ce participant invisible était, pour Chiampel, un démon [54].

Les pasteurs protestants et les curés catholiques cherchèrent également à extirper ces rites de fertilité paysanne. Dans les cas des *punchiadurs*, la disparition fut totale [55]. D'autres, plus ou moins similaires, furent transformés en festivités inoffensives. Dans toute la chaîne alpine, des cérémonies saisonnières célébrées par des groupes d'hommes masqués se sont prolongées jusqu'à nos jours. Les

sonnailles qui, comme le rapporte Chiampel, étaient accrochées au dos des *punchiadurs*, ornent encore les costumes des déguisements suisses ou tyroliens [56]. Jusqu'au siècle dernier, des groupes de *Perchten* « belles » et « laides » s'affrontaient durant le carnaval, dans certaines localités d'Autriche et de Bavière : par la suite, seules les « belles » sont restées. Leur nom conserve la trace des cultes anciens : *Perchta* (en qui les canonistes et les inquisiteurs reconnaissaient Diane ou Hérodiade) était l'un des noms de la divinité nocturne, porteuse de prospérité, à qui les femmes en extase rendaient hommage. Dans le Tyrol, la croyance que les courses des *Perchten* procurent l'abondance s'est longtemps conservée [57]. En Roumanie, nous l'avons vu, Irodeasa et Doamna Zînelor vivent encore dans les cérémonies des *căluşari*.

C'est ce fond mythique qui permet d'interpréter les maigres données sur les *punchiadurs*. Dans de nombreuses localités de la chaîne alpine, souvent liées à des sanctuaires ou à des lieux de pèlerinage, la coutume s'est maintenue de célébrer des festivités déterminées par des affrontements joyeux entre groupes de jeunes gens : mais ces batailles rituelles (parce qu'il s'agit indubitablement de cela) ont habituellement lieu après la récolte — et non pas avant — pour en rendre l'issue favorable [58]. Une analogie spécifique avec les rites de fertilité pratiqués par les *punchiadurs* doit être cherchée ailleurs, dans les batailles pour la fertilité combattues en extase, au cours de ces mêmes années, par les *benandanti* frioulans sur le versant opposé des Alpes [59]. Mais une comparaison limitée à la chaîne des Alpes serait certainement insuffisante : les *benandanti* traînent derrière eux les *kresniki* balkaniques, les *táltos* hongrois, les loups-garous baltiques et les *burkudzäutä* du Caucase iranien [60].

14. Parmi les populations du Caucase, l'isomorphisme entre les deux versions (l'une agonistique et l'autre non) des mythes et des rites analysés jusqu'ici apparaît avec une clarté particulière. En Géorgie ont lieu de véritables luttes entre groupes opposés, correspondant parfois à deux parties de la ville ou du village. En des occasions qui varient selon les localités — parfois durant le carnaval, parfois au printemps, parfois au début de janvier —, les adversaires descendent sur le terrain couverts de peaux d'animaux, le visage passé à la suie, en mimant des pantomimes érotiques. Suivent des luttes et des pugilats (dans un village près de Tbilissi les armes métalliques sont explicitement interdites) souvent précédées de danses et de processions masquées. Les gens pensent que les vainqueurs

auront une bonne récolte [61]. Chez les Ossètes, on s'en souvient, les *burkudzäutä* disent qu'ils se battent sur les prés de l'au-delà pour arracher aux morts les germes du blé. Mais en Géorgie, nous trouvons également les *mesultane* (de *suli*, « âme ») : des femmes ou des fillettes d'âge supérieur à neuf ans qui ont la faculté de se rendre en esprit dans l'au-delà. Après être tombés dans une léthargie interrompue de murmures, elles se réveillent et décrivent le voyage qu'elles ont effectué, en communiquant les demandes des morts aux particuliers ou à la communauté : ce qui leur vaut honneurs et prestige [62]. De façon parallèle (et inverse) chez les Ossètes, les Pschaves, les Chevsures, des groupes de quêteurs, le visage couvert dans certains cas de masques de tissu, vont de maison en maison au début de janvier en menaçant de défoncer la porte de qui ne leur donne pas les cadeaux demandés ; la nuit, ils se faufilent en cachette, boivent un peu d'alcool et grignotent de petits morceaux de viande. Peu de chose : prendre davantage serait honteux. Parfois les maîtres de maison se réveillent tout seuls, parfois ils sont réveillés. Les voleurs reçoivent à manger et à boire ; quand vient le jour, ils sont battus, sur le mode du jeu, par les habitants du village [63].

15. On aura reconnu dans ces voleurs nocturnes symboliques les doublures rituelles des morts de l'Ariège, des *benandanti* du Frioul et des sorcières du Valais. Leur soif, leurs incursions « en esprit » dans les caves nous avaient conduit dans le double labyrinthe des mythes concernant les armées des âmes et les batailles pour la fertilité. Nous avions tenté de construire autour d'eux une série documentaire morphologiquement cohérente, sans nous préoccuper de la justifier en termes historiques. L'opposition, tout à fait provisoire, entre morphologie et histoire, avait pour but purement heuristique de délimiter à coup de sonde les contours d'un objet fuyant. Un détail bizarre, une convergence apparemment négligeable ont fait affleurer peu à peu une myriade de phénomènes disparates, dispersés dans le temps et dans l'espace. Les offrandes de nourriture et de boisson aux *Matronae*, la présence d'Irodeasa à la tête des *căluşari*, les batailles alpines et caucasiennes pour la fertilité ont fourni les preuves d'un isomorphisme entre mythes revécus dans l'extase et rites habituellement liés au cycle des douze jours ou à la Pentecôte. Derrière les récits, les quêtes, les rixes et les déguisements, nous avons déchiffré un contenu commun : l'identification symbolique, dans l'immobilité de l'extase ou dans la frénésie du rite, avec les morts.

16. Dans le cas des *benandanti*, *táltos*, etc., la comparaison avec les chamanes eurasiatiques, suggérée par la présence d'une série d'analyses spécifiques, se heurtait à l'absence d'extases publiques à caractère rituel. Nous avons vu cependant que de telles extases étaient pratiquées, au milieu du XVII[e] siècle, par les magiciens, hommes et femmes de Moldavie, décrits par Marco Bandini, qui tentaient de parler avec les morts ou de récupérer des objets perdus — exactement comme les chamanes lapons ou sibériens. On a supposé que Bandini faisait allusion à des pratiques répandues dans une population non point roumaine mais magyare, ethniquement et culturellement liée aux steppes de l'Asie — les Tchangö des Carpates moldaves [64]. Mais l'hypothèse n'est pas du tout évidente. Nous l'avons dit, il n'y a encore que quelques décennies, dans le village serbe de Duboka, des groupes de femmes tombaient publiquement en extase le jour de la Pentecôte. Quoique rares, des phénomènes comme ceux-ci semblent conserver en milieu européen la trace persistante de rituels proprement chamaniques [65].

Il semble au contraire difficile d'étendre cette conclusion à des cérémonies comme celles des *căluşari* [66]. De façon plus générale, la proposition de voir dans les danses et dans les cérémonies saisonnières une dérivation provenant des rites chamaniques, sur la base d'éléments comme l'utilisation du bâton orné d'une tête de cheval *(hobby-horse)* n'apparaît pas suffisamment fondée [67]. Ici nous ne trouvons pas des hommes ou des femmes marqués par une vocation extatique précise, annoncée dès la naissance par des particularités physiques ou d'un autre genre, mais bien des groupes en majorité masculins, composés d'enfants ou de jeunes gens (les témoignages les plus anciens parlent de foules hétérogènes, dont les femmes semblent de toute manière exclues) [68]. Dans le premier cas, le rapport symbolique avec le monde des morts était délégué à des spécialistes ; dans le second, aux membres d'une classe d'âge.

17. Les deux éléments n'étaient cependant pas incompatibles, comme le révèle, par exemple, les descriptions de la grande fête chinoise Ta No : un rite saisonnier qui était célébré en janvier, entre la fin de l'année et le quinzième jour du nouvel an, dans une période consacrée aux esprits des morts. Un personnage vêtu de rouge et de noir, enveloppé dans une peau d'ours avec quatre yeux de métal jaune, conduisait cent vingt-cinq enfants âgés de dix à douze ans, avec un bonnet rouge sur la tête et une tunique moitié rouge et moi-

tié noire. Ceux-ci lançaient des flèches d'aubépine avec des arcs en bois de pêcher pour expulser de l'enceinte du palais impérial les pestilences de l'année écoulée. Les pestilences étaient représentées par douze masques animaux, correspondant aux douze mois de l'année ; d'autres masques (dont celui du tigre) figuraient dans les rangs des adversaires. Des sorcières et des sorciers munis de balais de jonc participaient également à la cérémonie. La physionomie chamanique du personnage déguisé en ours, qui était à la tête de la troupe des enfants, a plusieurs fois été soulignée, tout comme l'affinité entre exorciseurs et exorcisés [69]. On est tenté de rapprocher cette cérémonie chinoise des rites, extatiques et non, où — du Frioul au Caucase — apparaissent des troupes opposées, mais intimement semblables, en lutte pour la fertilité : *benandanti* contre sorciers, *kresniki* contre *kresniki*, *Perchten* « belles » contre *Perchten* « laides », *burkudzäutä* contre morts et ainsi de suite.

18. Nous avions évoqué avec prudence la possibilité que la présence de formes mythiques analogues dans des contextes culturels hétérogènes soit le résultat de rapports historiques à demi effacés. Nous avions supposé, en particulier, que les extases d'où nous étions partis étaient un phénomène spécifiquement (mais peut-être pas exclusivement) eurasiatique. Cette hypothèse semble maintenant confirmée par l'identification de certains rituels impliquant une corrélation probable — et pourtant intégrée dans un domaine de recherche infiniment plus large. Les processions masquées symbolisant les âmes des morts, les batailles rituelles et l'expulsion des démons ont été rapprochées d'autres comportements (initiations et orgies sexuelles) qui, dans les sociétés traditionnelles, accompagnaient le début de l'années, solaire ou lunaire. Du Proche-Orient au Japon, ces rites, modelés sur des archétypes métahistoriques, symboliseraient, avec le renversement de l'ordre habituel, l'irruption périodique d'un chaos primordial, suivie d'une régénération temporelle ou d'une refondation cosmique [70]. La dispersion des témoignages dans l'espace a fait supposer que cette annulation rituelle récurrente de l'histoire remonte à une période extrêmement archaïque, voire préhistorique ; leur physionomie culturelle au contraire, a fait supposer qu'il s'agissait d'un phénomène beaucoup plus récent, né au sein de sociétés cultivant des céréales [71]. Mais ces deux hypothèses risquent également de dissoudre l'entrelacement spécifique de mythes et de rites dont nous étions partis. Il n'est pas facile, par exemple, d'isoler, dans la masse de la documentation, les batailles rituelles destinées à procurer la fertilité, pour les distinguer à la fois des rites génériques pour la fertilité et des batailles rituelles génériques. La cérémonie annuelle où, selon deux inscriptions hittites remontant à 1200 avant J.-C., s'affrontaient une troupe munie d'armes de bronze et une troupe munie d'armes de roseau, commémorait certainement un événement historique, la victoire des Hittites sur les Masa ; c'était probablement aussi un rite religieux, puisque, à ce qu'il semble, elle se terminait par un sacrifice humain ; mais qu'elle fut, comme on l'a supposé, un rite lié à la végétation est tout sauf assuré, bien que l'une des inscriptions affirme qu'il se déroulait au printemps [72]. Sur des bases comme celles-ci, ou plus tenues encore, les traces éparses des batailles rituelles dans le monde antique ont souvent été rapprochées, dans le passé, des cérémonies saisonnières du folklore moderne, comme la chasse à l'hiver ou le bûcher de la vieille. Nous ne savons cependant pas pourquoi, à des moments spécifiques — mais inconnus de nous — du calendrier, des groupes de personnes appartenant à la même ville, ou même parfois à la même famille (frères, pères et fils), se combattaient férocement à coups de pierres pendant des jours entiers, en essayant, comme le raconte saint Augustin, de se tuer les uns les autres [73]. Il s'agissait certainement d'un combat rituel *(sollemniter dimicabant)*, comme celui qui voyait s'opposer à Rome, à la mi-octobre, dans la tentative de conquérir la tête d'un cheval sacrifié, les troupes *(catervae)* de la Via Sacra et de la Subure. Dans ce cas, la cérémonie ne se proposait probablement pas d'assurer la prospérité des récoltes [74]. La fertilité était au contraire le but déclaré d'une autre fête romaine, celle des Lupercales, qui se célébraient le 15 février de chaque année. Deux troupes de jeunes gens, appelés *Luperci* (les *Quinctiales* et les *Fabiani*), faisaient une course autour du Palatin, en frappant les matrones, pour les rendre fécondes, avec des courroies faites de poil de bouc. Même si de nombreux détails sont pour nous indéchiffrables, il semble significatif que la cérémonie se soit déroulée durant les neuf jours (du 13 au 21 février) où, selon le calendrier romain, les morts vagabondaient, en se nourrissant des aliments que les vivants avaient préparés pour eux [75]. L'affinité entre les deux troupes des *Luperci* ne pourrait-elle pas être comparée à celle qui existait entre les loups-garous baltiques (ou bien les *benandanti*, ou les *burkudzäutä*) et les morts-sorciers qui étaient leurs adversaires ?

19. Notre itinéraire morphologique nous a conduit dans des socié-

tés, des époques et des espaces de plus en plus lointains du milieu culturel où le sabbat s'était cristallisé. C'était peut-être prévisible. Ce qui est imprévu, en revanche, c'est le contraste entre l'hétérogénéité des contextes et l'homogénéité morphologique des données. Ce qui pose des questions auxquelles il n'est pas possible de se soustraire [76]. Mais pour en chercher la réponse, il faudra tester une possibilité qui n'a pas encore été prise en considération, à savoir que ces convergences formelles soient dues à des connexions de caractère historique.

III

I

Conjectures eurasiatiques

1. Deux hommes barbus s'affrontent, leur bouclier levé, en brandissant leur poignard. L'un a un haume, l'autre est tête nue. Ils portent des tuniques serrées à la taille par une ceinture et de larges pantalons brodés. Entre eux, un homme à cheval, la poitrine couverte d'une cuirasse à écailles, tient à la main une courte lance et se retourne contre l'un des hommes à pied. Il porte, lui aussi, une paire de pantalons mais plus ajustés. À terre gît un cheval abattu. Les barbes, les cheveux, les écailles de la cuirasse, les broderies des vêtements, les corps musculeux du cheval mort et du cheval vivant resplendissent d'une uniforme lumière d'or. Cinq minuscules lions accroupis soutiennent les combattants. Du piédestal où se tiennent les lions partent les longues dents parallèles d'un peigne. Les lions et les dents du peigne sont également en or *(ill. 13)*.

Trois siècles avant Jésus-Christ, un artisan grec, qui vivait probablement dans une ville située sur les bords de la mer Noire, a ciselé et fondu ce peigne pour l'épouse, la concubine ou la fille de quelque chef scythe. Les détails de la scène représentée sur la partie supérieure (haute d'un peu plus de cinq centimètres) sont gravés pour obtenir un travail plus net. Mais malgré les dimensions très réduites, l'effet d'ensemble est majestueux. Le langage de la sculpture monumentale grecque a été plié ici pour représenter une réalité étrangère [1]. Peut-être la scène de la bataille qui orne le peigne fait-elle allusion à une légende scythe qu'aura suggérée à l'artisan l'auteur de la commande anonyme. En tout cas, les pantalons portés par les trois guerriers n'ont rien de grec.

2. Les Grecs appelaient « Scythes » un ensemble de populations, nomades et semi-nomades, avec lesquelles ils étaient entrés en

contact dans la région de la mer Noire. Les Scythes ne savaient pas écrire. Ce que nous savons d'eux provient des fouilles des archéologues et des descriptions d'observateurs extérieurs, au premier rang desquels Hérodote. Dans la masse des objets trouvés dans les tombes, ceux qui sont de fabrication scythe (boucles, ornements de chariots, tasses) côtoient ceux qui sont de facture grecque. Parmi ces derniers, le peigne d'or avec la scène de bataille. Le contraste entre le code stylistique et la réalité dessinée rappelle immédiatement les récits et les descriptions que contient le Quatrième Livre d'Hérodote, consacré précisément aux Scythes [2].

Que toute description soit culturellement déterminée et que, par conséquent, elle ne soit pas neutre est (ou devrait être) évident. La curiosité vorace d'Hérodote était guidée, dans la collecte et dans l'exposé des informations et des nouvelles, par des catégories et des schémas puissants (et potentiellement déformants), même s'ils sont souvent inconscients. N'en pas tenir compte serait ingénu ; mais en déduire l'impossibilité de dépasser l'horizon du texte d'Hérodote serait tout simplement absurde. Des fragments précieux de connaissances ont, par exemple, été révélés par une confrontation entre les descriptions contenues dans le Quatrième Livre d'Hérodote et d'autres séries documentaires sélectionnées par le hasard ou par des schémas culturels et mentaux différents des siens : d'un côté des répertoires archéologiques, de l'autre des traditions provenant d'une population de langue iranienne comme les Ossètes, descendants des Alains et des Rossolans, qui descendent à leur tour des Scythes. L'objectivité de la reconstruction est, ici comme ailleurs, garantie par le croisement de témoignages différents [3], qui ne convergent pas toujours.

3. Hérodote raconte (IV, 73-75) que les Scythes, après avoir enseveli leurs morts, se purifient ainsi : ils dressent trois perches, les inclinent l'une vers l'autre, les couvrent de morceaux de feutre et s'assoient dessous, autour d'une bassine pleine de pierres brûlantes sur lesquelles ils ont jeté un peu de graines de chanvre. La fumée aromatique qui se dégage du chanvre les fait gémir de plaisir. Une comparaison entre ce passage et les descriptions, rédigées par les voyageurs et les ethnographes, des cérémonies sibériennes analogues, a fait supposer l'existence, chez les Scythes qui habitaient dans la région située au nord de la mer Noire, de pratiques chamaniques visant à atteindre l'extase [4]. À l'appui de cette hypothèse, on peut citer un document archéologique exceptionnel. À Pazyryk,

dans les montagnes de l'Altaï oriental, on a découvert plusieurs tombes à tumulus, remontant à deux ou trois siècles avant Jésus-Christ et conservées sous la glace. Dans celles-ci, outre un cheval masqué avec des cornes de renne, on a retrouvé des graines de chanvre, aussi bien de la variété *cannabis sativa* (c'est-à-dire la marijuana) que de celle *cannabis ruderalis Janisch*. Une partie était conservée dans une gourde de cuir, une autre grillée, entre les pierres contenues dans un petit bassin de bronze à base conique, dont les poignées étaient enveloppées dans de l'écorce de bouleau. Dans la même tombe, on a retrouvé un tambour et un instrument à corde, semblables à ceux qu'utilisaient, deux mille ans plus tard, les chamanes sibériens [5].

4. À partir du VIII^e siècle avant Jésus-Christ, des populations nomades en provenance de l'Asie centrale commencèrent leurs incursions aux limites du haut plateau iranien, à l'ouest, et dans la zone comprise entre la Mongolie et la Chine, à l'est. Ce qui a provoqué cette double vague migratoire, dans des directions opposées, à travers le continent eurasiatique — la première attestée avec certitude d'une série destinée à se répéter à des intervalles irréguliers pendant environ deux mille ans —, n'est pas évident [6]. On a supposé qu'autour de l'an mille avant Jésus-Christ une phase de sécheresse prolongée a conduit dans une grande partie de l'Asie centrale à l'abandon des terres cultivables moins fertiles, et provoqué l'apparition d'un régime pastoral nomade qui était jusqu'alors seulement latent [7]. C'est à ces populations nomades qu'appartenaient les Scythes qui, entre le IX^e et le VIII^e siècle avant Jésus-Christ établirent leur domination sur le haut plateau iranien. Par la suite, la montée en puissance de l'empire des Mèdes les poussa vers le Caucase et la mer Noire. Les Grecs leur achetaient de l'or, de l'ambre et des fourrures.

Il se peut (mais ce n'est pas certain) qu'il y ait eu également parmi les Scythes des groupes d'origine mongole [8]. En tout cas, les éléments chamaniques que l'on a retrouvés aussi bien dans la religion des Scythes que dans celle (mais ici le jugement est assez controversé) de Zoroastre dériveraient de contacts avec les cultures des steppes de l'Asie centrale [9]. Nous savons qu'il y avait parmi les Scythes des devins spécialisés qui prédisaient l'avenir avec des baguettes de saule ou bien avec de l'écorce de tilleul. Ces derniers, nous dit Hérodote (IV, 67 ; I, 105), étaient désignés sous le nom d'*Enarées*, c'est-à-dire non-hommes, hommes-femmes : une appel-

lation qui a fait penser à la transsexualité et au travestissement fréquents chez les chamanes sibériens [10]. Des informations plus riches, même si elles sont doublement indirectes, nous ont été transmises par les légendes concernant un Grec de l'Hellespont, Aristée de Proconnèse (une petite île de la mer de Marmara), qui a peut-être vécu au VII^e siècle avant Jésus-Christ. Dans un poème, les *Chants arimaspes*, dont il ne reste que quelques vers, il a raconté comment, possédé par Apollon, il s'était dirigé vers le nord chez les Issédon anthropophages, dont il avait recueilli des informations sur les êtres habitant encore plus au nord : les Arimaspes borgnes, les Grifons gardiens de trésors et les Hyperboréens. Hérodote (IV, 13-16), qui présente le voyage comme réel, attribuait à Aristée des traits miraculeux comme sa mort dans la boutique d'un blanchisseur, suivie de la réapparition mystérieuse du cadavre et d'une double résurrection, six ans après, à Proconnèse, et, même, deux cent quarante ans après, à Métaponte. Aristée s'y était fait ériger une statue à côté de celle d'Apollon, qu'il avait l'habitude d'accompagner sous l'aspect d'un corbeau. Dans la tradition plus tardive, ces caractéristiques magiques firent l'objet d'une élaboration ultérieure. Selon Maxime de Tyr (II^e siècle après Jésus-Christ), l'âme d'Aristée avait temporairement quitté son corps inanimé pour voler à travers les cieux comme un oiseau : les terres, les fleuves, les populations vues d'en haut avaient constitué plus tard le sujet de son poème. Pline (*Naturalis Historia*, VII, 174) mentionne une statue représentant Aristée en train de faire sortir son âme de sa bouche, sous la forme d'un corbeau. Selon d'autres témoignages, Aristée était capable de tomber en catalepsie quand il le voulait ; au retour de ces voyages extatiques, il prédisait des épidémies de peste, des tremblements de terre et des inondations [11]. Tout cela montre que les colonies grecques, établies depuis le VII^e siècle avant Jésus-Christ sur les rives de la mer Noire, avaient absorbé certains traits chamaniques présents dans la culture scythe [12].

Nous avons vu qu'existait encore à la fin du siècle dernier, chez les Ossètes, lointains descendants des Scythes, des individus (les *burkudzäutä*) qui tombaient périodiquement en extase et se rendaient en esprit dans le monde des morts [13]. L'au-delà où pénètre Soslan, l'un des protagonistes des légendes ossètes des Nartes, rappelle de manière impressionnante celui que décrivent les légendes des peuples altaïques (Tatars et Bouriates). Dans les deux cycles, le héros ou l'héroïne aperçoit une série de personnages occupés à des activités incompréhensibles, et déchiffrées par la suite comme des peines ou des récompenses d'actions commises sur terre. Parfois même les détails correspondent : les époux qui vivaient en désaccord, par exemple, se disputent une couverture faite de peaux de bœufs ; les époux vivant en harmonie reposent tranquillement sur des peaux de lièvres [14]. Des convergences aussi précises, même si elles proviennent d'une documentation tardive, confirment que les Scythes, avant de commencer leur migration vers l'Occident (au VIII^e siècle avant Jésus-Christ), avaient séjourné longtemps au contact étroit des populations nomades de l'Asie centrale. Dans la culture de ces pasteurs, comme dans celle des chasseurs établis plus au nord, dans la taïga sibérienne couverte de sapins et de bouleaux, les pratiques chamaniques occupaient une place importante [15].

5. Pour reconstruire les racines folkloriques du sabbat des sorcières, nous étions partis des témoignages concernant le culte extatique de la mystérieuse déesse nocturne. Leur dispersion géographique semblait à première vue circonscrire un phénomène celtique. Mais cette interprétation s'était effondrée devant une série de témoignages excentriques de provenance méditerranéenne. De nouvelles hypothèses étaient apparues. Des détails anormaux comme la résurrection à partir des os avaient suggéré l'éventualité que dans la physionomie de la déesse nocturne, et plus généralement dans la couche multiforme de croyances qui s'est fondue dans le stéréotype du sabbat, se fussent incrustés des éléments beaucoup plus anciens, provenant des populations nomades de l'Asie centrale, à leur tour liées aux cultures des chasseurs installés dans les régions du grand Nord. La distribution de phénomènes comme les batailles livrées en extase pour la prospérité de la communauté ou les rites saisonniers basés sur des mascarades animales dépassaient, elle aussi, les limites de l'aire linguistique indo-européenne. Elle faisait apparaître des zones de contact — la Laponie ou la Hongrie — qui ne semblaient cependant pas en mesure d'expliquer la présence, précoce et dispersée, de traits chamaniques sur le continent européen.

Plus le cadre de la recherche s'élargissait, jusqu'à inclure des temps, des lieux et des cultures d'une hétérogénéité patente, plus semblait s'éloigner la possibilité d'adopter une perspective historique. Se limiter à une analyse rigoureusement morphologique semblait l'unique voie possible. Le lien entre les Scythes et les populations nomades de l'Asie centrale fait maintenant finalement miroiter la possibilité d'insérer dans un contexte historique plausi-

ble, même s'il ne nous est connu que de manière fragmentaire, les faits recueillis jusqu'ici.

6. Au début du VI^e^ siècle avant Jésus-Christ, d'importants groupes de Scythes quittèrent les rives de la mer Noire et se dirigèrent vers l'ouest. Après avoir franchi le Dniestr et le Danube, ils s'installèrent d'une manière durable en Dobroudja. Les Thraces, qui y habitaient, reconnurent la suprématie des Scythes. La région — une plaine en partie couverte de marécages — reçut donc le nom de « Petite Scythie ». On vit y confluer, au début du IV^e^ siècle, des populations celtes entraînées par une poussée expansionniste qui, après avoir investi une partie de la péninsule Balkanique, se conclut par la fondation de colonies galates en Asie Mineure. On peut se demander si la confluence de Thraces (ou de Thraco-Gètes), de Scythes et de Celtes dans la zone du bas Danube — extrême limite de l'immense couloir de steppes qui unit l'Asie à l'Europe — ne fournit pas une clé permettant de déchiffrer, d'un côté, la physionomie de la déesse suivie par l'armée des âmes ; de l'autre, la distribution géographique de son culte extatique [16].

Dans l'image multiple de la divinité nocturne, nous avions identifié une stratification culturelle complexe. Derrière Diane et Hérodiade, mentionnées dans les pénitentiels du haut Moyen Âge, étaient apparus les protagonistes d'une série de cultes locaux — Bensozia, Orient, Richella, etc. — qui évoquaient des divinités celtiques comme Épona, les *Matres* ou Artio. Mais les représentations d'Épona, la déesse celtique à cheval, rappellent celles de la déesse thrace Bendis — probablement la déesse « reine » qu'Hérodote assimila à Artémis. Bendis était vénérée à Athènes avec une déesse thraco-phrygienne, Adrastée, homonyme de l'une des nourrices crétoises de Zeus que Diodore de Sicile identifiait avec les déesses mères d'Engyon. Ces dernières ont été rapprochées des nymphes à la physionomie celtique qui étaient vénérées dans le sanctuaire thrace de Saladinovo [17]. On a supposé que Brauron, le sanctuaire où Artémis était vénérée par des jeunes filles habillées en ourses, était un nom thrace [18]. Artémis *Agrotera* (c'est-à-dire sauvage) avait hérité de certains traits d'une divinité féminine, une « grande déesse » vénérée à l'époque préhistorique sur les côtes septentrionales de la mer Noire : les Cimmériens qui, au début de l'âge du fer, avaient envahi la région, avaient repris à leur compte ce culte [19]. Les Scythes, qui, vers 700 avant Jésus-Christ, chassèrent à leur tour les Cimmériens de la Russie méridionale et les poussèrent vers l'Occident, vénéraient une déesse mi-femme mi-serpent, entourée de couples de serpents : une image immédiatement assimilable à celles de la « maîtresse des animaux », un nom qui, dans l'*Iliade*, est attribué à Artémis [20]. Ce mélange de rapprochements, de synonymies et d'hybridations semble renforcer l'hypothèse, déjà prudemment avancée par le passé, que la physionomie la plus ancienne d'Artémis, exprimée par la dénomination homérique de la « maîtresse des animaux », soit de provenance eurasiatique [21]. Les représentations répandues dans le Proche-Orient et autour de la Méditerranée d'une divinité souvent à demi animale, presque toujours entourée de couples de chevaux, d'oiseaux, de poissons et de serpents, ont été rapprochées de la « mère des animaux » que certaines populations sibériennes (comme les Yakoutes et les Toungouses) vénéraient sous la forme d'un oiseau, d'un orignal ou d'un chevreuil, en la considérant comme l'ancêtre des chamanes [22].

Dans la déesse nocturne à demi animale ou entourée d'animaux, située au centre d'un culte extatique chamanique et assimilée à Diane par les canonistes et les inquisiteurs, nous avions reconnu une très lointaine héritière des divinités eurasiatiques protectrices de la chasse et de la forêt [23]. Ce rapprochement, qui franchit d'un bond plus de deux mille ans et des milliers de kilomètres de taïga et de steppe (qui, comme on a dit, au lieu de séparer, réunit) avait été formulé sur des bases purement morphologiques. Nous entrevoyons maintenant la possibilité de le traduire dans une séquence historique : nomades des steppes-Scythes-Thraces-Celtes. Nous avons vu que des thèmes chamaniques comme l'extase, le vol magique, la métamorphose en animal étaient présents aussi bien chez les Scythes que chez les Celtes. La corneille qui abandonne le corps des sorcières écossaises, tombées en « *extaseis and transis* », pourrait même être rapprochée du corbeau qui représentait l'âme d'Aristée [24]. Certes, le corbeau était un animal consacré à Apollon, la divinité à laquelle Aristée apparaît étroitement associé [25]. Mais le royaume des elfes décrit dans les procès de sorcellerie écossais a, lui aussi, une physionomie indiscutablement celtique. La présence de variantes ou de réélaborations liées à des contextes culturels spécifiques ne contredit pas l'hypothèse d'un schéma commun : le voyage extatique, accompli habituellement sous la forme d'un animal, dans le monde des morts.

7. Ce sont des individus capables de se transformer en oiseau que mentionna Ovide (*Métamorphoses*, XV, 356 sqq.) avec une incré-

dulité affichée, en plaçant derrière eux un paysage septentrional composite, où la péninsule chalcidique (Pallène) rappelait la Thrace (le lac Triton) et la Scythie : « Dans la Pallène hyperboréale vivent des hommes qui, après s'être immergés neuf fois dans le lac Triton, se couvrent de plumes légères. Je ne le crois pas : on dit pourtant que les femmes scythes sont capables de faire la même chose, en se recouvrant les membres d'onguents magiques [26]. » L'immersion, vraisemblablement rituelle, neuf fois répétée dans le lac thrace, rappelle celle, tout aussi rituelle, accomplie par les loups-garous dans un étang de l'Arcadie, avant de revêtir pour neuf ans les dépouilles de bêtes sauvages. Du reste les Neuriens, auxquels (comme nous l'indique la mention sceptique d'Hérodote) était traditionnellement attribuée la capacité de se transformer périodiquement en loups, étaient peut-être une population thrace [27].

Des plaines de la Thrace ces croyances de caractère chamanique pourraient s'être propagées vers l'ouest ou vers le nord. On sait avec certitude que les Scythes arrivèrent jusqu'à la Baltique, en passant par la Roumanie, la Hongrie, la Silésie, la Moravie, la Galicie — dont le nom conserve encore la trace de la colonisation gauloise, c'est-à-dire celtique, qui s'est produite au cours du IIIe siècle avant Jésus-Christ [28]. On pourrait peut-être rapprocher de ce contact entre Scythes et Celtes dans la zone du bas Danube et en Europe centrale des phénomènes qu'il ne serait pas facile d'expliquer autrement, comme la présence massive en Irlande de légendes liées aux loups-garous, les éléments chamaniques dans certaines sagas celtiques, les convergences entre épopées ossètes et romans arthuriens [29]. Sur cet arrière-fond, l'analogie entre les batailles pour la fertilité livrées en extase, respectivement, par les *burkudzäutä* ossètes et par les loups-garous livoniens apparaît, elle aussi, moins inexplicable.

8. C'est en suivant un itinéraire purement morphologique que nous étions arrivés à l'hypothèse d'un *continuum* eurasiatique comprenant, à côté des chamanes toungouses, des *no'aidi* lapons et des *táltos* hongrois, des personnages provenant aussi du domaine culturel indo-européen comme les *kresniki*, les *benandanti*, les sectatrices de la déesse nocturne et ainsi de suite. La série a été reconstruite par la voie de la comparaison, en sélectionnant un ensemble de traits comme l'extase, les batailles pour la fertilité, la médiation avec le monde des morts, la conviction qu'il existait des individus pourvus, dès la naissance, de pouvoirs spéciaux. Aucun

de ces traits n'était spécifique : ce qui l'était, c'était leur combinaison (parfois seulement partielle). Des formes analogues de classification ont déjà été proposées dans le domaine linguistique [30]. La séquence nomades sibériens-Scythes-Thraces-Celtes introduit maintenant, dans une présentation qui était restée jusqu'ici délibérément achronique, un élément non seulement temporel mais génétique [31]. Devant des convergences culturelles de l'ampleur que nous avons décrite, les explications théoriquement possibles sont au nombre de trois : (a) diffusion ; (b) dérivation à partir d'une source commune ; (c) dérivation de caractéristiques structurales de l'esprit humain [32]. Celle que nous avons présentée rentre dans la catégorie (a) : la présence de croyances chamaniques dans le milieu européen est attribuée à un processus de diffusion. L'explication est-elle acceptable ?

9. Avant de répondre, il est nécessaire de dire quelque chose sur la nature de la documentation. Il est difficile, nous l'avons vu, de classer des croyances ou des pratiques de la culture folklorique, qui nous sont connues à travers des témoignages indirects, occasionnels, souvent stéréotypés et séparés par des vides et des silences. Mais traduire ces classifications en termes historiques apparaît dans bien des cas impossible. Une série de convergences entre la culture folklorique des habitants des Carpates roumains et celle du Caucase, par exemple, fait supposer que les rapports entre les deux régions ont été, dans le passé, d'une grande intensité : mais quand ? Au début de ce siècle, alors que les pasteurs des Carpates possédaient de très grands troupeaux en Crimée ? Ou bien au cours d'une période beaucoup plus ancienne, à travers des contacts indirects ? Et, dans ce cas, qui furent les intermédiaires ? Peut-être les Alains, dont une partie abandonna les steppes au cours du XIIIe siècle, pour migrer vers l'Ouest [33] ? Des incertitudes de cette portée n'ont rien d'exceptionnel. Il est pourtant vrai que les témoignages linguistiques permettent parfois d'arriver à des conclusions plus précises. Ici aussi, limitons-nous à un exemple. La présence dans la langue hongroise d'emprunts à l'ossète suppose que les deux communautés linguistiques, aujourd'hui séparées, ont été dans le passé géographiquement contiguës. Quand ? Nous ne le savons pas. Mais les caractéristiques de ces emprunts ont permis de soutenir que le contact a eu lieu avec une population qui parlait une langue semblable à l'un des dialectes ossètes, le *digor* : les Alains [34]. La fonction d'intermédiaire culturel assumée par ceux-ci semble, dans

ce cas, assez fondée. Il n'est pas exclu que des indices linguistiques puissent fournir une base également plus solide à la tentative de reconstruction de la diffusion des croyances de type chamanique. Celles-ci étaient, nous l'avons vu, partagées par des populations parlant aussi bien des langues indo-européennes que des langues ouraliennes. L'exemple du hongrois et de l'ossète indique que cela n'excluait pas les échanges linguistiques. En même temps que les mots des croyances, des rites et des coutumes pouvaient également circuler [35]. Et naturellement des choses.

10. Un moyen pour contourner l'obstacle que constitue la rareté des informations datées (ou datables avec certitude) sur les croyances et les pratiques chamaniques nous est offert précisément par les choses. Plus précisément, par les produits de l'art animalier ou art des steppes. Ces termes servent à désigner, par convention, des objets, souvent ornés de décorations zoomorphes, qui proviennent d'une zone géographique située entre la Chine et la péninsule scandinave, pendant une période comprise approximativement entre 1000 avant Jésus-Christ et 1000 après Jésus-Christ [36]. Amulettes chinoises de la période Tchou, ornements de bâtons de cérémonie de la Mongolie intérieure, bracelets d'or provenant de l'Asie centrale ou de la Sibérie, épingles iraniennes, vases d'argent thracogètes, disques celtiques décorés *(phalerae)*, fibules wisigotiques *(ill. 14)* et lombardes présentent — par-delà les particularités qui les distinguent — un air de famille déconcertant, tant du point de vue stylistique qu'iconographique [37].

De l'Europe médiévale nous sommes de nouveau poussés vers l'immense steppe eurasiatique, traversée par des nomades à cheval. Nous voyons se dessiner une histoire interminable d'échanges culturels enchevêtrés : mais à partir de quand et d'où provenaient-ils ? La discussion sur les origines de l'art animalier est encore aujourd'hui très vive : mais la fonction de pont entre l'Asie et l'Europe que les Scythes ont, dans ce cas aussi, exercée est indiscutable [38]. Leurs contacts avec l'art du Moyen-Orient, et surtout de l'Iran, sont évidents. Reste plus controversée, mais vraisemblable, l'hypothèse qu'ils auraient également utilisé des thèmes et des schèmes figuratifs en provenance des steppes de l'Asie centrale ou peut-être même des forêts de la Sibérie septentrionale [39]. À travers la médiation directe ou indirecte des Scythes, des éléments de l'art des steppes furent exportés probablement dans l'art sarmate, scandinave et celtique [40]. Un de ces contacts, celui qui existe entre la

culture thrace (ou formée dans les plaines de la Thrace) et la culture celtique, apparaît particulièrement étroit. Il est significatif que le lieu d'origine du célèbre chaudron de Gundestrup (IIe-Ier siècle avant Jésus-Christ) ait été recherché à la fois en Thrace et dans la Gaule septentrionale [41].

Chasseurs sibériens, pasteurs nomades des steppes de l'Asie centrale, Scythes, Thraces, Celtes : la chaîne que nous avons suggérée pour expliquer la diffusion des croyances chamaniques de l'Asie à l'Europe, des steppes à l'Atlantique, a été proposée (non sans de nombreux désaccords) pour expliquer la diffusion des thèmes et des formes de l'art animalier. Il s'agit ici aussi d'une reconstruction, en partie conjecturale, qui tente de justifier en termes historiques une série de ressemblances formelles. Sans doute la somme de deux hypothèses — fussent-elles convergentes et suggérées par des séries documentaires différentes — ne constitue pas une preuve. Il faut cependant souligner que, contrairement aux témoignages sur les croyances chamaniques, les produits de ce que l'on appelle l'art animalier sont une source directe, de première main, non filtrée par des regards ou des schèmes culturels externes (à part les nôtres, bien entendu). Ils confirment que la transmission historique que nous avions envisagée est, sinon certaine, du moins vraisemblable. Ce n'est pas tout. Il se peut que le lien entre les deux circuits (celui des objets et celui des croyances) soit encore plus étroit. Dans les luttes entre animaux, vrais ou imaginaires (ours, loups, cerfs et griffons), que représente l'art des peuples nomades, on a en effet proposé de voir une représentation des luttes entre les âmes, transformés en animaux, des chamanes eurasiatiques (auxquels nous pourrons joindre, dans le domaine européen, les *táltos* hongrois ou les *kresniki* balkaniques). Avec une bonne dose de simplification, on a essayé de rapprocher l'art animalier d'une idéologie chamanique [42].

11. Nous sommes arrivés à une première conclusion : la série que nous avons construite à partir de considérations purement morphologiques est compatible avec une trame attestée de rapports historiques. L'hypothèse de l'emprunt semblerait confirmée. Mais « compatible » ne signifie pas « liée dans les faits ». Dans le cas de phénomènes comme ceux dont nous parlons, le rapport entre témoignages existants, témoignages possibles et réalités attestées est plus qu'aléatoire. Le cas est éloquent de l'extraordinaire fortune d'un motif iconographique : le « galop volant », qui représente un cheval

ventre à terre, presque écrasé contre le sol. Des objets de provenance et d'aspect très différents sont ornés de ce motif : une boîte mycénienne en bois recouverte d'or (XVI^e siècle av. J.-C.), une fibule scythe (VIII^e-VII^e siècle av. J.-C.) *(ill. 15)*, une plaque d'or sibérienne (VI^e-IV^e siècle apr. J.-C.), un camée de la Perse des Sassanides (III^e siècle apr. J.-C.), un vase chinois de la période Ming (1500 apr. J.-C.) et ainsi de suite. Nous savons avec certitude que le motif du « galop volant » est revenu en Occident vers le milieu du XVIII^e siècle grâce à Giuseppe Castiglione : un peintre génois, jésuite, qui l'emprunta à l'art chinois pour le transmettre à Stubbs et à Géricault [43]. Nous ignorons en revanche où et quand se situe l'origine du « galop volant » et comment il s'est propagé. On ne peut exclure, naturellement, la possibilité que le motif ait été inventé plusieurs fois dans des civilisations différentes, de manière indépendante. Mais ce qui nous fait supposer le contraire est son caractère conventionnel : il s'agit d'une formule qui est à la fois d'une extrême efficacité et dépourvue de tout rapport avec la réalité [44]. L'analogie de fond avec les questions posées par les mythes et par les rites que nous avons examinés jusqu'ici (sont-ils apparus d'une manière indépendante ? se sont-ils propagés à partir d'un point et d'un lieu précis ?) est évidente. Mais il s'y en ajoute une autre, beaucoup plus spécifique, liée à la présence du motif du « galop volant » dans l'art animalier. Que la diffusion — s'il y a eu diffusion — se soit opérée d'ouest en est, de la Crète et de Mycènes vers l'Asie, comme on l'a supposé, apparaît bien peu vraisemblable [45]. Les dates des témoignages parvenus jusqu'à nous ont une valeur relative : des objets plus anciens, surtout s'ils étaient faits de matières facilement périssables comme celles qu'utilisaient les nomades (le bois, le cuir ou le feutre) pourraient avoir été détruits. Les populations qui s'installèrent en Grèce à l'âge du bronze et qui venaient de l'Orient ne pourraient-elles pas avoir apporté avec elles des objets analogues à ceux de l'art des steppes, et tout aussi fragiles [46] ? Une éventualité de ce genre impliquerait une inversion — de l'Orient vers l'Occident, et non de l'Occident vers l'Orient — de la diffusion du « galop volant ». En tout cas, elle propose de nouveau une hypothèse beaucoup plus générale : la possibilité que les cultures fuyantes et tenaces des nomades des steppes aient laissé une trace profonde, même si elle est difficile à attester, sur d'autres cultures plus proches de nous, à commencer par la culture grecque. Peut-être la circulation d'images et de croyances que nous avons dessinée a-t-elle été rendue possible par une sédimentation préexistante.

12. À force de remonter vers un passé de plus en plus éloigné, on est amené à glisser insensiblement d'une explication en termes d'emprunts ou de diffusion (a) vers une explication en termes de dérivation à partir d'une source commune (b) . Cette seconde proposition n'est en rien nouvelle. Une strate linguistique indo-ouralienne a été postulée, par pure hypothèse, pour expliquer une série de concordances entre des langues indo-européennes et des langues de l'Oural [47]. De manière tout à fait indépendante, la présence dans les poèmes védiques de traits chamaniques analogues aux traits sibériens a été attribuée, ici aussi par hypothèse, à une phase très éloignée de contacts culturels qui auraient impliqué des populations parlant des langues proto-ouraliennes et des langues proto-européennes, dans une zone située, selon toute probabilité, dans la steppe au nord de la mer Noire, entre le Dniepr et le Caucase [48]. Une hypothèse en partie semblable a été suggérée par la comparaison entre les mythes grecs centrés sur la figure de Prométhée et les mythes caucasiens qui concernent un autre héros puni pour avoir défié la divinité : Amirani. Les analogies (et les différences) entre les deux séries ont été rapprochées des rapports persistants qui durent se nouer, à une période antérieure au II^e millénaire avant Jésus-Christ, entre des communautés linguistiques indo-européennes, comprenant notamment les ancêtres des Grecs, et des communautés linguistiques d'un tout autre genre, comprenant notamment les ancêtres des habitants actuels du Caucase du Sud [49]. On peut précisément observer qu'une zone linguistiquement hétérogène comme le Caucase semble être la seule où les trois groupes de phénomènes, essentiellement isomorphes, que nous avons étudiés, sont présents en même temps [50] (cf. carte 3). Expériences extatiques, surtout féminines, liées aux processions des morts ; expériences extatiques, surtout masculines, liées aux batailles nocturnes pour la fertilité des champs ; rituels masculins, liés aussi bien aux processions des morts qu'aux batailles pour la fertilité : ne pourrait-il pas s'agir d'autant de réélaborations à partir d'un noyau commun ?

Derrière une hypothèse de ce genre, comme derrière celle que nous avons citée, nous reconnaissons la séduction et les dangers d'un modèle qui fut romantique avant d'être positiviste : celui de l'arbre généalogique. L'illusion de pouvoir atteindre des réalités toutes proches du langage originel a commencé par inspirer les succès de la linguistique comparée indo-européenne avant de finir par

en alimenter les excès. On a considéré que la classification des phénomènes linguistiques sur la base d'entités discrètes (les langues), liées par des rapports généalogiques de type vertical, permettait de remonter vers des strates de plus en plus anciennes et de moins en moins attestées. Mais à mesure que l'on s'éloignait de la réalité attestée (les branches de l'arbre), la reconstruction tendait à se perdre dans des proto-langues totalement conjecturales. On a observé que la majeure partie des tentatives faites pour reconstruire des phénomènes culturels et religieux, appartenant à un passé très éloigné et attesté seulement de façon indirecte, ont calqué d'une manière explicite ou implicite ce modèle, régulièrement critiqué depuis plus d'un siècle [51]. Mais postuler, d'une manière tout à fait hypothétique, l'existence de rapports historiques déterminés sur la base de la documentation existante semble être une procédure assez différente [52]. À l'intérieur de ces limites, un recours prudent à la régression chronologique apparaît, pour les phénomènes dont nous parlons, inévitable.

13. Comme nous le voyons, les explications se rapportant à la diffusion comme à la dérivation commune se heurtent à des difficultés très graves. Il faut ajouter que les unes et les autres partagent la tendance à prendre la description de phénomènes de l'un ou de l'autre type pour une explication des processus, largement inexplorés, d'assimilation culturelle. Mais la diffusion est un fait, non une explication [53]. Ce défaut d'analyse apparaît particulièrement grave lorsque, comme dans les cas dont nous parlons, le trait propagé (une croyance, un rite ou une formule figurative) apparaît à la fois conservé pendant de très longues périodes (des siècles, voire des millénaires) et disséminé dans des contextes extrêmement hétérogènes (des sociétés de chasseurs, de pasteurs nomades ou d'agriculteurs).

Pour comprendre les raisons de cette double caractéristique — persistance dans le temps, dispersion dans l'espace —, il semble nécessaire de suivre une autre voie : la troisième (c) de celles que nous avons indiquées plus haut. Mais rien ne permet de supposer que ces perspectives s'excluent l'une de l'autre. Nous essayerons donc d'intégrer dans l'analyse les données historiques externes et les caractéristiques internes, structurelles, du phénomène transmis [54]. Nous le ferons à une échelle réduite, en isolant de l'ensemble des phénomènes examinés jusqu'ici un élément spécifique — un petit détail.

II

Os et peaux

1. Un anthropologue français qui est en train d'écrire une grande tétralogie sur les mythes amérindiens s'aperçoit, arrivé presque à la moitié de son ouvrage, qu'il fait fausse route [1]. Dans le volume précédent il avait raconté et analysé, parmi une infinité d'autres, un mythe d'une population indienne de l'Amazonie (Tereno), mais en omettant un détail dont il saisit tout à coup l'importance. (Le mythe était arrivé jusqu'à lui à travers un triple filtre, de moins en moins indirect : un ethnographe allemand qui écrivait en portugais, un interprète indigène qui parlait le portugais et le tereno, un informateur indigène qui parlait seulement le tereno [2].) Il s'agit d'un détail « minime » : du fait des maléfices de sa femme, le protagoniste d'un mythe sur l'origine du tabac devient boiteux. L'anthropologue s'aperçoit que la claudication n'apparaît pas seulement dans un rite tereno, mais aussi dans un grand nombre de mythes et surtout de rites attestés dans les Amériques, en Chine, en Europe continentale et dans le Bassin méditerranéen. Tous sont liés — lui semble-t-il — au changement des saisons. Un lien transculturel qui couvre une aire immense ne peut, évidemment, être attribué à des causes particulières. Si l'on ne veut pas faire remonter le rite de la danse claudicante au paléolithique (ce qui, observe l'anthropologue, en expliquerait la distribution géographique, mais non la survivance), il faut chercher, au moins par hypothèse, une explication d'ordre structurel [3]. L'anthropologue en risque une — tout en étant bien conscient de la pauvreté de la documentation américaine. Si le problème posé par ces rites est celui d'« écourter » une saison au profit d'une autre, pour en accélérer la fin, la danse claudicante fournit un équivalent ou, mieux encore, un diagramme parfait du déséquilibre souhaité. Montaigne, dans son essai célèbre sur les boi-

teux, n'était-il pas parti de la réforme du calendrier par laquelle le pape Grégoire XIII avait écourté la durée de l'année [4] ?

2. Expliquer un phénomène attesté de la Méditerranée aux Amériques à l'aide d'une citation de Montaigne signifie prendre des libertés qui risquent de discréditer la valeur de la méthode — observe, non sans coquetterie, l'anthropologue. Mais si son argumentation apparaît à l'évidence inadéquate, la question qui l'a suscitée (pourquoi des mythes et des rites centrés sur la claudication se retrouvent-ils dans des cultures aussi différentes ?) est bien réelle. Chercher une réponse plus satisfaisante à une telle interrogation signifie se heurter de nouveau à une série de difficultés qui, au cours de la recherche que nous conduisons, étaient restées sans solution. Des thèmes déjà rencontrés nous apparaîtront tout à coup sous une lumière nouvelle.

3. L'anthropologue qui a relevé l'importance transculturelle de la claudication mythique et rituelle n'a pas cru opportun de rappeler à ce propos le mythe d'Œdipe. Et pourtant, même s'il n'était pas le premier à le faire, il avait assurément souligné avec une vigueur particulière l'importance de l'allusion à un défaut dans la façon de marcher que contient le nom d'Œdipe (tout comme celui de son grand-père, Labdacos, « le boiteux ») [5].

Une prophétie disait que le fils de Laïos, roi de Thèbes, tuerait son père et épouserait sa mère. Pour déjouer ce destin funeste, l'enfant fut abandonné après sa naissance : mais, auparavant, on lui avait percé les chevilles. D'où le nom d'Œdipe, c'est-à-dire « pied gonflé [6] ». L'explication a été formulée dès l'Antiquité. Mais alors déjà, il y eut quelqu'un pour ne pas la considérer suffisante. Pourquoi s'était-on ainsi acharné sur un nouveau-né qui, à l'évidence, n'était pas capable de s'enfuir ? L'auteur d'une scolie sur l'*Œdipe Roi* de Sophocle supposa que l'enfant avait été mutilé afin qu'il ne vînt à personne l'idée de le prendre avec lui [7]. C'est une conjecture rationaliste, sans aucun doute étrangère à l'esprit du mythe. Encore moins acceptable est l'hypothèse que le détail incompréhensible des pieds mutilés soit une adjonction postérieure, suggérée par le nom d'« Œdipe » [8].

C'est un nom singulier, sans aucun doute ; peu adapté tant pour un héros que pour un dieu. On l'a rapproché de celui de Mélampous, « pied noir », devin et guérisseur de Thessalie. Un mythe racontait qu'aussitôt après sa naissance, il avait été exposé dans

un bois ; le soleil lui avait brûlé ses pieds nus ; d'où l'épithète [9]. Dans la figure d'Œdipe et dans celle de Mélampous, on a vu un lien avec les divinités souterraines ; dans les déformations qui les caractérisent, des allusions euphémiques au corps noir et gonflé du plus typique des animaux chtoniens, le serpent. Cette dernière conjecture est, à l'évidence, absurde [10]. Mais il est hors de doute qu'Œdipe et Mélampous non seulement sont l'un et l'autre devins, mais qu'ils se trouvent rapprochés par une malformation aux pieds provoquée par l'exposition. Ces convergences, nous le verrons, ne sont pas fortuites [11].

Laissons momentanément Mélampous et revenons à Œdipe. Son nom et sa fonction d'instrument inconscient du malheur de ses parents ont été interprétés comme les restes d'un noyau fabuleux à demi oublié [12]. On l'a identifié à une intrigue élémentaire, typique des fables de magie : le héros, après avoir accompli, grâce à des moyens extraordinaires, une tâche difficile, épouse la princesse (parfois après avoir tué le vieux roi). Dans la version du mythe qui est parvenue jusqu'à nous, le meurtre du roi, Laïos, précède la tâche difficile : la solution de l'énigme formulée par le Sphinx [13]. Par ailleurs, le héros enfant trouvé, au lieu de parvenir dans un royaume étranger, revient chez lui — ce qui implique le parricide et l'inceste. Cette dernière variation, dans laquelle nous reconnaissons aujourd'hui le noyau proprement « œdipien », constituerait une greffe tardive qui, dans l'élaboration des poètes tragiques, aurait fini par transformer profondément l'intrigue de la fable plus ancienne [14].

La tentative de distinguer des couches différentes à l'intérieur d'un mythe relève presque inévitablement de la conjecture. Il faut souligner, cependant, que « plus ancien » ne signifie ni « plus authentique » (puisque le mythe est toujours reçu en bloc par la culture qui le fait sien) ni « originel » (l'origine d'un mythe étant, par définition, inaccessible) [15]. Mais si nous admettons que, par principe, une distinction entre diverses couches est possible, les pieds d'Œdipe semblent appartenir au noyau de la fable, et non aux superpositions ultérieures. Si répandue soit-elle dans de très nombreuses cultures, l'énigme du Sphinx (« Quel est l'animal qui marche avec quatre jambes le matin, deux jambes à midi et trois jambes le soir ? ») se réfère bien sûr à l'homme en général, mais elle prenait une signification particulière dès lors qu'elle était posée à un individu comme Œdipe, estropié et destiné à s'appuyer, lorsqu'il serait vieux, sur un bâton d'aveugle [16]. Mais dans l'*Œdipe Roi* de

Sophocle, la mutilation est surtout évoquée de manière indirecte : dans la révélation graduelle de la véritable identité du protagoniste celle-ci a une importance marginale [17]. Peut-être cette stratégie dramatique lente et enveloppante fut-elle suggérée non seulement par un choix artistique mais aussi par la difficulté d'expliquer un détail hérité de la tradition mythique, mais désormais devenu incompréhensible.

On a supposé que celui-ci évoquerait un lointain rite initiatique, selon lequel le novice était soumis à des blessures symboliques, puis à une période de mise à l'écart : deux phases qui correspondraient, dans le cas d'Œdipe, aux pieds transpercés et à l'enfance passée parmi les bergers [18]. En Grèce, il ne subsistait de coutumes de ce genre que des traces faibles ou indirectes [19]. Mais leur diffusion dans les cultures les plus disparates a laissé une trace indélébile dans les fables de magie. On a déchiffré dans celles-ci une structure récurrente : le héros, après s'être rendu dans le monde des morts — le correspondant mythique des rites d'initiation — revient sur la terre pour épouser la reine. Nous pouvons supposer que dans la version plus ancienne du mythe d'Œdipe (assimilée, nous l'avons dit, à une fable de magie) la blessure aux pieds, l'exposition, la période passée, aux marges du monde de la *polis*, sur les hauteurs sauvages du Cithéron, la lutte avec le Sphinx — atténuée ensuite par la résolution de l'énigme — scandaient les étapes d'un voyage initiatique vers l'au-delà [20]. Cette interprétation confirmerait, en l'intégrant et en la corrigeant, celle, déjà évoquée, qui voit en Œdipe un héros chtonien, associé à des divinités infernales comme les Érinyes, porteuses ambiguës de prospérité et de mort [21]. Parmi les épithètes associées aux Érinyes, les noms en *-pous* sont particulièrement fréquents. On a noté qu'Œdipe, dans les *Phéniciennes* d'Euripide (vv. 1543-1545), se compare lui-même — après avoir été aveuglé — à un fantôme, à un mort [22]. Et le Sphinx est sans aucun doute un animal mortuaire [23].

4. Ces conjectures n'expliquent cependant pas la forme particulière de mutilation infligée à Œdipe avant son exposition [24]. Celle-ci est indirectement éclairée par une autre interprétation qui, à la différence de la précédente, considère le mythe dans sa totalité, c'est-à-dire en incluant également le parricide et l'inceste [25]. L'histoire vient ainsi s'insérer dans un ensemble de mythes et de sagas qui couvrent une aire géographique très étendue, allant de l'Europe à l'Asie du Sud-Est en passant par l'Afrique du Nord,

avec des ramifications qui vont elles-mêmes de l'Arctique à Madagascar [26]. Cet ensemble repose sur une structure fondamentalement analogue. Un vieux roi apprend par un oracle qu'un jeune prince — dont il est, selon les cas, le père, le grand-père, l'oncle, le père adoptif ou le beau-père — le tuera pour lui succéder. Pour déjouer la prophétie, le jeune homme est contraint à quitter sa patrie : après avoir subi des épreuves diverses, il revient, tue (volontairement ou involontairement) le vieux roi et lui succède, habituellement en épousant sa fille ou son épouse. Les mythes grecs qui reproduisent tout ou partie de cette séquence peuvent être répartis en quatre groupes, dont deux pourraient être distingués par la suite en autant de sous-groupes :

I.1 *(parricide volontaire, même si la forme en est atténuée)* : Chronos (qui castre Uranus) et Zeus (qui évince ou castre Chronos) ;

I.2 *(parricide involontaire)* : Œdipe (qui tue Laïos), Thésée (qui provoque le suicide d'Égée), Telegonos (qui tue Ulysse) ;

II.1 *(meurtre volontaire de l'oncle)* : Jason (qui dans la version originelle du mythe tuait Pélias), Égisthe (qui tue Atrée, frère de son père Thyeste), Télèphe (qui tue les frères de sa mère, Augê), les fils de Tyro et de l'oncle de celles-ci, Sisyphe (qui tuent Salmonée, frère de leur père et père de leur mère [27]) ;

II.2 *(meurtre involontaire de l'oncle)* : Persée (qui tue Acrisios, parfois désigné comme frère de son père, Proétos) ;

III. *(meurtre du grand-père)* : encore Égisthe (qui tue Atrée, père de sa mère Pélopée) et encore Persée (qui tue Acrisios, généralement présenté comme le père de sa mère, Danaé) ;

IV. *(meurtre du futur beau-père)* : Pélops (qui fait mourir Œnomaos, père d'Hippodamie) et de nouveau Zeus (qui selon une autre version, conjecturale, évince Chronos après s'être uni à sa propre sœur Rhéa).

Comme on le voit, les mythes compris dans cette série (non exhaustive) sont caractérisés par une structure semblable, qui s'articule en une série de substitutions, ou, mieux, d'atténuations, à partir d'une hypothétique version radicale, qui prévoirait le parricide volontaire et l'inceste volontaire avec la mère [28]. La castration ou

la perte du pouvoir de divinités célestes (par définition immortelles) peuvent, en effet, être considérées, tout comme les autres possibilités énumérées, comme des variantes atténuées du parricide volontaire. De manière analogue, Œdipe qui s'unit involontairement à Jocaste ; Télèphe qui évite au dernier moment de consommer son mariage avec Augê ; Telegonos, fils de Circé, qui épouse sa belle-mère Pénélope (alors que son double, Télémaque, fils de Pénélope, épouse Circé), constituent des versions de plus en plus affaiblies de l'inceste volontaire avec la mère [29]. Ces mythes apparaissent donc reliés par un lien très étroit de ressemblances d'ordre structural, renforcées parfois par des convergences de caractère plus spécifique. Quelques exemples suffiront ici. Lorsque Œdipe, désormais aveugle, se rend à Colone, il est accueilli et protégé par Thésée, qui lui rappelle leur enfance passée en exil. Mais, ici aussi, l'élaboration de Sophocle effleure à peine les éléments communs aux deux mythes. Leurs protagonistes sont nés de la transgression d'une interdiction d'engendrer, absolue dans le cas de Laïos, temporaire dans le cas d'Égée. Tous deux, pour déjouer la prophétie fatale, ont été expulsés de la maison paternelle. Tous deux ont surmonté victorieusement la rencontre avec des monstres tels que le Sphinx et le Minotaure. Tous deux ont provoqué sans le vouloir la mort de leurs pères respectifs. Tous deux prolongent dans leur descendance masculine la malédiction qui les a frappés [30]. D'autres convergences ont été reconnues entre le mythe de Persée et celui de Télèphe : les mères tenues dans l'isolement pour déjouer la prophétie habituelle, séduites (respectivement par Zeus et par Héraclès) et jetées à la mer (dans une arche scellée ou dans un panier) [31]. Les animaux (abeilles, ourses, chèvres) qui élèvent le petit Zeus dans les cavernes de Crète et le soustraient ainsi à l'anthropophagie paternelle, ont un parallèle précis dans la biche qui allaite Télèphe, et dans la chèvre *(aix)* qui nourrit Égisthe *(Aighisthos)*. Et ainsi de suite.

5. Sur ce fond de ressemblances il s'en détache une qui n'a été, jusqu'à présent, signalée que de manière épisodique et partielle : plus de la moitié des protagonistes de cette série mythique sont caractérisés par des particularités liées à la déambulation [32]. En plus d'Œdipe aux pieds transpercés, nous trouvons Jason qui, accomplissant la prophétie, se présente à son oncle usurpateur Pélias avec une seule sandale ; Persée, qui, avant de combattre Gorgô, reçoit d'Hermès l'une de ses sandales ; Télèphe, qui après avoir

tué les enfants de son oncle Aleos, est blessé à la jambe gauche par Achille ; Thésée, qui trouve sous un rocher, outre son épée, les sandales dorées d'Égée qui lui permettront, de retour dans sa patrie, d'être reconnu ; Zeus, auquel le monstrueux Typhon coupe avec sa faux les nerfs des mains et des pieds, puis les cache dans une caverne (où ils seront retrouvés par la suite) [33].

Nous nous trouvons donc devant des personnages marqués (a) par des malformations ou des blessures aux pieds et aux jambes, (b) par une seule sandale, (c) par deux sandales. La première caractéristique, parfois accompagnée ou remplacée par d'autres défauts physiques (un seul œil, une petite stature, ou le bégaiement), était particulièrement fréquente chez les héros grecs : l'observation apparaît déjà dans un court drame parodique attribué à Lucien de Samosate, la *Tragodopodagra (Tragédie de la Goutte)* [34]. Nous reviendrons bientôt sur la seconde. La dernière semblerait à première vue correspondre à une situation normale par rapport à laquelle mesurer les écarts éventuels.

En réalité, le détail des sandales a, dans le mythe de Thésée, des implications plus complexes. Le fait de soulever le rocher, qui permet à Thésée d'entrer en possession des sandales paternelles, constitue un véritable rite d'initiation qui marque son entrée dans l'âge adulte [35]. On se souviendra que l'on a également attribué aux pieds transpercés d'Œdipe une signification initiatique. On verra plus loin que l'unique sandale chaussée par Jason et par Persée a la même valeur. Les étapes de l'initiation que l'on a reconnues dans l'histoire d'Œdipe — les blessures symboliques, l'exil en milieu sauvage, la lutte contre les monstres — réapparaissent aussi, sous une forme plus ou moins modifiée, dans les autres mythes qui composent la série.

Nous trouvons également dans certains de ceux-ci la preuve suprême, dont il n'est resté, dans le mythe d'Œdipe, que quelques traces imperceptibles : le voyage dans le monde des morts [36]. On a en effet reconnu dans les sandales et dans l'épée laissées par Égée sous le rocher un thème fabuleux : ce sont les instruments magiques qui permettent au héros de se rendre dans l'au-delà. Parmi les preuves que la tradition mythique attribue à Thésée, on trouve également le voyage chez Hadès, pour tenter de ramener sur terre Perséphone enlevée par le dieu des morts [37]. Jason, après être sorti du fleuve Anauros chaussé d'une seule sandale, entreprend son expédition vers la Colchide à la recherche de la Toison d'or, au cours de laquelle il descend aux Enfers avec l'aide de Médée la magi-

cienne [38]. Persée, qui affronte la monstrueuse Gorgô, muni de la sandale magique que lui a donnée Hermès (qui était pour cette raison appelé « monocrépide », autrement dit « monosandale ») est, lui aussi, associé au monde souterrain [39].

6. Le triple lien entre enfant fatal, particularités liées à la déambulation et monde des morts trouve une confirmation très claire dans la figure d'Achille. Un mythe le présente comme un enfant fatal manqué : Zeus avait décidé de ne pas s'unir à Thétis parce que, selon la prophétie, l'enfant qu'elle mettrait au monde aurait dépassé son père [40]. L'épithète qui désignait Thétis — au « pied d'argent » — rappelait la mutilation que lui avait infligée Héphaïstos, le dieu forgeron aux pieds tordus, qui avait jeté sur elle un marteau alors qu'il la poursuivait pour la violer [41]. Cette concentration d'anomalies déambulatoires prépare la mutilation infligée tout de suite après la naissance au fils de Thétis, Achille dit au « pied léger ». Ses parents l'avaient rendu invulnérable, mais seulement partiellement, en l'immergeant dans les eaux du Styx ou (selon une autre version) dans le feu : le talon brûlé par les flammes avait été remplacé par celui d'un géant très rapide [42].

Les connotations mortuaires suggérées par l'association avec le Styx, le fleuve d'outre-tombe sont confirmées par d'autres témoignages. Derrière le héros Achille, qu'une tradition ignorée d'Homère voulait enterré dans l'île de Leucade (aujourd'hui l'île des Serpents) située devant Olbia, sur les côtes septentrionales de la mer Noire, a été reconnu en effet un Achille plus ancien, dieu des morts. Olbia était une colonie grecque située dans un territoire habité par des Scythes. Alcée, à la fin du VII^e^ siècle avant Jésus-Christ, dans un poème dont il ne reste qu'un seul vers, appelait Achille « seigneur des Scythes ». Sur le visage de Patrocle blessé, que le peintre Sosie a représenté, à côté d'Achille en train de le soigner, sur une coupe célèbre, on a voulu reconnaître des traits scythes [43]. En tout cas, le vers d'Alcée introduit une note surprenante dans l'image habituelle d'Achille, le plus typique parmi les héros grecs.

7. L'immersion dans le feu d'Achille enfant a été rapprochée de deux rites : le premier est décrit dans l'Hymne homérique à Déméter (vv. 231-255) ; le second, effectivement pratiqué dans l'île de Chio, au début du XVII^e^ siècle. Déméter, qui voulait rendre immortel le petit Démophon, l'avait à plusieurs reprises plongé dans le

feu, en l'oignant avec de l'ambroisie, la nourriture des dieux ; mais devant la peur de la mère, elle avait rendu l'enfant, dans un mouvement de colère, à la condition humaine [44]. Nous avons déjà rappelé que, selon l'érudit Leone Allacci, les habitants de Chio avaient coutume de brûler la plante des pieds des enfants nés entre la Noël et l'Épiphanie, afin qu'ils ne deviennent pas *kallikantzaroi* — des esprits difformes qui, durant la même période de l'année, avaient coutume de quitter le monde souterrain pour errer sur la terre [45]. Si nous acceptons l'hypothèse que ces figures du folklore grec sont dérivées des anciens centaures, les analogies avec Achille — fils d'une déesse aux caractéristiques partiellement équines comme Thétis, et élevé par le centaure Chiron — deviennent facilement compréhensibles [46]. Dans la tentative pour éviter aux enfants de Chio un destin malheureux, nous entrevoyons la réinterprétation de ce qui devait être dans le passé un rite propitiatoire, de caractère initiatique, destiné à procurer à qui en était l'objet une condition surhumaine. Des malformations ou des déséquilibres de la marche caractérisent, ici aussi, des êtres (des dieux, des hommes, des esprits) en équilibre instable entre le monde des morts et celui des vivants.

8. Que Jason, comme Achille, ait été éduqué par le centaure Chiron ne peut être, dans ce contexte, considéré comme une coïncidence. L'équivalence symbolique entre pieds gonflés, déformés, brûlés ou simplement déchaussés trouve une quantité de confirmations en dehors du cercle des mythes dans lequel nous avons évolué jusqu'à présent.

Au début du XIX^e^ siècle, on trouva à Damas une statuette de bronze, représentant une déesse nue portant une seule sandale au pied. Quelques décennies plus tard, on l'identifia avec une déesse funéraire, Aphrodite Némésis : mais la présence d'une sandale unique dans d'autres cultes ou mythes fut rapprochée, comme c'était alors de rigueur, de la mythologie solaire [47]. Par la suite, cette singularité iconographique fut oubliée. Elle réapparut, dans un autre contexte et de manière indépendante, au cours des premières années de ce siècle. À Rome, pendant la construction du tunnel du Quirinal, fut retrouvée une statue antique, représentant un jeune homme d'une taille légèrement inférieure à la réalité. Au musée du palais des Conservateurs fut identifiée une copie de qualité plus médiocre, qui remonterait à l'âge des Antonins : le jeune homme tient dans ses bras un porcelet (retiré aujourd'hui parce qu'il est le fruit d'une adjonction plus tardive, mais présent dans des sculptures simi-

laires). La présence dans le premier cas d'un myrte sur le socle de soutien, dans le second du porcelet (tous les deux consacrés à Déméter), a fait reconnaître dans le jeune homme un candidat à l'initiation aux cultes d'Éleusis. Mais tandis que dans la statue découverte près du Quirinal le seul pied conservé (le droit) est nu, dans la copie du palais des Conservateurs le jeune homme a un pied nu et l'autre (le gauche) chaussé d'une sandale (*ill. 16* et *17*). On a supposé que la coutume de ne chausser qu'une seule sandale était liée à des situations rituelles où, à travers un contact plus immédiat avec le sol, on cherchait à atteindre un rapport avec les puissances souterraines. L'hypothèse semblait confirmée par plusieurs témoignages littéraires. Didon, sur le point de se tuer parce que abandonnée par Énée, enlève l'une de ses sandales (« *unum exuta pedem vinclis* », *Énéide*, IV, 517) ; Médée fait de même lorsqu'elle évoque une déesse telle qu'Hécate, liée à l'outre-tombe (« *nuda pedem* », *Mét.*, VII, 182)[48]. Il est vrai que Servius, commentant le passage de Virgile, avait envisagé un geste de magie par sympathie : lier et délier sa sandale pour lier et délier la volonté d'autrui[49]. Mais la série, dans son ensemble, fait plutôt penser à un contexte funèbre. L'initiation était une mort rituelle : dans la scène d'initiation représentée par les fresques de la villa pompéienne des Mystères, le personnage de Dionysos étendu a le pied droit nu *(ill. 19)*[50].

Mais d'autres exemples méditerranéens de « monosandalisme » compliquent le tableau. Thucydide raconte (III, 22) que les Platéens, pendant l'hiver 428 avant Jésus-Christ, firent une incursion contre les Spartiates au cours d'une nuit sans lune, avec un seul pied (le gauche) chaussé. Un fragment conservé de *Méléagre* d'Euripide énumère les héros réunis pour chasser le sanglier de Calydon : parmi eux les enfants de Thestios, avec une seule sandale au pied droit[51]. Virgile (*Énéide*, VII, 678 sqq.) décrit Caeculus, fondateur mythique de Préneste, à la tête d'une troupe d'hommes armés qui ont le pied gauche nu (alors que le droit est recouvert d'une chaussure grossière). L'obscurité de ces passages est plus renforcée qu'atténuée par les gloses explicatives qu'ont introduites les auteurs eux-mêmes ou leurs commentateurs antiques. Thucydide affirme que les Platéens cherchaient, grâce à cette unique chaussure, à avancer « avec plus de sécurité dans la boue » : mais alors pourquoi n'avaient-ils pas choisi de marcher carrément pieds nus ? Selon Euripide, les fils de Thestios suivaient un usage établi parmi les Étoliens pour rendre la jambe plus agile ; mais Aristote objecta que, dans ce cas, le pied chaussé aurait dû être le gauche[52]. Servius, dans son commentaire de Virgile, observe qu'on entre dans la bataille le pied gauche en avant : à la différence du droit, celui-ci est protégé par le bouclier, et peut donc se passer d'être chaussé. En discutant ce passage, Macrobe (*Saturnales*, V, 18) propose une explication différente, de caractère ethnique : tant les Étoliens décrits par Euripide que les Herniques descendants de Caeculus, le fondateur de Préneste, étaient d'origine pélasgienne (il ne connaissait pas le passage de Thucydide sur les Platéens). En vérité, les enfants de Thestios, Plessipe et Toxée, étaient des courètes et non des étoliens comme leur neveu et meurtrier, Méléagre[53]. Mais il est évident que des doutes, des tentatives d'explications rationnelles ou des renvois à des traditions très anciennes dénoncent l'incapacité où l'on était de déchiffrer un contenu mythique et rituel qui, dès le v^e^ siècle avant Jésus-Christ, apparaissait désormais incompréhensible.

Un ou plusieurs contenus. Mais la possibilité que tous ces cas dissimulent une signification analogue ne peut pas non plus être exclue *a priori*. On a essayé de clarifier le « monosandalisme » sans doute rituel des Platéens en le rapprochant du rituel mythique de Jason : ils apparaissent tous les deux inspirés d'un modèle de comportement lié à l'éphébie, éloigné de celui des soldats adultes, les hoplites[54]. Et pourtant ce rapprochement, bien que convaincant, se limite à déplacer la solution de la difficulté : pourquoi l'éphèbe Jason n'était-il chaussé que d'une seule sandale (la droite)[55] ? On peut chercher une réponse en l'insérant dans une série plus vaste, comprenant des personnages mythiques caractérisés non seulement par une seule sandale, mais, plus généralement, par des particularités liées à la déambulation[56]. Les symétries entre Jason et Philoctète apparaissent immédiatement évidentes[57]. Après avoir participé à l'expédition des Argonautes (conduites par Jason), Philoctète avait abordé dans l'île de Lemnos : là, tandis qu'il s'approchait de l'autel (érigé par Jason) de la déesse Chrysè, il avait été mordu au pied par un serpent. Dans la tragédie de Sophocle, Philoctète raconte que ses compagnons, incapables de supporter la puanteur qui émanait de son pied infecté, l'avaient abandonné et même « exposé », « comme un enfant abandonné par sa nourrice » (vv. 5 et 702-703) sur l'île déserte de Lemnos. C'est là que débarqua Ulysse, accompagné de Néoptolème, le jeune fils d'Achille, pour s'emparer par la ruse de l'arc de Philoctète, qui, selon la prophétie, aurait permis aux Grecs de gagner la guerre de Troie. La condition de Philoctète, entre la vie et la mort, entre

l'humanité et l'animalité, a été comparée à l'initiation éphébique de Néoptolème ; et la réintégration dans la vie civile de l'un à l'accession à la condition adulte de l'autre [58]. Passons maintenant à Jason. Dans la Quatrième Pythique (vv. 108-116), Pindare raconte que, aussitôt après sa naissance, pour le soustraire à la violence de son oncle, ses parents avaient fait semblant de pleurer sa mort ; puis, en cachette, ils l'avaient confié au centaure Chiron. En sortant des eaux du fleuve Anauros avec le pied gauche nu, l'éphèbe Jason laisse derrière lui une mort simulée, suivie d'une enfance et d'une adolescence passées dans un antre sauvage, avec un être mi-animal mi-homme. Comme le pied blessé de Philoctète, l'unique sandale chaussée par Jason est une allusion à l'initiation et donc, symboliquement, à la mort. Caeculus était, lui aussi, un dieu des morts : Tertullien (*Adversus nationes* II, 15) dit que ses yeux étaient si terribles qu'ils faisaient perdre les sens à qui le regardait. L'identité entre ce dieu et son homonyme, Caeculus fondateur de Préneste, est certaine [59]. Dans l'*Énéide*, les Herniques conduits par Caeculus ont la tête couverte de couvre-chefs fauves faits de peau de loup, semblables à celui que portait, selon la tradition, Hadès, le dieu étrusque d'outre-tombe [60]. La mention, qui suit immédiatement, du pied gauche nu, semble sceller la représentation d'une véritable armée des morts, comparable à l'*exercitus feralis* que Tacite évoquera à propos de la tribu germanique des Hattes [61]. Il n'est pas exclu que le pied nu des Platéens décrit par Thucydide ait eu également des implications analogues.

9. Les légendes sur l'enfance de Caeculus racontent qu'il avait été exposé, comme Romulus — ou comme Œdipe. La première comparaison est inévitable : les mythes concernant Caeculus, fils d'une femme fécondée par une étincelle du foyer et appelé pour ce motif fils de Vulcain, chef d'une bande de brigands, fondateur d'une ville (Préneste), font de lui un pendant de Romulus [62]. L'autre, au contraire, peut sembler générique. Mais ce n'est pas le cas.

Les légendes sur l'enfance de Caeculus, fondateur de Préneste, rappellent de près celles qui entourent l'enfance de Cyrus, de Moïse, de Romulus, par certains côtés de Jésus-Christ lui-même et de beaucoup d'autres fondateurs de villes, d'empires et de religions. Les ressemblances entre ces récits ont été analysés à plusieurs reprises, de points de vue différents, qui, d'habitude, ne communiquent pas entre eux : psychanalytique, mythologique, historique, et finalement narratologique [63]. Parmi les éléments qui reviennent le plus souvent dans ces biographies, nous trouvons la prophétie sur la naissance, présentée comme un malheur pour le souverain régnant, auquel le héros est parfois lié par des rapports de parenté ; la mise à l'écart préventive dans des lieux clos, ou même consacrés, par la mère désignée dans la prophétie (de sorte que la naissance, qui survient malgré tout, est assez fréquemment attribuée à un dieu) ; l'exposition ou la tentative de tuer le nouveau-né, abandonné dans des lieux sauvages et inhospitaliers ; l'intervention protectrice d'animaux, de bergers ou des deux, qui nourrissent et élèvent l'enfant ; le retour dans la patrie, accompagné de preuves extraordinaires ; le triomphe, un destin contraire qui survient et, enfin, la mort, suivie dans quelques cas de la disparition du cadavre du héros. Des mythes comme ceux d'Œdipe, de Thésée et de Télèphe reproduisent en partie ce schéma [64]. De telles convergences pouvaient être utilisées à des fins de propagande. Les analogies entre Télèphe et Romulus furent accentuées au cours de la période d'amitié entre Rome et Pergame (III^e-II^e siècle av. J.-C.) [65]. Plutarque écrivit que le récit des origines de Rome rédigé par Fabius Pictor avait été influencé, probablement à travers un historien grec perdu (Dioclès de Péparèthos), par une tragédie, elle aussi perdue, de Sophocle, *Tyrô*. Celle-ci racontait les aventures des enfants de Tyrô et du dieu Poséidon, les jumeaux Nélée et Pélias : comme Romulus et Rémus, ceux-ci avaient été confiés aux eaux d'un fleuve, jusqu'à ce qu'une chienne et une jument les recueillent et les élèvent [66]. De même, la naissance de Jésus, fils d'une vierge, comme l'avaient annoncée les prophètes ; la colère de Hérode contre l'enfant destiné à devenir roi des juifs ; le massacre des Innocents ; la fuite en Égypte, sont également des événements qui s'inscrivent dans un schéma narratif largement répandu entre le haut plateau iranien et la Méditerranée.

10. Nous avons vu émerger trois ensembles constitués par :

a) des mythes sur le fils (ou le neveu, ou le gendre) fatal ;

b) des mythes et des rites liés de quelque manière à la déambulation ;

c) des mythes et des légendes sur la naissance du héros.

Bien qu'ils ne soient qu'en partie superposables, ces ensembles sont liés par une fine trame de ressemblances, dues probablement à l'existence d'un fil conducteur commun : l'initiation comprise comme mort symbolique [67]. Donnons un exemple. De même qu'Œdipe « pied gonflé » libère Thèbes de la menace du Sphinx,

Méléagre libère Calydon de la menace d'un monstrueux sanglier De même que le « monosandale » Jason, de même que Télèphe, blessé ensuite à une jambe, Méléagre accomplit la prophétie en tuant ses oncles, pendant que l'on procède au partage des dépouilles du sanglier abattu. Pour venger la mort de ses frères, Althée, mère de Méléagre, jette dans le foyer un tison éteint auquel était liée, depuis sa naissance, la vie de son fils — une inversion, pour ainsi dire, de l'immersion dans le feu de Démophon et d'Achille, qui était destinée à leur procurer l'immortalité. Euripide, Aristote et un scoliaste de Pindare (*Pythiques*, IV, 75) s'accordent pour affirmer que les Étoliens avaient l'habitude de ne chausser qu'une seule sandale. Le jeune fils du roi des Étoliens, Méléagre, rentre donc, lui aussi, dans la série des héros marqués par des déséquilibres ou des malformations déambulatoires.

Dans les légendes sur l'enfance des fondateurs d'empires ou de religions, ces marques ne reviennent que très rarement [68]. Mais il ne semble pas fortuit que, de la lutte nocturne qu'il livre près du fleuve Yabboq (Genèse, XXXII, 23-33) contre un être qui n'est pas nommé (Yahvé? un ange? ou un démon?), Jacob sorte en boitant, avec l'articulation du fémur foulée et un nom nouveau : Israël [69]. Lorsque nous lisons que les disciples de Caeculus (et, par conséquent, par extension, Caeculus lui-même) marchaient avec un pied nu, ce détail en apparence négligeable acquiert, à la lumière de la configuration que nous avons vu se dessiner peu à peu, un relief inattendu. Un héros avec une seule chaussure et les yeux faibles (comme l'indique son nom, Caeculus) peut être considéré comme le pendant atténué d'un héros boiteux et aveugle : Œdipe [70].

11. Cyrus, avant de s'emparer du royaume, avait vécu — raconte Strabon — parmi les bandits *(kárdakes)*; Romulus, qu'une tradition concordante représente entouré de hors-la-loi et de malfaiteurs *(latrones)*, est décrit par Eutrope (I, 1, 2) comme un voleur de bétail. On a vu dans cette convergence (une parmi tant d'autres) entre les deux cycles légendaires une preuve de l'importance qu'avaient prise les associations masculines sur le haut plateau iranien et dans le Latium [71]. Peut-être : il s'agit, de toute manière, d'un détail lié à un schème narratif très répandu, comme le montre également la mention par Euripide (*Phéniciennes*, 32 sqq.) du vol des chevaux de Laïos par Œdipe [72]. Dans la biographie légendaire du jeune héros, les vols de bétail effectués avec des compagnons du même âge constituaient une étape obligée, presque un rite d'initiation. Celui-ci reproduisait un très ancien modèle mythique, largement attesté dans le milieu culturel indo-européen : le voyage dans l'au-delà pour dérober le bétail possédé par un être monstrueux [73].

On a proposé de voir dans ce mythe la réélaboration des voyages extatiques dans le monde des morts, accomplis par les chamanes pour procurer du gibier à la communauté [74]. Nous étions arrivés à une conclusion semblable en analysant les faits et gestes nocturnes des *burkudzäutä* ossètes, des loups-garous baltiques et des *benandanti* frioulans, destinés à arracher aux morts et aux sorciers les germes du blé ou une récolte abondante. Une structure mythique, née vraisemblablement dans une société de chasseurs, fut reprise à leur compte (et partiellement modifiée) par des sociétés très différentes, reposant sur l'élevage ou sur l'agriculture. Les anneaux de cette transmission culturelle nous échappent. Mais peut-être n'est-il pas sans importance que Héraclès, le principal protagoniste de ce cycle de mythes sur le sol grec, apparaisse lié de plusieurs manières au monde scythe. Selon un mythe rapporté par Hérodote (IV, 8-10), Héraclès, après s'être emparé des génisses de Géryon, arriva en Scythie, alors déserte, s'unit à une divinité locale mi-femme mi-serpent et fut à l'origine des Scythes. Son maître, l'archer Teutarès (à l'origine Héraclès était armé d'un arc et non d'une massue) est parfois représenté en vêtements scythes. La présence en Chine d'un héros mythique auquel on attribuait des entreprises analogues à celles de Héraclès a été imputée, avec des doutes, à une médiation scythe [75].

12. La récupération des vaches d'Iphiclès par Mélampous (*Odyssée*, XI, 287-298; XV, 225 sqq.) a été, elle aussi, rapprochée des mythes centrés sur le vol de bétail dans l'au-delà [76]. Mélampous, fait prisonnier par Iphiclès, réussit à se soustraire à l'écroulement de la prison en percevant, grâce à l'extrême finesse de son ouïe, le bruit des termites qui rongeaient les poutres. C'est l'un des nombreux éléments fabuleux qui caractérisent le personnage de Mélampous. On dira de lui, par exemple, que deux serpents lui nettoyaient les oreilles avec la langue : il parvenait ainsi à comprendre la langue des oiseaux. La même faculté se retrouve chez Tirésias, le voyant aveugle transformé en femme pendant sept ans pour avoir assisté à l'accouplement de deux serpents.

Nous avons vu quelles analogies liaient Œdipe « pied gonflé »

et Mélampous « pied noir ». Entre Mélampous et Tirésias, et entre Tirésias et Œdipe (trois devins), les analogies sont tout aussi évidentes. Dans une scène célèbre de l'*Œdipe Roi* de Sophocle, Œdipe recule horrifié quand il apprend de Tirésias l'identité jusqu'alors cachée de celui qui, par sa faute, a attiré la peste sur Thèbes. Le dialogue entre eux deux est dominé par une opposition qui dissimule une symétrie menaçante. D'un côté, il y a le voyant aveugle qui sait, de l'autre le coupable ignorant, destiné à sortir des ténèbres métaphoriques de l'ignorance pour tomber dans celles, réelles, de la cécité. Le pas vacillant avec lequel Œdipe (selon la prophétie de Tirésias) se dirigera, exilé et mendiant, appuyé sur un bâton, en terre étrangère, rappelle celui de Tirésias lui-même, appuyé sur le bâton du devin que lui avait donné Athéna [77].

Tirésias, et plus encore Mélampous, sont les prototypes mythiques de ces *iatrómanteis* grecs — à la fois guérisseurs, devins, magiciens et professionnels de l'extase — qui ont été rapprochés des chamanes de l'Asie centrale et septentrionale [78]. Nous trouvons parmi eux des personnages qui ont réellement existé, mais qui sont entourés d'un halo de légende : Pythagore à la cuisse d'or, Empédocle qui disparaît dans l'Etna en laissant une seule trace de lui — une sandale de bronze, projetée du fond du cratère [79]. Des détails apparemment négligeables qui, lorsque les effleure la baguette divinatrice de la comparaison, font voir, tout à coup, leur physionomie secrète [80].

13. En Grèce, le déséquilibre déambulatoire était associé d'une manière particulière à une divinité : Dionysos, dont le culte, selon Hérodote (II, 49), avait été introduit par Mélampous [81]. On disait que Dionysos était né de la cuisse de Zeus [82]. Dans le sanctuaire de Delphes, on vénérait un Dionysos *sphaléōtas*, « qui fait vaciller ». Un mythe illustrait cette épithète. La flotte des Grecs, dans son voyage vers Troie, avait abordé par erreur en Mysie. Au cours d'une bataille, Achille s'était battu contre le souverain de la région, Télèphe. Dionysos, courroucé parce qu'en Mysie on ne lui rendait pas des honneurs suffisants, avait fait en sorte que Télèphe se prenne le pied dans un sarment de vigne, trébuche et tombe : Achille l'avait blessé à une jambe. Le héros au talon vulnérable, le héros à la jambe blessée, le dieu qui fait vaciller ou trébucher : dans la physionomie des trois protagonistes des mythes, nous voyons se réfracter, sous des formes différentes, le même trait symbolique. Nous en connaissons un équivalent rituel : l'*askōliasmós*, un jeu (pratiqué lors des

fêtes en honneur de Dionysos lénéen) qui consistait à sautiller en se tenant en équilibre sur un pied [83].

Le terme *askōliázein* désignait l'habitude des grues de se tenir droites sur une seule patte [84]. Dans ce cas également, les implications rituelles ne manquaient pas. Une « danse de la grue » était pratiquée, de nuit, à Délos et en Crète ; Plutarque, au IIe siècle après Jésus-Christ, en parlait comme d'une habitude encore vivante. Selon la tradition, la danse, à laquelle participaient des jeunes gens et des jeunes filles, imitait le parcours sinueux du labyrinthe dont Thésée, après avoir tué le Minotaure, était sorti grâce à la ruse d'Ariane. On a supposé que le nom de la danse soulignait l'analogie entre les mouvements de chaque danseur et la manière de marcher de la grue [85]. Un rite de ce genre semble compatible avec tout ce qui a déjà été dit sur le caractère initiatique de l'entreprise de Thésée. Que le labyrinthe ait symbolisé le monde des morts et qu'Ariane, maîtresse du labyrinthe, ait été une déesse funèbre, ce sont là des conjectures plus que probables [86]. À Athènes, le mariage entre Dionysos et Ariane était célébré chaque année le second jour des Anthestéries : une antique fête de printemps qui coïncidait avec le retour périodique sur la terre des âmes des morts, dispensateurs ambigus de bien-être et d'influences nocives, qu'apaisaient des offrandes d'eau et de céréales bouillies [87]. Nous savons qu'à Délos la danse de la grue se déroulait autour du temple d'Apollon, le dieu que liait à Dionysos un rapport très étroit, parfois de symétrie et parfois d'antithèse [88]. C'est à Délos précisément que vers 300 avant Jésus-Christ un certain Karystios dédia à Dionysos une stèle de marbre représentant une grue surmontée d'un phallus [89].

Les liens entre Dionysos et la danse des grues ne sont qu'hypothétiques. Il ne semble pas risqué, en revanche, de relier le trébuchement ou le sautillement aux aspects souterrains et funèbres de la figure de Dionysos. « Hadès et Dionysos sont la même chose », avait dit Héraclite [90].

14. Dans la Chine du IVe siècle avant Jésus-Christ, à l'époque des Royaumes combattants, le philosophe taoïste Ko Hong décrivit avec une grande minutie dans un traité le « pas de Yu » : une danse qui consistait à avancer tantôt avec la jambe gauche, tantôt avec la droite, en traînant l'autre jambe, de manière à imprimer au corps une démarche sautillante. Le héros mythique dont la danse prenait son nom, Yu le Grand, ministre et fondateur d'une dynas-

tie, était à demi paralysé. On lui avait attribué des pouvoirs de type chamanique, comme celui de se transformer en ours et de maîtriser les inondations. Dans certaines parties de la Chine il existait, il y a peu de temps encore, des femmes chamanes qui, le visage couvert d'un mouchoir, dansaient jusqu'à tomber en transe le pas de Yu [91]. À l'origine, celui-ci faisait partie d'une danse animale (peut-être liée au singe) comparable à celles, tout aussi asymétriques, qui prenaient le nom d'oiseaux mythiques munis d'une seule patte : le Pi-fang, génie du feu ; le Chang-Yang, génie de la pluie ; le faisan au visage humain, dans lequel on a reconnu une sorte de correspondance symbolique de Yu [92].

Nous ne savons pas si la danse chinoise ancienne dite des « grues blanches » avait, elle aussi, ces caractéristiques asymétriques. Une légende raconte que la fille de Ho-lu, roi de Wu (514-495 av. J.-C.), offensée par son père qui lui avait offert un poisson après en avoir mangé la moitié, s'était donné la mort. Ho-lu avait fait ensevelir sa fille dans une tombe où l'on accédait par un passage souterrain. Au terme de la danse des grues blanches, il avait fait entrer les danseurs et le public dans le passage souterrain et il les avait enterrés vivants [93]. Ici aussi comme dans le mythe crétois, la danse des grues est associée à un couloir souterrain et à un sacrifice humain : trop peu, peut-être, pour faire dériver l'un de l'autre des phénomènes aussi éloignés, ou pour postuler une genèse commune [94]. Des identités isolées peuvent être le fruit de coïncidences. Des parallélismes multiples, fondés sur un isomorphisme profond, posent des questions plus inquiétantes. Le pas de Yu a été rapproché des vêtements bicolores, moitié noirs et moitié rouges, qu'endossaient les participants à la cérémonie qui ouvrait le nouvel an, dans une période consacrée aux esprits des morts : l'expulsion des Douze Animaux qui symbolisaient les démons et les maladies [95]. Dans les deux cas, le déséquilibre déambulatoire apparaît associé à la communication avec le monde des morts. Or, même en Europe, on croyait que les âmes des morts circulaient parmi les vivants, surtout entre la fin de l'ancienne année et le début de la nouvelle, au cours des douze nuits comprises entre la Noël et l'Épiphanie [96]. C'est à ce moment-là précisément, on s'en souviendra, qu'avaient lieu les vagabondages des *kallikantzaroi* grecs et des loups-garous livoniens. Les uns étaient conduits par un « grand *kallikantzaros* » boiteux ; les autres, par un enfant boiteux [97].

15. À première vue, les circonstances calendaires auxquelles se

trouvent associés ces phénomènes chinois, grecs et baltes, apportent des éléments en faveur de l'hypothèse, dont la démonstration nous est apparue discutable, selon laquelle la claudication mythico-rituelle serait un phénomène transculturel lié au changement de saison. Dans certains rites du folklore européen ce lien semble parfaitement clair : dans la marche du Brandebourg, par exemple, celui qui personnifie l'hiver en train de finir feint de boiter ; en Macédoine, des troupes d'enfants célèbrent l'arrivée de mars en lançant des invectives contre le « février boiteux » [98]. Mais une explication de ce genre ne peut être acceptée que si nous isolons un objet (la claudication mythique et rituelle) à partir de caractéristiques immédiates, et donc superficielles [99]. La recherche d'isomorphismes profonds nous a conduit à élargir le tableau, en rapprochant des phénomènes en apparence différents, mais réunis par la référence, réelle ou symbolique, au déséquilibre déambulatoire : boiter, traîner une jambe blessée, avoir un talon vulnérable, marcher avec un pied nu, trébucher et sautiller sur un seul pied. Cette redéfinition des caractéristiques formelles de l'objet à expliquer à rendu insoutenable, dans la majeure partie des cas, la vieille hypothèse interprétative. Lier au changement de saison l'ensemble des mythes analysés jusqu'ici — à commencer par celui d'Œdipe — serait évidemment absurde [100].

Dans le déséquilibre déambulatoire qui caractérise des divinités comme Hermès ou Dionysos, ou bien des héros comme Jason ou Persée, nous avons déchiffré le symbole d'un passage plus radical : une connexion, permanente ou temporaire, avec le monde des morts [101]. Celle-ci est également confirmée par les connotations funèbres des douze nuits pendant lesquelles les loups-garous et les *kallikantzaroi* erraient dans les campagnes et dans les villages. Mais se limiter à cette constatation ne suffit pas. Comment est-il possible que des mythes et des rites semblables réapparaissent avec tant d'insistance dans des milieux culturels aussi hétérogènes — de la Grèce à la Chine ?

16. Il y aurait bien une réponse toute prête, à portée de la main. Dans la claudication mythique et rituelle, on a reconnu un archétype : un symbole élémentaire qui ferait partie du patrimoine psychologique inconscient de l'humanité [102]. C'est à des conclusions semblables qu'est également parvenue une autre tentative pour identifier, à travers la dispersion des témoignages ethnographiques, un groupe restreint de phénomènes définissables comme des uni-

versaux culturels. Par exemple, le mythe, attesté dans les contextes les plus variés, de l'homme unilatéral ou amputé de moitié, pourvu d'une seule jambe, d'un seul bras, d'un seul œil et ainsi de suite, serait un archétype, né d'une propension psychologique inconsciente de notre espèce [103]. Ce petit cortège archétypique pourrait s'enrichir des monosandales ou des hommes qui sautillent sur un seul pied. Évidemment, une semblable prolifération viendrait réduire à néant les ambitions théoriques inhérentes à la notion d'archétype. Née pour saisir certaines constantes de fond de la psyché humaine, celle-ci apparaît menacée par deux tendances opposées : s'émietter en unités trop réduites, comme cela se produit dans les propositions qui viennent d'être présentées ; ou bien s'évaporer en grandes catégories du type de la Grande Mère, inspirées par une psychologie ethnocentrique [104]. Dans les deux cas, elle présuppose l'existence de symboles auto-évidents, universellement répandus — les archétypes justement —, dont la signification pourrait être saisie par intuition.

Les présupposés de la recherche que nous conduisons ici sont totalement différents. L'objet de la recherche n'est pas donné, mais doit être reconstruit par le biais d'affinités formelles ; sa signification n'est pas transparente, mais elle doit être déchiffrée à travers l'examen du contexte ou, mieux, des contextes pertinents. Il est pourtant vrai que des méthodes différentes peuvent atteindre parfois des résultats partiellement semblables (même s'ils ne sont pas aussi contraignants). L'enquête psychologique sur l'archétype présumé de la claudication en a mis en lumière la composante initiatique. L'enquête anthropologique sur l'homme amputé de moitié a discuté la possibilité que, dans une aire comprise entre l'Asie continentale, Bornéo et le Canada, cet archétype présumé exprime tout spécialement la médiation entre le monde des humains et celui des esprits et des dieux. Mais à la fin, cette hypothèse interprétative a été écartée, en soutenant que ni une analyse approfondie de cas particuliers ni une comparaison plus étendue n'auraient été en mesure de dégager une interprétation unitaire du complexe mythico-rituel axé sur l'homme amputé de moitié [105]. Un archétype, en somme, est un archétype : ce qui est identifié par une voie presque intuitive ne peut pas être soumis à une analyse plus approfondie.

En réalité, la comparaison permet de dépasser une conclusion aussi tautologique. Chez les Ibos d'Afrique, chez les Miwoks de Californie, chez les Bororos de l'Amazonie ceux qui participent à un rite avec le corps peint moitié en noir et moitié en blanc, dans le sens de la hauteur, personnifient les esprits. Dans le nord de Bornéo, le héros culturel qui, après être monté au ciel, découvre la plante de riz est un homme pourfendu. Les Yakoutes sibériens parlent de chamanes coupés en deux [106]. En Sibérie toujours, le héros d'une extraordinaire fable samoyède, tué à quatre reprises par un mystérieux antagoniste, est ressuscité à quatre reprises par un vieillard avec une seule jambe, une seule main et un seul œil, qui connaît la voie d'accès à un lieu souterrain habité par des squelettes et par des monstres silencieux : là, une vieille femme redonne la vie aux morts en dormant sur leurs os réduits en cendres [107]. La tendance générale est donc claire. On peut y faire rentrer également un témoignage en provenance d'une tradition culturelle beaucoup plus proche de nous : le roman arthurien. L'homme avec une seule jambe faite d'argent, incrustée d'or et de pierreries, auquel se heurte Gauvain — l'un des deux protagonistes du *Perceval* de Chrétien de Troyes —, est assis en silence sur le seuil d'un château entouré d'un fleuve, où se trouvent des personnages que l'on croyait morts depuis longtemps [108]. De l'Afrique à la Sibérie, en passant par l'Île de France médiévale, l'homme coupé en deux apparaît — comme les boiteux, les monosandales, etc. — comme une figure intermédiaire entre le monde des vivants et celui des morts ou des esprits. On dirait qu'une contrainte d'ordre formel modèle les matériaux culturels les plus disparates, en les coulant dans un nombre relativement restreint de moules ordonnés préexistants.

Selon un mythe sur les origines du genre humain recueilli dans l'île de Ceram, dans l'archipel des Moluques, la pierre voulait que les hommes n'aient qu'un seul bras, une seule jambe et un seul œil, et qu'ils soient immortels ; le bananier, qu'ils aient deux bras, deux jambes et deux yeux et qu'ils soient capables d'engendrer. Dans la dispute le bananier eut le dessus : mais la pierre prétendit que les hommes fussent assujettis à la mort. Le mythe nous invite à reconnaître dans la symétrie une caractéristique des êtres vivants [109]. Si nous lui ajoutons une caractéristique plus spécifiquement humaine — la station debout —, nous nous trouvons devant un être vivant, symétrique et bipède [110]. La diffusion transculturelle des mythes et des rites axés sur l'asymétrie déambulatoire a vraisemblablement sa racine psychologique dans cette perception, élémentaire et minimale, que l'espèce humaine a d'elle-même — de sa propre image corporelle. Ce qui altère cette image, sur un plan littéral ou métaphorique, apparaît donc particulièrement pro-

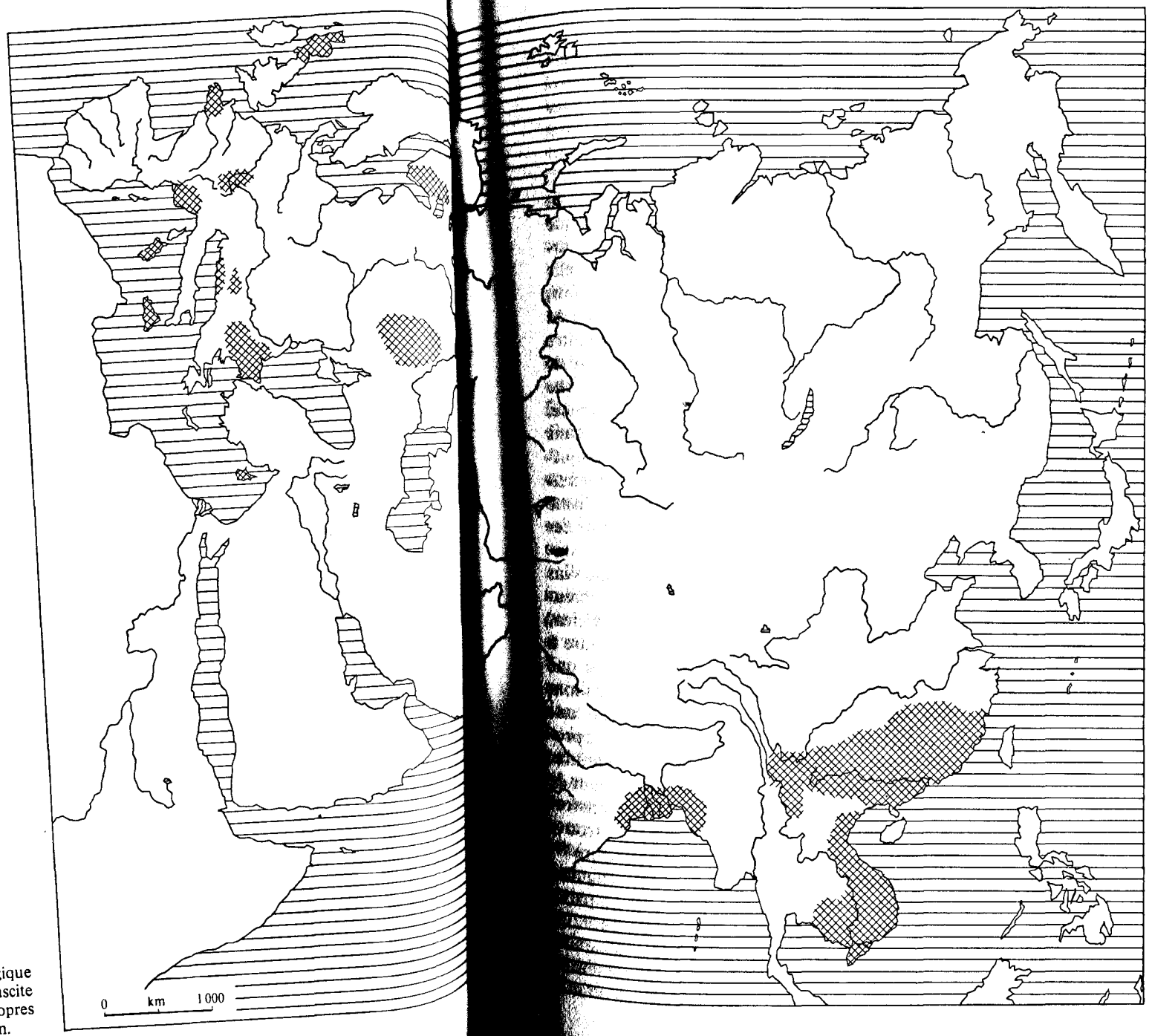
pre à exprimer une expérience qui se situe au-delà des limites de l'humain : le voyage dans le monde des morts accompli en extase ou à travers les rites d'initiation. Reconnaître l'isomorphisme de ces traits ne signifie pas interpréter d'une manière uniforme un ensemble aussi disparate de mythes et de rites. Cela signifie pourtant envisager l'existence de liens prévisibles. Par exemple, si nous lisons que Soslan, un des héros de l'époque ossète, se rend vivant dans l'au-delà, nous pouvons nous attendre à ce que son corps, saisi à la naissance par les tenailles du forgeron des Nartes, ait été rendu invulnérable sauf une funeste exception : le genou (ou la hanche) [111].

17. La notion d'archétype se trouve ainsi reformulée de manière radicale, parce que solidement ancrée au corps [112]. Plus précisément, à son autoreprésentation. On peut envisager que celle-ci opère comme un schème, comme une instance médiatrice de caractère formel qui serait en mesure de réélaborer une expérience liée aux caractéristiques physiques de l'espèce humaine, en les traduisant en des configurations symboliques potentiellement universelles [113]. Poser le problème en ces termes nous fera éviter l'erreur dans laquelle, nous l'avons vu, tombent habituellement les chercheurs d'archétypes : celui d'isoler des symboles spécifiques plus ou moins répandus en les prenant pour des « universaux culturels ». L'enquête que nous menons a montré que l'élément universel n'est pas représenté par les unités individuelles (les boiteux, les hommes coupés en deux, les monosandales), mais par la série, par définition ouverte, qui les inclut. Ou, de façon plus précise : non par le caractère concret du symbole, mais par l'activité catégorielle qui, nous le verrons, réélabore sous forme symbolique les expériences concrètes (corporelles). Parmi ces dernières, il faudra inclure également et même surtout l'expérience corporelle de degré zéro : la mort [114].

18. La définition doit être prise à la lettre. On ne peut parler de la mort par expérience directe : si elle est là, nous n'y sommes pas et inversement [115]. Mais pendant des millénaires, le voyage dans l'au-delà a alimenté des mythes, des poèmes, des extases et des rites [116]. Autour de ce thème s'est cristallisée une forme narrative répandue dans tout le continent eurasiatique, avec des ramifications aux Amériques. Il a été démontré, en effet, que la structure fondamentale des contes de magie, axés sur les pérégrinations du héros, réélabore le thème du voyage (de l'âme, de l'initiant ou du chamane) dans le monde des morts [117]. C'est le même noyau mythique que nous avons retrouvé dans les cortèges extatiques qui suivent la déesse nocturne ; dans les batailles livrées en extase pour la fertilité ; dans les cortèges et dans les batailles rituelles ; dans les mythes et dans les rites axés sur des boiteux, des monosandales et des hommes coupés en deux par moitié. Toutes les voies parcourues pour éclairer les dimensions folkloriques du sabbat convergent en un point : le voyage vers le monde des morts.

19. Affirmer qu'il existe une ressemblance entre les contes merveilleux de magie et les aveux des femmes et des hommes accusés d'être sorcières et sorciers semble, à première vue, banal. Cette ressemblance est habituellement attribuée à un phénomène d'imitation consciente. Harcelés par la torture ou sous les pressions psychologiques des juges, les accusés auraient rassemblé une série de lieux communs en puisant dans les contes appris dans leur enfance ou dans les récits entendus durant les veillées. Cette hypothèse, plausible dans certains cas, ne tient pas lorsque les ressemblances se réfèrent à un niveau profond. En analysant les mythes et les rites liés à la couche folklorique qui s'est fondue ensuite dans le sabbat, nous avons vu apparaître une distinction fondamentale entre une version agonistique (les batailles contre des sorciers, des morts, etc.) et une version non agonistique (les armées des morts errants). Une distinction analogue a été identifiée à l'intérieur d'une structure commune, entre les contes de magie qui incluent la fonction de « lutte contre l'antagoniste » et les contes de magie qui l'excluent [118]. Attribuer des isomorphismes de ce genre à une contamination impromptue et superficielle serait évidemment insensé. Entre le conte de magie et le noyau folklorique du sabbat des sorciers, nous entrevoyons une affinité plus profonde. L'une peut-elle éclairer l'autre ?

20. Il y a près d'un siècle, les caractéristiques universelles du conte et de certains mythes riches en éléments merveilleux (au premier rang desquels le voyage outre-tombe) ont été rapprochées de l'expérience, tout aussi universelle, du dédoublement du corps et de l'âme provoquée par le rêve [119]. On a tenté de reformuler cette thèse un peu simpliste en proposant l'hypothèse d'un terme intermédiaire entre le rêve et le conte : l'extase chamanique [120]. Mais la ressemblance des contes à travers tout le globe terrestre reste encore aujourd'hui une question décisive et non résolue [121]. Ceux-ci pro-



Carte 4 - CENDRILLON :
Versions où l'auxiliaire magique (mère, marraine, animal) ressuscite après avoir fait ramasser ses propres os. La carte a valeur d'indication.

posent à nouveau en l'exaspérant l'obstacle auquel notre recherche est venue se heurter. Il ne reste plus qu'à relever le défi, en analysant un conte spécifique : celui de Cendrillon. Étant donné ses caractéristiques et son extraordinaire diffusion (cf. carte 4), ce choix était presque inévitable [122].

21. Dans la version européenne la plus connue, Cendrillon, la belle-fille maltraitée, ne peut se rendre au bal du prince parce que sa marâtre le lui a défendu (interdit) ; elle reçoit une robe, des escarpins, etc. (don des instruments magiques de la part de l'aide) ; elle se rend au palais du prince (transgression de l'interdit) ; elle s'enfuit, en perdant sa chaussure, qu'elle réussit ensuite, à la demande du prince, à chausser (tâche difficile qui permet de reconnaître l'héroïne), alors que ses demi-sœurs s'efforcent en vain de faire de même (le faux héros avance des prétentions sans fondement) ; elle démasque ses demi-sœurs antagonistes ; elle épouse le prince. L'intrigue, on le voit, reproduit le schéma que l'on a identifié dans les contes merveilleux. Une de ses fonctions — la marque imprimée sur le corps du héros ou de l'héroïne — est facile à reconnaître dans le détail de la chaussure perdue [123]. Le monosandalisme de Cendrillon est la marque de qui s'est rendu dans le royaume des morts (le palais du prince) [124].

Jusqu'ici nous avons considéré *Cendrillon* comme une unité sans faille, en négligeant les variantes, qui sont extrêmement nombreuses. Examinons celles qui se réfèrent à la figure de l'aide magicien, dont l'héroïne obtient les dons qui lui permettent de se rendre à la fête au palais royal. Dans la version de Perrault, l'aide est une fée, marraine de Cendrillon. Plus souvent, les mêmes fonctions sont assurées par une plante, ou bien par un animal — une vache, une brebis, une chèvre, un taureau ou un poisson — que l'héroïne protège. C'est pourquoi l'animal est tué ou fait tué par la marâtre. Avant de mourir, celui-ci confie à l'héroïne ses os, en la priant de les ensevelir et de les arroser. Dans certains cas, les os se transforment magiquement dans ces dons ; dans d'autres, l'héroïne trouve les dons sur la tombe sur laquelle, parfois, a poussé un arbre [125]. Dans trois versions, l'animal auxiliaire — une brebis ou un agneau en Écosse, une vache ou un poisson en Inde — ressuscite à partir de ses ossements et confère à l'héroïne les dons magiques [126].

Des mythes et des rites où les os, enfermés dans des peaux, sont utilisés pour obtenir la résurrection des animaux tués ont été retrouvés, on s'en souvient, dans une aire géographique très étendue et

hétérogène. Celle-ci comprend une grande partie de l'Europe (des îles Britanniques aux Alpes) ; une grande partie de l'Asie (la zone subarctique qui va de la Laponie au détroit de Behring, le Caucase et le haut plateau iranien) ; l'Amérique septentrionale ; l'Afrique équatoriale [127]. En général, par l'importance qui est attribuée à la dissolution du cadavre, cet ensemble de mythes et de rites se rattache à la coutume — rencontrée dans une aire encore plus vaste, qui inclut également l'Océan pacifique — de la double sépulture [128]. De manière plus spécifique, la collecte des os se relie au thème légendaire, surtout eurasiatique, de l'arbre magique qui pousse sur la tombe [129]. Dans le conte de Cendrillon, nous l'avons vu, les deux éléments (os et arbre magique) alternent. Des versions comprenant la collecte des os sont attestés en Chine, au Viêt-nam, en Inde, en Russie, en Bulgarie, à Chypre, en Serbie, en Dalmatie, en Sicile, en Sardaigne, en Provence, en Bretagne, en Lorraine, en Écosse et en Finlande [130]. Une distribution aussi large et aussi diversifiée conduit à exclure l'éventualité que la présence du thème de la collecte des os dans l'intrigue du conte soit le fruit d'une greffe occasionnelle [131]. On peut faire une hypothèse supplémentaire, à savoir que la version comprenant la résurrection de l'animal tué soit la plus complète bien qu'elle n'ait été conservée que dans trois cas.

Il s'agit sans aucun doute d'une version très ancienne. Vers le milieu du XVIII^e^ siècle, nous l'avons dit, les chamanes lapons *(no'aidi)* expliquèrent aux missionnaires danois qu'il fallait recueillir et ranger avec le plus grand soin possible les os des animaux à sacrifier : ainsi Horagalles, le dieu auquel était destiné le sacrifice, les aurait ressuscités plus forts encore qu'auparavant. On a identifié dans Horagalles, on s'en souvient, un équivalent lapon de Thor, le dieu celtico-germanique qui, dans une page célèbre de l'*Edda*, redonne vie à des boucs qui ont été tués en faisant recueillir leurs os et en les frappant de son marteau magique [132]. Mais l'un des boucs (poursuit le récit de l'*Edda*) boite d'une patte : Thor s'en aperçoit et admoneste les paysans présents, en les accusant d'avoir brisé par négligence l'os de la cuisse de l'animal. Dans diverses légendes alpines, des Alpes occidentales au Tyrol, la même histoire revient (seul change le nom de l'auteur du prodige). On peut en rapprocher, même si c'est de manière plus indirecte, des mythes et des rites attestés dans des cultures très variées, qui décrivent les expédients utilisés pour assurer la résurrection plus ou moins parfaite d'animaux et d'êtres humains. Dans le domaine sémitique

l'interdiction de briser les os de l'agneau pascal (Exode, XII, 46), dont on retrouve l'écho à propos du Christ crucifié (Jean XIX, 36), est sans doute liée à cette croyance [133]. Dans un tout autre contexte, dans la Lombardie de la fin du XIV^e siècle, les disciples d'Orient complétaient les os manquants des bœufs dont ils avaient dévoré la viande au cours de banquets nocturnes, en se servant de morceaux de bois de sureau. Dans une saga tyrolienne, une jeune fille, d'abord dépecée puis ressuscitée avec un rameau d'aulne à la place d'une côte, est appelée la « sorcière de bois d'aulne ». Les Abkhazes du Caucase disent que Adagwa, le dieu de la forêt, s'il s'aperçoit qu'il a avalé un os en mangeant du gibier, le remplace par un morceau de bois. Les Lapons remplacent les os manquants du gibier tué par ceux du chien qui les a mangés. Les Aïnous, qui habitent les îles septentrionales de l'archipel nippon, racontent que si un ours mange un homme, il est contraint par le chef des ours de le ressusciter en léchant ses os ; mais au cas où l'ours aurait mangé l'os de l'auriculaire de l'homme, il doit le remplacer par une branche [134]. C'est dans cette série, culturellement hétérogène mais morphologiquement cohérente, que s'insèrent les deux versions écossaises du conte de Cendrillon qui comprennent à la fois la collecte des os et la résurrection ultérieure. Dans les deux cas, l'animal ressuscité (il s'agit respectivement d'une brebis et d'un agneau) boite : dans le premier cas, l'héroïne a oublié de ramasser les sabots ; dans le second, il manque l'un des tibias postérieurs.

L'analogie avec le bouc de Thor est évidente [135]. Mais la variante celtique s'insère, nous l'avons vu, dans un contexte mythique et rituel beaucoup plus étendu. Celui-ci permet de généraliser la croyance, enregistrée au début du XIII^e siècle par Gervais de Tilbury, selon laquelle le loup-garou auquel on coupait une patte reprenait tout d'un coup l'apparence humaine [136]. Celui qui va ou revient de l'autre monde — qu'il soit un animal, un homme, ou un mélange des deux — est marqué par une asymétrie déambulatoire. La série que nous avons reconstruite nous permet de saisir l'équivalence symbolique entre la claudication de l'animal ressuscité et l'état de Cendrillon quand elle aura perdu sa chaussure. Entre qui apporte de l'aide — animal, marraine-fée, ou même mère — et qui la reçoit existe une homologie cachée [137]. Cendrillon peut, elle aussi, être considérée (comme Thor, comme saint Germain ou comme Orient) comme une réincarnation de la « maîtresse des animaux [138] ». Ses gestes de piété envers les os (les ensevelir, les arroser) ont un effet analogue au contact magique du marteau de Thor

ou de la baguette d'Orient. Dans une version du conte recueilli à Split, qui présente le thème de la résurrection sous une forme atténuée, la ressemblance est plus étroite encore : la fille la plus jeune touche avec une baguette le mouchoir qui renferme les os de sa mère tuée, en leur redonnant la voix [139].

L'exaltation de la petitesse du pied féminin, sur laquelle est axée l'intrigue de *Cendrillon*, a été rapprochée de la coutume, pratiquée par les classes élevées en Chine, de bander étroitement dès l'enfance les pieds des femmes. Il s'agit d'une conjecture plausible [140]. On sait par ailleurs que la plus ancienne des versions connues du conte de Cendrillon fut rédigée par un fonctionnaire savant, Tuang Ch'eng-Shih (800-863), qui l'avait entendue raconter par l'un de ses serviteurs, originaire de la Chine méridionale. En ramassant les arêtes d'un poisson miraculeux qui a été tué par sa marâtre, la protagoniste — Şheh-Hsien — obtient une paire de sandales d'or et une robe de plumes d'alcyon, avec lesquels elle se rend à la fête où elle rencontrera le roi. On a noté que les sandales, vraisemblablement peu répandues parmi les populations aborigènes de la Chine méridionale, étaient au contraire un élément typique de l'habillement des chamanes. On a supposé qu'aussi bien l'épithète « belle comme un être céleste », appliqué à la protagoniste, que la robe de plumes d'alcyon qu'elle avait revêtue pour la fête dans la grotte, aient une allusion à une légende à fonds chamanique — celle des trois filles-cygnes — qui provient, selon toute probabilité, de l'Asie septentrionale [141]. Ces hypothèses prudentes semblent encore plus convaincantes si nous les rapprochons du noyau magique que nous avons identifié. Les rapports entre l'héroïne et sa mère, sa marâtre, ses demi-sœurs et son futur époux restent assurément en dehors de cette analyse. Mais peut-être devons-nous étendre au conte de Cendrillon l'hypothèse qui a été formulée à propos du mythe d'Œdipe : à savoir que la représentation de tensions liées aux rapports familiaux se soit greffée, dès une époque très reculée, sur le canevas narratif d'un conte merveilleux [142]. Le rapprochement n'est pas totalement injustifié, comme le montrent les ressemblances entre l'intrigue de *Cendrillon* et celle de *Peau d'âne* [143]. Les deux protagonistes sont contraintes d'accomplir des travaux humbles et fatigants : la première parce qu'elle est maltraitée par sa marâtre ; la seconde parce qu'elle est trop aimée de son père qui, en l'importunant avec ses demandes en mariage, la contraint à s'enfuir de chez lui déguisée en animal. L'affinité de la situation initiale des deux contes peut devenir une superposition partielle : dans une version

russe de *Peau d'âne*, l'héroïne se dépouille de l'enveloppe animale qui l'entoure (dans ce cas précis une peau de porc), se rend au palais du prince où elle oublie son escarpin, etc. [144]. Mais la situation initiale de *Peau d'âne* reproduit sous une forme renversée celle d'Œdipe : au lieu d'un fils qui, par inadvertance, épouse sa mère, c'est un père qui cherche délibérément à épouser sa fille. Ce dernier thème revient, sous une forme atténuée, dans une autre intrigue liée morphologiquement aussi bien à *Peau d'âne* qu'à *Cendrillon* : le père impose à ses enfants une compétition pour savoir lequel d'entre eux l'aime le plus (c'est le noyau fabuleux du *Roi Lear*) [145].

22. De la claudication d'Œdipe à l'escarpin de Cendrillon : un itinéraire tortueux et plein d'allers et retours, avec pour guide une analogie formelle. En reconstruisant l'affinité profonde qui relie entre eux des mythes et des rites provenant des contextes les plus disparates, nous sommes parvenus à donner un sens à des détails apparemment inexplicables ou marginaux que nous avions rencontrés au cours de notre recherche : l'enfant boiteux qui conduit l'armée des loups-garous livoniens, ou les animaux ressuscités par Orient. Mais si nous commençons à introduire dans cet ensemble de mythes et de rites, des distinctions géographiques, même dessinées à grands traits, nous voyons se profiler une opposition. Des thèmes comme l'homme coupé en deux ou la collecte des os pour obtenir la résurrection des animaux tués apparaissent en Eurasie, en Amérique du Nord et en Afrique continentale. En revanche, la variante constituée par l'os manquant — éventuellement remplacé par des morceaux de bois ou d'autres os — semble, en Afrique continentale, totalement absente [146]. Une analyse de la distribution de *Cendrillon* conduit aux mêmes conclusions. Les innombrables variantes du conte couvrent une aire comprise entre les îles Britanniques et la Chine, avec un appendice significatif le long des côtes méridionales de la Méditerranée, en Égypte et au Maroc (Marrakech) ; peut-être atteignent-elles l'Amérique septentrionale ; elles ne touchent pas l'Afrique continentale, où les très rares exceptions peuvent être attribuées, selon toute probabilité, à des contacts récents avec la culture européenne [147]. L'exclusion de l'Afrique continentale caractérise également un autre phénomène, dont nous n'avons pas encore parlé : la « scapulimantie », c'est-à-dire la divination faite sur l'omoplate des animaux sacrifiés (surtout les béliers). On la trouve dans une aire délimitée par le détroit de Behring, à l'est ; par les îles Britanniques, à l'ouest ; par l'Afrique du Nord, au sud [148].

Un conte *(Cendrillon)*, un mythe (l'os manquant), un rite (la « scapulimantie »). Dans ce dernier cas, on a supposé qu'il provenait de l'Asie centrale, peut-être de Mongolie [149]. Une provenance analogue, ou peut-être plus septentrionale, est vraisemblable également pour les deux autres. Mais l'absence de pénétration dans l'Afrique continentale de traits culturels aussi largement répandus et aussi intimement liés ne peut-être due au hasard. Nous proposons de la relier à l'absence, dans cette même Afrique continentale, de phénomènes chamaniques analogues à ceux que l'on rencontre en Eurasie et, sous des formes plus atténuées, dans l'Amérique septentrionale. En Afrique continentale, en effet, nous trouvons des phénomènes de possession : mais non l'extase suivie du voyage de l'esprit du chamane dans l'au-delà. Le chamane exerçait sa domination sur les esprits ; celui qui est possédé est à la merci des esprits, il est dominé par eux [150]. Derrière ce contexte très net, nous entrevoyons une différenciation culturelle vraisemblablement très ancienne.

23. Bien qu'ils soient présents dans des aires culturelles qui ne connaissent pas de phénomènes chamaniques au sens strict, les mythes et les rites fondés sur la collecte des os de l'animal tué semblent reproduire l'itinéraire intérieur angoissant qui permet au chamane de reconnaître sa vocation : l'expérience d'être coupé en morceaux, de contempler son propre squelette et de renaître à une vie nouvelle [151]. Dans le contexte eurasiatique, cette séquence inclut un élément supplémentaire dont la physionomie est clairement (même si elle ne l'est pas exclusivement) chamanique : le retour de l'au-delà, qu'exprime l'os manquant ou l'escarpin perdu. Il s'agit même trace des contacts qu'ont eus les Grecs, par l'intermédiaire des Scythes, avec les cultures de l'Asie centrale. La référence énigmatique d'Alcée à Achille « seigneur des Scythes » doit être vue dans cette perspective [152]. Un autre exemple nous est à nouveau proposé, en même temps que l'association de la scapulimantie et de la résurrection à partir des os, par un autre mythe : celui de Pélops [153].

Pélops avait été tué par Tantale, son père, qui l'avait coupé en morceaux, l'avait mis à bouillir dans un chaudron et l'avait offert à manger aux dieux pour mettre à l'épreuve leur omniscience. Seule Déméter était tombée dans le piège et avait mangé une épaule du

garçon. Le corps de Pélops avait été recomposé et ramené à la vie : mais son épaule avait été remplacée par un morceau d'ivoire. L'analogie entre les mythes et les rites eurasiatiques où l'os manquant est remplacé par des morceaux de bois ou (plus rarement) avec d'autres os est évidente [154].

Chaque année, en l'honneur de Pélops, on sacrifiait, selon un rituel compliqué, un bélier noir. Le rite se déroulait à Olympie, à l'occasion de la course de chars. Un autre mythe, en effet, racontait que Pélops était parvenu à épouser Hippodamie en triomphant de son père à elle, Œnomaos, au cours d'une course de chars, et en provoquant sa mort. On s'en souvient, ce meurtre du futur beau-père, prévu par un oracle, avait suggéré d'intégrer également Pélops dans la série des équivalents atténués d'Œdipe [155]. Sa figure n'est qu'en apparence dépourvue des anomalies déambulatoires qui caractérisent d'autres héros fatals comme Œdipe, Jason ou Persée. Il y a, en effet, une situation mythique où l'absence de l'os de l'omoplate implique la claudication : lorsque la victime de la mutilation est un quadrupède. Entre Pélops et le bélier sacrifié à Olympie en son honneur existe un clair rapport d'équivalence [156].

24. Les Grecs connaissaient deux mythes semblables : celui de Tantale et celui de Lycaon. Dans l'un et l'autre, un homme offre subrepticement aux dieux la chair de son propre fils, seule ou mélangée avec des viandes d'animaux ; dans l'un et l'autre les dieux découvrent la ruse, punissent le coupable et redonnent vie à la victime humaine démembrée. Le commensalisme entre des hommes et des dieux et l'anthropophagie évoquent l'un et l'autre, par contraste, un troisième mythe : celui de l'institution du sacrifice sanglant de la part de Prométhée [157]. Ici aussi, comme le raconte la *Théogonie* d'Hésiode (vv. 535-561), il y a une tentative de duperie, qui n'est qu'en apparence couronnée de succès. Prométhée partage le gros bœuf destiné au sacrifice en deux parties : la viande et les viscères destinées aux hommes, et les os, à brûler sur l'autel, destinés aux dieux. Zeus, quand il se voit offrir en présent les os entourés de lard appétissant, feint de tomber dans le piège. Le conflit se poursuit avec l'épisode du feu, que Prométhée dérobe pour le donner aux hommes ; avec la vengeance de Zeus, qui envoie sur terre Pandore, don merveilleux et néfaste ; et, enfin, avec la punition de Prométhée enchaîné à un rocher du Caucase et livré à l'aigle qui lui dévore le foie (seul Héraclès, avec le consentement de Zeus, le libérera de ce tourment) [158].

La possibilité que le partage sacrificiel proposé par Prométhée à Zeus provienne historiquement des rites lapons, sibériens ou caucasiens, où les os des animaux tués étaient offerts aux dieux afin qu'ils les ramènent à la vie, a été depuis longtemps suggérée [159]. À la rendre plus plausible, contribue maintenant la démonstration des rapports existant entre les mythes grecs concernant Prométhée et ceux, surtout géorgiens, sur Amirani. C'est sur cette base, nous l'avons déjà dit, que l'on a postulé une série de contacts, antérieurs au IIe millénaire avant Jésus-Christ, entre populations parlant des langues indo-européennes et populations parlant des langues caucasiennes [160]. Mais ces contacts hypothétiques furent réactivés, selon toute probabilité, à une période beaucoup plus proche de nous. Une documentation archéologique abondante montre qu'entre le VIIe et le IVe siècle avant Jésus-Christ les Scythes pénétrèrent en Transcaucasie : dans la Géorgie occidentale et centrale, dans la région habitée par les Abkhazes et dans celle où sont encore aujourd'hui installés les Ossètes de langue iranienne [161]. Si la comparaison entre les légendes concernant le héros Amirani (qui sont transmises précisément dans ces régions) et le cycle de Prométhée était également étendue au mythe axé sur l'institution du sacrifice sanglant, les liens culturels entre populations caucasiennes, scythes et grecques se révéleraient probablement encore plus étroits — et l'originalité de la réélaboration grecque, encore plus significative [162].

Pourtant, quelque chose transparaît également du récit d'Hésiode. On donne d'habitude pour assuré que la querelle entre Prométhée et Zeus décrite dans la *Théogonie* se réfère sans aucun doute au rite grec du sacrifice sanglant. Et, pourtant, la correspondance entre mythe et pratiques rituelles est tout sauf parfaite. Hésiode oppose os et chairs, sans mentionner les viscères *(splánkhna)* qui avaient au contraire une part importante dans le sacrifice [163]. Par ailleurs, le geste de Prométhée, qui place « chairs et entrailles *(énkata)* riches en graisses [...] dans une peau » après les avoir cachés « dans la panse du bœuf » [164] n'a rien qui lui corresponde dans le rituel du sacrifice — au moins dans le sacrifice grec. Mais si nous prenons comme terme de comparaison le sacrifice scythe, nous voyons se profiler une convergence imprévue. Les Scythes, raconte Hérodote (IV, 61), « mettent toutes les chairs dans la panse » du bœuf (ou de tout autre animal) ; puis, après les avoir mélangées avec de l'eau, ils les font bouillir [165]. C'est une autre preuve de la très étroite contiguïté culturelle entre les Scythes et

les pasteurs nomades de l'Asie centrale. En effet, les Bouriates ont eux aussi l'habitude de faire cuire les animaux enveloppés dans leur peau, après l'avoir remplie d'eau et de pierres brûlantes [166].

Deux textes très différents : celui d'Hésiode raconte d'un point de vue mythique l'institution du rite sacrificiel grec ; celui d'Hérodote décrit, dans une perspective qu'aujourd'hui nous appellerions ethnographique, le rite sacrificiel pratiqué par une population étrangère et, qui plus est, nomade. Dans la seconde, tout comme dans la première, le sacrifice grec est en permanence présent comme terme, parfois conscient, parfois inconscient, de comparaison. Hérodote choisit, dans l'éventail des victimes possibles, celle qui, pour lui, est la plus évidente — le bœuf — précisément pour donner davantage de relief à la singularité des pratiques scythes [167]. Mais la technique utilisée par les Scythes pour manipuler les chairs des victimes ne peut être attribuée à une projection d'Hérodote, puisque dans le milieu sacrificiel grec on ne rencontre rien de semblable [168]. D'autre part, les finalités narratives d'Hésiode n'atténuent pas (ni n'expliquent) la convergence ponctuelle avec la description d'Hérodote [169]. La conclusion est inévitable. La tradition parvenue jusqu'à Hésiode conservait la mémoire du sacrifice scythe : mais insérée dans une réélaboration mythique destinée à illustrer, à travers le conflit entre Prométhée et Zeus, la nouveauté décisive du sacrifice grec.

25. Le sacrifice sanglant fondait une séparation nette et irréversible entre les hommes et les dieux, d'un côté, et entre les hommes et les animaux, de l'autre. Sur l'un et sur l'autre versant, la religion de la cité, dont le centre était constitué par le sacrifice, se trouve devoir affronter une double contestation, représentée par les formes de religiosité radicale soutenues, respectivement, par les disciples de Pythagore et par ceux de Dionysos. Les premiers condamnaient — de façon plus ou moins tranchée — l'alimentation carnée, en tant qu'obstacle sur la voie de la perfection qui aurait dû rapprocher les hommes des dieux. Les seconds tendaient à abolir la distance entre les hommes et les animaux à travers le rituel sanguinaire de l'homophagie, où les animaux étaient déchiquetés et dévorés encore crus — presque encore vivants [170]. Dans le mythe de fondation du sacrifice sanglant qui équivaut à un choix en faveur de la viande cuite (Prométhée est aussi celui qui donne le feu aux hommes), nous avons reconnu les traces des usages sacrificiels des nomades de l'Asie centrale, même s'ils se trouvaient insérés dans

un contexte totalement différent. Une réélaboration analogue est peut-être présente également dans les positions, par certains côtés convergentes, prises par ceux qui s'opposaient au sacrifice traditionnel, soit en refusant le premier terme (la viande) soit en refusant le second (la cuisson).

La convergence entre les deux positions s'explique, d'un côté, par la présence attestée d'Orphée dans les rituels dionysiaques ; de l'autre, par la position importante assignée à Dionysos dans ce que l'on appelle les livres orphiques. Il n'a jamais existé de secte orphique ; mais il existait, en revanche, dès le VI^e^ siècle avant Jésus-Christ, une série de poèmes pseudo-épigraphiques, écrits par des personnages différents (parmi lesquels, à ce qu'il semble, Pythagore lui-même) qui se dissimulaient derrière le nom et l'autorité d'Orphée [171]. Dans l'un de ces poèmes, on racontait un mythe que nous connaissons surtout à travers les témoignages tardifs d'auteurs chrétiens, tant grecs (Clément d'Alexandrie) que latins (Firmicus Maternus, Arnobe). Le sujet du mythe était le meurtre de Dionysos enfant (identifié parfois avec Zagreus, le chasseur crétois mythique) par les Titans. Le visage recouvert de plâtre, les Titans tuent Dionysos après l'avoir amusé avec des toupies, des dés, un miroir et d'autres jouets ; puis ils le coupent en morceaux, le font bouillir dans un chaudron, rôtir à la broche, jusqu'à ce qu'ils soient foudroyés par Zeus. Certaines versions ajoutent que Dionysos est dévoré par les Titans. D'autres, qu'il ressuscite : à partir de son cœur, qui avait été soustrait à ses meurtriers par Athéna, ou bien à partir de ses membres, qui avaient été recomposés par Déméter ou par Rhéa [172].

C'est au démembrement, suivi de l'immersion dans un chaudron d'eau bouillante, que recourt la magicienne Médée, pour rajeunir Jason et pour tuer par un piège son oncle à lui, l'usurpateur Pélias [173]. Démembrement, cuisson dans l'eau bouillante, recomposition des membres et résurrection se succèdent, on s'en souvient, dans l'histoire de Pélops ; c'est à l'immersion dans le feu, comme moyen pour assurer à un enfant l'immortalité, qu'avaient été soumis Démophon et Achille. Les ressemblances entre ces mythes et celui du meurtre de Dionysos ont été expliquées par un élément initiatique commun [174]. On a objecté que cette interprétation néglige les connotations sacrificielles d'un mythe qui contient (comme le notait déjà un problème du Pseudo-Aristote) une référence explicite au sacrifice grec traditionnel, dont il invertit la séquence. Dionysos, en effet, est d'abord bouilli puis rôti, alors que dans le sacrifice

on mangeait d'abord les viscères de la victime cuites à la broche, puis les viandes bouillies [175]. Mais les deux interprétations ne sont pas nécessairement incompatibles : dans le cas de Dionysos le sacrifice sanglant pouvait très bien symboliser un itinéraire initiatique parce qu'il était suivi par une résurrection. Dans certaines versions du mythe, comme nous l'avons dit, celle-ci était réalisée grâce à la soustraction du cœur de la victime; dans d'autres, le réassemblage de ses membres [176]. Dans ce dernier cas, l'allusion à la collecte et au réassemblage des os est implicite, puisque, dans le mythe, le cadavre de Dionysos est non seulement démembré mais cuit deux fois et (dans certaines versions) même dévoré [177].

Que le mythe orphique de Dionysos ait réélaboré, dans la séquence meurtre-démembrement-cuisson dans l'eau bouillante-rôtissage-résurrection, mythes et rites eurasiatiques, n'est qu'une hypothèse : ou, pour dire mieux, la somme de plusieurs hypothèses. Nous savons cependant qu'un sanctuaire de Dionysos existait dès le VI^e^ siècle avant Jésus-Christ à Olbia, la colonie grecque située sur les rives de la mer Noire, jouxtant le territoire habité par les Scythes. Hérodote raconte (IV, 78-80) une histoire qui illustre bien les attractions et les répulsions provoquées par ces contiguïtés géographiques et culturelles. Skylès, roi d'une tribu de Scythes nomades, mais né d'une mère de langue grecque, avait coutume de disparaître pendant de longues périodes au cours desquelles il adoptait en cachette les vêtements des Grecs et leurs cultes. À un certain moment, il voulut être initié aux mystères de Dionysos. Lorsque les Scythes, avertis par un informateur, virent leur roi tourner dans les rues d'Olbia, mêlé à la troupe des disciples de Dionysos Baccheios possédés par leur dieu, ils s'indignèrent et se retournèrent contre lui : « Il est absurde, disent-ils, d'imaginer un dieu qui pousse les hommes à la folie [178] ». Le culte qui avait fasciné Skylès ne nous est pas tout à fait inconnu. Parmi les témoignages archéologiques retrouvés aussi bien dans la zone du sanctuaire de Dionysos à Olbia que dans les environs, figurent de nombreuses tablettes rectangulaires d'os polis tantôt sur l'une des faces, tantôt sur les deux, grandes, approximativement, comme la paume d'une main. Elles sont parfois accompagnées d'inscriptions. Sur l'une de ces tablettes, qui remonte au V^e^ siècle avant Jésus-Christ, on lit : « Vie-mort-vie/ Vérité/-A- [deux signes en forme de zigzag] — /Dio<nysos> — Orphiques [179] ». On peut présumer qu'un objet de ce genre avait une fonction rituelle. Laquelle précisément, nous ne le savons pas ; mais il ne semble pas trop risqué de supposer un

rapport avec le mythe orphique de Dionysos, le dieu tué puis ressuscité à partir de ses os ramassés et réassemblés.

26. Le problème du Pseudo-Aristote où est discutée la question de savoir si dans le sacrifice, c'est le bouilli ou le rôti qui vient le premier, mentionne également le titre du poème, attribué à Orphée, où était raconté le mythe du meurtre de Dionysos : *rite* (ou *rites*) *d'initiation (teleté, teletai)* [180]. La présence d'un noyau initiatique dans ce mythe ne peut être mise en doute [181]. Au début, les disciples de Pythagore ou de Dionysos proposaient des modèles d'ascèse individuelle indubitablement très différentes mais qui avaient en commun d'être étrangers à la dimension exclusivement publique de la religion de la cité. L'époque hellénistique vit s'intensifier l'intérêt pour ces formes d'expérience religieuse et, de même, l'impulsion à les réinterpréter dans un sens allégorique. Au I^er^ siècle après Jésus-Christ, Plutarque écrivait que le mythe du meurtre de Dionysos par les Titans était un « mythe qui se réfé[rait] à la renaissance *(eis tèn palingenesian)* », au renouveau intérieur [182]. Le mythe, en somme, et le rite éventuel qui lui est lié offraient aux disciples de Dionysos la possibilité de s'identifier avec la mort et avec la renaissance de leur dieu.

On a supposé que cet ensemble mythico-rituel pouvait évoquer l'initiation chamanique : un phénomène avec lequel les Grecs avaient pu entrer en contact à Olbia, et, plus en général, dans leurs rapports avec les Scythes [183]. La possibilité que le mythe de la renaissance de Dionysos ait réélaboré le rite eurasiatique de la collecte des os vient renforcer une telle hypothèse. Il s'agissait assurément de rapports difficiles. Le mépris des sujets de Skylès, le roi qui avait cherché à se faire initier aux mystères de Dionysos, provenait certainement d'une attitude d'intolérance des Scythes vis-à-vis des habitudes étrangères (on connaît d'autres exemples) [184]. Par ailleurs, la phrase de condamnation rapportée par Hérodote — « il est absurde, disent-ils, d'imaginer un dieu qui pousse les hommes à la folie » — donne la mesure de la distance entre l'extase chamanique, que les Scythes connaissaient vraisemblablement, et la possession dionysiaque [185]. Mais une figure comme Aristée de Proconnèse fait comprendre que des phénomènes d'hybridation religieuse entre Grecs et Scythes étaient, malgré tout, possibles [186].

Ces figures chamaniques provenaient le plus souvent de régions éloignées comme le pays des Hyperboréens, ou semi-sauvages

comme la Thrace. Cependant le cas d'Orphée, le chantre thrace qui connaissait le langage des animaux et la route qui conduit outre-tombe, montre précisément comment des figures et des thèmes chamaniques ont pris, une fois transplantés sur le sol grec, une physionomie complètement différente [187]. Au temps de Platon, des prêtres itinérants et voyants frappaient aux portes des riches pour diffuser des livres attribués à Orphée, où était expliqué comment on devait pratiquer les sacrifices. L'écriture faisait irruption dans un domaine habituellement délégué à la tradition orale et, qui plus est, confié à la caste sacerdotale [188].

27. Les mouvements religieux et les sectes mi-religieuses mi-philosophiques qui apparurent au cours du VI^e^ siècle proposaient à leurs adeptes, selon les cas, des modèles d'ascèse ou d'exaltation mystique. L'importance nouvelle prise par un dieu antique comme Dionysos, en contact étroit avec le monde ultra-terrestre, contredisait le refus de la mort qu'exprimaient les dieux homériques. Cette transformation profonde fut peut-être encouragée également par la rencontre avec des cultures où existait une figure de médiateur professionnel avec l'au-delà [189]. Mais les traces de ces contacts sont difficiles à prouver. La présence dans la civilisation grecque d'éléments chamaniques réélaborés devra être recherchée dans des phénomènes peu apparents : parmi ceux-ci, l'asymétrie déambulatoire dans le mythe et dans le rite. Il est significatif que celle-ci marque les protagonistes des mythes grecs centrés sur l'institution du sacrifice sanglant — ou sur son refus, formulé, de points de vue opposés, au nom d'un dieu « qui vacille » (Dionysos *sphaléōtas*) ou d'un philosophe-magicien auquel la tradition attribuait une cuisse en or (Pythagore) [190].

Mais Prométhée, celui qui, selon le mythe, institua le sacrifice sanglant, ne vacille pas, il n'a pas de cuisse en or, il n'est même pas boiteux. C'est vrai. Il faut cependant remarquer qu'il existe entre Héphaïstos, le dieu forgeron aux pieds tordus, et Prométhée, dieu du feu, des rapports si étroits qu'ils frisent l'interchangeabilité. Certains ont supposé qu'Héphaïstos s'était installé dans l'Olympe en supplantant Prométhée (mais l'hypothèse inverse a également été formulée) [191]. L'asymétrie déambulatoire d'Héphaïstos pourrait-elle avoir rendu explicite un trait oblitéré ou latent dans la figure de Prométhée ? En faveur de cette hypothèse, à première vue captieuse, on peut avancer un rapprochement imprévisible.

Une légende recueillie il y a un demi-siècle chez les Svanes du Caucase nous transmet une version partiellement anormale de la geste d'Amirani (qui, nous l'avons dit, présente des affinités importantes avec celle de Prométhée). À un moment donné, Amirani n'a plus de feu. Il découvre que les seuls à l'avoir, dans un rayon d'un grand nombre de milles, sont les membres d'une famille de démons souterrains, les Dev : neuf frères, dont l'un boiteux. Amirani entre dans leur maison, les moleste tous sauf le boiteux, s'empare du feu et s'en va. La rareté des boiteux dans la mythologie caucasienne a suggéré une comparaison avec le mythe où Prométhée dérobe le feu dans la forge d'Héphaïstos, le dieu boiteux. Une convergence aussi ponctuelle et aussi concrète contraste — a-t-on dit — avec le niveau d'abstraction qui caractérise habituellement les rapports entre le cycle caucasien d'Amirani et le mythe grec de Prométhée. Par conséquent : a) la claudication des deux victimes du vol est due sans aucun doute à un emprunt ; b) la direction de l'emprunt a été, inévitablement, de la Grèce vers le Caucase [192].

Ces deux conclusions semblent discutables. Lorsque nous apprenons que le protagoniste d'un mythe géorgien est un chamane aux jambes tordues, ou que les mythes sur les neuf Dev (dont l'un boiteux) sont révélés par des chamanes en état de *transe*, nous sommes induits à penser que la claudication a, dans les mythologies des populations caucasiennes, une importance et une signification qui ne sont pas différentes de celles que nous avons reconstruites jusqu'ici [193]. Si nous incluons la claudication dans la série plus large des asymétries déambulatoires, nous découvrons qu'Amirani est inscrit également. La légende recueillie chez les Svanes dit que, tout de suite après le vol du feu, celui-ci est avalé par un dragon, puis s'enfonce sous terre ; il réussit à sortir des intestins du dragon ; après différentes aventures il rencontre un aigle qui, en échange de douze paires de bœufs et d'une quantité correspondante de pain, accepte de le porter en volant vers la surface. L'aigle monte en spirales, en mangeant de la viande et du pain à la fin de chaque cercle. À la fin, il lui reste deux cercles à parcourir lorsque Amirani s'aperçoit compte que les provisions sont épuisées. Alors, « il découpa un morceau de sa propre chair et le plaça dans le bec de l'aigle. Le morceau parut au volatile beaucoup plus savoureux que les précédents et, décrivant sans discontinuer les deux derniers cercles, il atteignit la surface de la terre. Quand Amirani descendit, l'aigle lui donna un morceau de sa propre aile et lui dit d'en frotter sa blessure qui ainsi guérit [194] ». Sur l'automutilation d'Amirani, la

légende caucasienne ne donne pas d'autres détails. Pour en savoir davantage, nous devons nous retourner vers un conte de la région de Mantoue, enregistré il y a moins de vingt ans : *Sbadilon* [195].

Sbadilon est un ouvrier agricole qui parcourt le monde avec sa bêche sur l'épaule, avec deux compagnons. Après différentes aventures, ils arrivent dans un pays où la princesse a été enlevée. Dans un pré ils voient une pierre : Sbadilon la soulève avec deux doigts, voit un grand trou et y descend à l'aide d'une corde. Arrivé sous terre, il tue cinq magiciens à coups de bêche et trouve la princesse qui, en signe de gratitude, lui promet de l'épouser. Sbadilon la fait remonter par ses deux compagnons : mais à peine essaie-t-il de remonter lui aussi que ses compagnons coupent la corde et s'en vont avec la princesse. « Lui, le pauvre Sbadilon, lorsqu'il est resté au fond, a ouvert une autre porte et un aigle est sorti : "Oh, mais Giovanni, que fais-tu ici ?" Il lui raconte qu'il avait sauvé la princesse et il lui demande alors "Comment allons-nous faire maintenant pour remonter ?" L'aigle dit : "Écoute, si tu as de la viande, je t'emporterai là-haut." "Oh, j'en ai ! Aimes-tu la viande de magicien ?" "Oui", dit l'aigle. Et alors il a chargé sur son dos deux ou trois magiciens et il est monté lui aussi sur le dos de l'aigle. "Et quand maintenant je te dis : donne-moi un morceau de viande, tu me donneras un morceau de viande." Et, en effet, "Donne-moi un morceau de viande, donne-moi un morceau de viande", mais lorsqu'il est arrivé presque en haut, il n'y avait plus de magiciens, et alors lui, lorsque l'aigle lui a dit : "Donne-moi un morceau de viande", au lieu de lui dire : "Il n'y en a plus", il s'est coupé un morceau du talon, et ils sont arrivés à remonter. Lorsqu'il fut en haut, il dit : "Mais, mon Dieu comme ce pied me brûle." Alors l'aigle lui dit : "Tais-toi, tais-toi, j'ai une fiole de quelque chose qui fait repousser les talons" ; et, en effet, il lui en a versé — ce sont vraiment des fables n'est-ce pas ?! —, il lui a versé dessus cette fiole de quelque chose là et son talon a repoussé, et puis ils se sont salués, lui et l'aigle [196]... »

28. « Ce sont vraiment des fables n'est-ce pas ?! » : ce sont vraiment des fables, comme dit la narratrice de Cesole dans la région de Mantoue, en prenant pour un instant ses distances vis-à-vis de l'événement prodigieux qu'elle est en train de raconter [197]. Elle ne peut savoir que presque quarante ans auparavant un autre narrateur a raconté le même prodige, presque avec les mêmes mots, à des milliers de kilomètres de distance, dans les montagnes du Caucase, en reproduisant un schéma probablement plus que millénaire. Mais c'est précisément parce que ce sont des fables, des narrations régies par une logique particulière mais tenace que nous pouvons compléter la lacune, que constitue la mutilation non précisée d'Amirani, par le talon coupé de Sbadilon [198].

L'identité de fond entre les deux épisodes est d'autant plus stupéfiante qu'elle n'implique pas la médiation de Prométhée. L'existence d'un mythe où Prométhée, après s'être enfoncé sous terre, remonte à la surface sur le dos d'un aigle, en le nourrissant de son propre talon, est *a priori* improbable, étant donné que dans le cycle grec l'aigle a toujours une fonction négative (alors que dans le cycle caucasien c'est le contraire qui se produit) [199]. La série de conteurs qui, pendant des générations et des générations, a raconté, entre le Caucase et la plaine du Pô, dans d'innombrables langues, la même histoire — ou, pour mieux dire, le même épisode inséré dans d'innombrables histoires différentes — a ignoré le mythe de Prométhée. Si elle l'a connu, elle n'en a pas tenu compte. Mais, si nous abandonnons le plan de l'identité pour celui de l'isomorphisme, les conclusions changent. Il est très probable (nous ne disons pas certain) que Prométhée ait été marqué par une asymétrie déambulatoire qui, par un pur hasard, n'apparaît pas dans les témoignages qui nous sont parvenus. Au lieu d'un talon coupé, Prométhée pourrait avoir eu les pieds tordus comme Héphaïstos. Ou bien un genou avec une rotule de loup comme Amirani, qui s'en sert pour défoncer une tour de cristal, où gît un géant mort [200]. Les talons coupés d'Amirani et de Sbadilon sont eux aussi, de toute évidence, la marque de celui qui a accompli le voyage souterrain dans le monde des morts (auquel, dans le conte de Mantoue, on accède en soulevant une pierre). On a remarqué qu'Amirani possède certains traits chamaniques [201]. Chez Prométhée — un dieu qui agit comme médiateur entre Zeus et les hommes —, ceux-ci sont presque effacés. Mais il serait prudent de préciser : chez le Prométhée que nous connaissons.

Nous étions partis de la symétrie entre l'épisode de la légende caucasienne où Amirani s'empare du feu sans toucher un seul cheveu du Dev boiteux et le mythe où Prométhée dérobe le feu au boiteux Héphaïstos. Il s'agit, en vérité, d'une symétrie double, qui met en cause non seulement les victimes mais aussi les auteurs du vol : les uns et les autres apparaissent liés par un rapport véritablement spéculaire [202]. Nous pourrions dire, en simplifiant, qu'il s'agit de quatre variantes, regroupées deux par deux, du même personnage.

Trois d'entre eux sont caractérisés par une asymétrie déambulatoire différente : le genou avec une rotule de loup (Amirani), la claudication (Dev), les jambes tordues (Héphaïstos). En ce qui concerne Prométhée, nous devons nous limiter aux conjectures. Mais il est désormais évident que les boiteux et, de façon plus générale, les personnages caractérisés par les asymétries déambulatoires ne peuvent être considérés comme une donnée superficielle ni que l'on puisse, par conséquent, attribuer sans hésiter à un emprunt [203].

29. En enquêtant sur les racines folkloriques du sabbat, nous avons vu affleurer une série de témoignages où l'on parlait d'hommes et de femmes qui vivaient en extase des expériences semblables à celles des chamanes sibériens : le vol magique et la transformation en animal. À part les cas de la Laponie et de la Hongrie, où le lien culturel et ethnique avec l'Asie était évident, on pouvait, pour expliquer la présence sur le sol européen de ces phénomènes, faire deux suppositions. La première, c'était que la liaison était constituée par une population culturellement apparentée — sauf pour la langue — aux nomades des steppes comme les Scythes, avec lesquels d'abord les Grecs (à partir du VII^e^ siècle avant Jésus-Christ), puis les Celtes (à partir du IV^e^ siècle avant Jésus-Christ) avaient noué des rapports commerciaux sur les rives de la mer Noire. La seconde était que les contacts avec les Scythes avaient réactivé, chez les Grecs comme chez les Celtes, des éléments culturels latents, mais sédimentés depuis très longtemps — des siècles, peut-être des millénaires. À la différence de l'autre, cette hypothèse repose sur un vide documentaire. Ce qui nous conduit à la proposer à nouveau, sous forme de postulat (en tant que tel indémontrable), c'est la difficulté d'expliquer par les contacts avec les Scythes, tout compte fait bien circonscrits, la stupéfiante dissémination sur le continent européen de traits chamaniques, que l'on a fait par la suite confluer de force dans le stéréotype du sabbat. L'hypothèse d'une contiguïté prolongée antérieure au II^e^ millénaire avant Jésus-Christ dans une zone peut-être située entre la mer Noire et la mer Caspienne, de populations parlant des langues indo-européennes et de populations parlant des langues caucasiennes, a remplacé celle, en vogue il y a quelque temps, d'une ou plusieurs invasions de cavaliers chamaniques provenant de l'Asie centrale [204]. Mais il s'agit, dans les deux cas, de conjectures.

La couche souterraine de mythologie eurasiatique unitaire qu'a

fait apparaître l'analyse de mythes et de rites centrés sur l'asymétrie déambulatoire est, au contraire, infiniment mieux documentée. Nous pourrions poursuivre l'enquête en nous concentrant sur l'Europe médiévale pour montrer comment à la patte d'oie de la mythique reine Pédauque, au pied de dimension démesurée de « Berthe au grand pied » (une variante de Perchta), au pied palmé ou en forme de sabot d'âne de la reine de Saba (un Œdipe renversé, qui pose des énigmes à Salomon), à la jambe d'os de la baba-yaga russe, et ainsi de suite, se sont substitués la patte d'oie, le sabot de cheval ou la claudication du diable *(ill. 18)* [205]. Les multiples variantes d'un détail apparemment marginal renferment une histoire plurimillénaire.

30. Guidés par ce détail, nous avons rencontré de nouveau devant nous, alors que nous suivions un chemin de traverse, la figure de déesse nocturne qui ressuscite les animaux (II^e^ partie, chapitres IV-VII). Un itinéraire tout aussi périphérique nous permettra de voir sous une perspective différente des phénomènes comme les batailles nocturnes et les mascarades rituelles (II^e^ partie, chapitres III et VIII). Nous avons, jusqu'à présent, analysé un trait mythique et rituel dans des contextes extrêmement hétérogènes, montrant qu'à la persistance de la forme correspondait une constante considérable du signifié. Examinons maintenant la situation opposée où à une forme presque identique correspondent des contenus différents. Pourquoi la forme s'est-elle maintenue ?

Les Vogoules-Ostiaks, aujourd'hui établis en Sibérie occidentale, habitaient jusqu'au XIII^e^ siècle une vaste zone située autour de l'Oural, sur le versant opposé de l'Oural. Un mythe raconte qu'il y a fort longtemps, des chasseurs, de retour de la forêt, se préparaient à manger. Tout à coup ils virent s'approcher d'eux une troupe d'ours hostiles. Une partie des chasseurs s'enfuit, en emportant la viande encore crue. Les autres restèrent et commencèrent à faire cuire la viande dans les chaudrons : mais avant qu'elle fût cuite ils durent affronter une attaque des ennemis, d'où ils sortirent avec le bras cassé. Les descendants des mangeurs de viande crue sont les *Mos-chum*, c'est-à-dire « les hommes semblables aux ours », et considérés comme intelligents, courtois et bons ; les descendants des mangeurs de viande à moitié cuite, sont appelés *Por-chum* et considérés en revanche comme stupides, grossiers et malhonnêtes. Chaque groupe a ses propres lieux de culte et ses propres cérémonies ; des animaux et des végétaux sont classés, selon

les cas, comme *Mos* (par exemple l'oie et le bouleau) ou comme *Por* (par exemple l'ours et le mélèze). *Mos* et *Por* constituent deux phratries exogames : on ne peut épouser les membres de l'autre groupe. Le mythe parle également d'un couple de héros frères qui sont en rapport avec ce système duel [206].

Une histoire identique se raconte, sur les rives de la Méditerranée (Ovide, *Fastes*, II, 361 sqq.). Ici ce sont les deux frères, Romulus et Remus, qui sont les protagonistes. Selon le rite, quelques chèvres sont sacrifiées en l'honneur du dieu Faune. Pendant que les prêtres préparent les offrandes sacrificielles, enfilées sur des baguettes de saule, Romulus et Remus retirent leurs vêtements et affrontent d'autres jeunes gens. Soudain un berger donne l'alarme : des brigands sont en train d'emmener les bœufs. Sans même prendre leurs armes, les jeunes gens se jettent à leur poursuite. Remus revient avec le butin, retire des broches les viandes qui cuisent et les mange en les partageant avec les Fabii : « Celles-ci reviennent sans contexte au vainqueur. » Romulus arrive déçu, il voit les os débarrassés de leur viande *(ossaque nuda)* et se met à rire, en regrettant la victoire de Remus et des Fabii, et la défaite de ses Quintilii. C'est en souvenir de cet événement lointain que chaque année, le 15 février, était célébrée à Rome la fête des Lupercales : *Luperci Quinctiales* et *Luperci Fabiani* s'affrontaient en courant nus autour du Palatin.

Certaines légendes sur l'histoire la plus ancienne de Rome parlent d'un sacrifice interrompu par une bataille. Les analogies entre le récit d'Ovide et le mythe de Cacus, le brigand, sont encore plus étroites. Cacus vole un troupeau de bœufs ; Hercule les retrouve, il tue Cacus et institue un culte près de l'*Ara maxima*, en confiant la célébration du sacrifice aux représentants de deux familles nobles, les Potitii et les Pinarii ; Pinarius arrive en retard, lorsque les offrandes ont déjà été mangées et se retrouve exclu, lui et ses descendants, de l'exercice du culte [207]. Mais tout cela n'éclaire pas les analogies, vraiment déconcertantes, entre le mythe des Vogoules-Ostiaks et celui, enregistré presque deux millénaires auparavant, sur l'origine des Lupercales [208]. Que les deux récits sur le repas (ou sur le sacrifice) interrompu par l'arrivée des voleurs de bétail soient le résultat d'une convergence indépendante semble très improbable. Restent deux hypothèses, la dérivation à partir d'un modèle ou l'emprunt [209]. Elles impliquent l'une et l'autre que ce schéma narratif se soit maintenu à peu près intact pendant un temps très long — des siècles et des siècles, voire des millénaires. L'analyse des

contextes respectifs devrait nous permettre de comprendre comment cela a été possible. D'un côté, nous avons une zone, qui coïncide en substance avec l'Asie centrale, où (a) sont connus de nombreux cas de double monarchie ou de double pouvoir ; (b) on a coutume de classer les liens de parenté selon deux grandes catégories, identifiées respectivement avec l'« os » (la ligne paternelle) et la « viande » (la ligne maternelle) ; (c) est fréquent le système matrimonial de l'échange généralisé qui implique, comme choix préférentiel, le mariage entre cousins croisés matrilatéraux (le fils de la sœur qui épouse la fille du frère) [210]. De l'autre côté, le Latium, où (a) est présent sous forme de traces, alors que (b) et (c) sont totalement absents [211]. Dans les deux mythes, classes exogames et opposition entre viande et os sont séparées : dans celui des Vogoules-Ostiaks nous trouvons seulement la première, dans celui que rapporte Ovide seulement la seconde. Il serait naturellement absurde de voir dans cette séparation la preuve que dans le Latium aussi devait exister, à l'époque proto-historique, un système fondé sur des classes exogames. Il est plus vraisemblable de supposer que les deux mythes ont interprété les éléments dualistes présents, dans une proportion très différente, dans les deux sociétés. Dans l'Ancien Testament aussi, l'hostilité entre les deux jumeaux Ésaü et Jacob anticipe et justifie celle entre leurs descendants respectifs, Édomites et Israélites. Et même dans ce cas aussi, la suprématie de Jacob s'accompagne d'une renonciation alimentaire : la soupe de lentilles cédée à Ésaü en échange du droit d'aînesse (Genèse, XXV, 29-34).

31. Un grand nombre de sociétés dualistes ont été retrouvées en Asie, aux Amériques et en Australie (en Afrique elles sont beaucoup plus rares). Parmi les caractéristiques qui leur sont communes nous trouvons différents éléments qui apparaissent également dans le mythe fondateur des Vogoules-Ostiaks : présence de moitiés exogames, liées par des échanges non seulement matrimoniaux, mais aussi économiques et cérémoniels ; filiation souvent matrilinéaire ; position importante attribuée dans la mythologie à un couple de frères ou de jumeaux ; dans de nombreux cas, partage du pouvoir entre deux chefs ayant des fonctions différentes ; classification des êtres et des choses en couples opposés ; jeux ou compétitions où s'exprime le rapport entre moitiés exogamiques, qui est à la fois de rivalité et de solidarité [212]. La dispersion de sociétés présentant des caractéristiques aussi semblables a été interprétée de manières

différentes : les partisans de la thèse historique penchent pour la diffusion à partir d'un point déterminé : les partisans de la thèse structurale postulent l'action indépendante d'une disposition humaine innée. C'est pour ces motifs que l'origine des sociétés dualistes a été considérée comme un cas crucial pour discuter le rapport entre histoire et structure[213]. Nous retrouvons le thème qui traverse toute cette recherche. Mais les résultats déjà obtenus nous indiquent une solution. Même si l'on parvenait à démontrer que les sociétés dualistes se sont diffusées à partir d'un point précis de l'Asie centrale (l'exemple est fictif), les motifs de leur distribution et de leur persistance demeureraient inexpliqués. Interviennent alors les considérations d'ordre structural, qui concernent l'existence potentielle, et non actuelle, des sociétés dualistes. La physionomie dichotomique de ces sociétés (on l'a dit) est le résultat de la réciprocité, soit d'un rapport complémentaire qui implique un échange de femmes, de prestations économiques et de cérémonies funéraires ou d'un autre type. L'échange, à son tour, jaillit de la formulation d'une série d'oppositions. Et la capacité d'exprimer les rapports biologiques sous la forme de systèmes d'oppositions est la caractéristique spécifique de ce que nous appelons culture[214].

Les caractéristiques élémentaires des sociétés dualistes ont provoqué, comme nous pouvons le voir, des réflexions de caractère très général. Mais on peut encore faire, dans cette direction, un bout de chemin.

32. Les phases les plus anciennes de l'histoire humaine sont traditionnellement distinguées sur la base du matériau qui constitue les outils utilisés : la pierre (taillée ou polie), le fer et le bronze. Il s'agit d'une classification conventionnelle, fondée sur des éléments externes. Mais il a été observé que l'usage d'outils, si décisif soit-il, ne distingue pas d'une manière spécifique l'espèce humaine. Même si c'est dans une mesure très limitée, il est partagé par d'autres espèces animales. Seule l'espèce humaine, en revanche, a l'habitude de collecter, de produire, d'amasser ou de détruire (selon les cas) des objets qui ont une fonction unique, celle de signifier : des offrandes aux dieux et aux morts, mobilier funéraire enterré dans les tombes, reliques, œuvres d'art ou curiosités naturelles conservées dans des musées ou des collections. À la différence des *choses*, ces objets porteurs de signification, ou *sémiophores* (comme on les a définis), ont la prérogative de mettre en communication le visible avec l'invisible, c'est-à-dire avec des événements ou des personnes lointaines dans l'espace et dans le temps, sinon même avec des êtres situés au-dehors de l'un et de l'autre — les morts, les ancêtres et les divinités. La capacité de dépasser les limites du domaine de l'expérience sensible immédiate est du reste le trait qui distingue le langage, et, de manière plus générale, la culture humaine[215]. Celle-ci naît de l'élaboration de l'absence.

Dans le développement intellectuel de l'être humain, cette élaboration commence dès la toute première enfance, durant le processus de construction d'un monde d'objets, et elle se poursuit dans l'activité de formation symbolique[216]. On pourrait être tenté de présenter de nouveau la vieille thèse que l'ontogenèse récapitule la philogenèse et que l'individu parcourt à son tour, au cours de sa croissance, les étapes parcourues par l'espèce humaine. L'observation du présent permettrait alors de saisir un passé impossible à atteindre autrement. Dans le geste de l'enfant de dix-huit mois, qui (peut-être) revit les réactions suscitées par l'absence et par le retour de sa mère en jetant loin de lui une bobine entourée d'un fil pour la retrouver joyeusement tout de suite après, on a reconnu un modèle de répétition symbolique, contrôlée et non forcée, du passé. Mais est-il licite de rechercher les racines du symbolisme mythico-rituel dans la psychologie infantile[217] ?

Admettons que l'enfant utilise la bobine comme sémiophore ; que la bobine désigne la mère, qu'elle *soit* la mère. Un exemple suffira à illustrer les potentialités et les limites de l'analogie entre individu et espèce. L'usage de collecter les os des animaux tués pour les faire ressusciter est certainement très ancien, comme le fait comprendre la distribution géographique (Eurasie, Afrique et Amériques) des témoignages mythiques et rituels. Essayons de supposer a) une espèce animale qui b) tire une bonne partie de ses moyens de subsistance du meurtre c) d'autres espèces animales, d) vertébrées, e) disponibles en quantité non illimitée. Il y a de fortes probabilités que cette espèce finisse, un jour ou l'autre, par utiliser les os des animaux tués comme *sémiophores*[218]. Mais il faut qu'aux conditions déjà rappelées il s'en ajoute une autre, décisive : l'espèce en question doit déjà disposer de cette capacité symbolique que nous attribuons de manière exclusive à l'espèce *homo sapiens*. Ainsi le cercle se referme. L'origine nous est, par définition, interdite[219].

Il n'est, du reste, même pas certain qu'un rite de ce genre ait été pratiqué (comme on l'a pourtant supposé) au cours du paléolithique[220]. Mais quels qu'aient été les chasseurs qui collectaient pour la première fois les os d'un animal tué pour qu'il ressuscite,

le sens de leur geste semble clair : mettre en communication le visible avec l'invisible, le monde de l'expérience sensible dominé par la rareté avec le monde situé au-delà de l'horizon, peuplé d'animaux. La perpétuation de l'espèce par-delà la mort de l'individu isolé (de la proie isolée) prouvait l'efficacité du rite magique centré sur la collecte des os. Chaque animal qui se montrait à l'horizon était un animal ressuscité. D'où l'identification profonde entre animaux et morts : deux expressions de l'altérité. L'au-delà a été avant tout, littéralement, l'ailleurs [221]. La mort peut-être considérée comme un cas particulier de l'absence.

33. Ces considérations (inévitablement mythopoétiques plutôt que mythologiques) éclairent la distribution et la persistance des sociétés dualistes. Dans le rapport entre initiés et non initiés, et même dans toutes les situations où la société se divise en deux groupes, on a reconnu l'expression de l'opposition suprême, celle entre les morts et les vivants [222]. Une affirmation de portée aussi générale pourra sembler imprudente. Mais l'enquête sur les phénomènes extatiques dans le domaine européen nous a conduit exactement aux mêmes conclusions. Derrière les descriptions des batailles livrées en extase ou en rêve par des *benandanti*, *burkudzäutä*, loups-garous, *táltos*, *kresniki* ou *mazzeri*, nous avions entrevu une affinité souterraine entre ces personnages et leurs adversaires. D'un côté, des vivants assimilés aux morts à travers l'extase ; de l'autre, selon les cas, des morts, des sorciers et d'autres composantes du même groupe initiatique. Parmi les équivalents rituels possibles de ces batailles extatiques, nous avions rappelé les Lupercales : une fête qui se déroulait au cours d'une période de l'année consacrée aux morts, qui prévoyait une compétition entre deux groupes initiatiques homologues et qui avait le but explicite de procurer la fertilité [223]. Homologues mais non symétriques, comme nous le rappelle le récit du sacrifice interrompu qui, dans les *Fastes* d'Ovide, illustre l'origine des Lupercales. Les nourritures les moins appétissantes ou immangeables — la viande crue ou les os, selon les cas — reviennent aux êtres hiérarchiquement supérieurs : chez les Vogoules-Ostiaks, aux *Mos-chum*, c'est-à-dire aux hommes semblables aux dieux ; dans le Latium, à Romulus, le futur roi divinisé après sa mort comme Quirinus [224]. Nous avons déjà remarqué que même Jacob, le futur élu de Dieu, renonce à sa soupe de lentilles ; et que le sacrifice de Prométhée destine la viande et les viscères aux hommes, et les os aux dieux.

34. Nous avons défini animaux et morts comme « deux expressions de l'altérité ». Dans ce cas aussi, la formule, un peu expéditive, renvoie à des résultats déjà atteints. Sur la connotation funèbre de divinités semi-bestiales comme Richella, ou entourées de bêtes comme Orient — lointaines héritières de la très ancienne « maîtresse des animaux » —, il n'est pas nécessaire d'insister. Les sectatrices de Diane, Perchta, Holda, parcouraient les airs juchées sur des bêtes qui ne sont pas mieux précisées ; les *benandanti*, durant leur catalepsie, faisaient sortir leur esprit, sous la forme d'une souris ou d'un papillon, de leur corps inerte ; les *táltos* prenaient l'aspect d'étalons ou de taureaux, les loups-garous de loups ; sorcières et sorciers allaient au sabbat montés en croupe sur des boucs, ou transformés en chats, en loups ou en lièvres ; les participants aux rites des calendes se déguisaient en cerfs ou en génisses ; les chamanes s'habillaient de plumes pour se préparer à leurs voyages extatiques ; le héros des contes merveilleux se dirigeait, en enfourchant des montures en tout genre, vers des royaumes mystérieux et lointains — ou, simplement, comme dans un récit sibérien, il enjambait un tronc d'arbre abattu et il se transformait en ours, pour entrer dans le monde des morts [225]. Métamorphoses, cavalcades, extases suivies par la fuite de l'esprit sous la forme d'un animal sont autant de voies différentes qui conduisent vers un but unique. Entre les animaux et les esprits, les animaux et les morts, les animaux et l'au-delà, il existe une connexion profonde [226].

35. Dans son poème *Les Argonautiques* (vers 250 av. J.-C.), Apollonios de Rhodes décrit (III, 200-209) le débarquement des compagnons de Jason sur une plage de Colchide appelée Circé. Tamariniers et saules y poussent en abondance. Au sommet des arbres sont attachés des cadavres. Aujourd'hui encore, explique Apollonios, lorsqu'un homme meurt, les habitants de la Colchide le pendent à un arbre au-dehors de la ville, enveloppé dans une peau de bœuf non tannée ; les femmes au contraire sont inhumées. Dans le Caucase (où était située l'ancienne Colchide) et en particulier chez les Ossètes, ces pratiques funéraires étaient courantes jusqu'à il y a encore quelques décennies. Certains voyageurs du XVIII[e] siècle les ont enregistrées, mais comme étant alors en voie de disparition, chez les Yakoutes de l'Asie centrale [227].

L'usage d'ensevelir les morts en les plaçant sur une plate-forme élevée ou en les suspendant aux arbres se rencontre sur une aire

très étendue qui comprend une grande partie aussi bien de l'Asie centrale et septentrionale que de l'Afrique [228]. Mais envelopper ou coudre les morts (mâles) dans une peau d'animal est une habitude beaucoup plus spécifique. Le parallèle avec le rite eurasiatique de résurrection, fondé sur la collecte des os enveloppés dans la peau des animaux tués, est évident. Il permet de déchiffrer un détail qui serait incompréhensible autrement et qui apparaît dans un groupe de légendes caucasiennes. On raconte chez les Ossètes que Soslan réussit à s'emparer d'une ville en se faisant enfermer dans la peau d'un bœuf tué tout exprès, et en feignant d'être mort. Ce dernier détail est peut-être une atténuation. Dans les variantes circassiennes de la même légende, Soslan est l'objet de railleries brutales comme s'il était vraiment mort : « Eh, magicien aux jambes tordues, les vers grouillent sur toi ! » Soslan, dont les genoux sont devenus vulnérables à la suite d'une tentative manquée lorsqu'il était enfant pour lui assurer l'immortalité, est en effet un magicien, une espèce de chamane, quelqu'un qui est capable d'aller vivant dans l'au-delà et d'en revenir. C'est pourquoi il peut ressusciter à partir de la peau de bœuf dans laquelle il a été enveloppé [229].

Mais l'analogie avec le rite fondé sur la collecte des os n'est pas suffisante. Pour déchiffrer la signification de cette peau d'animal, nous devons nous servir d'une stratégie plus indirecte et enveloppante, semblable à celle qui a été suivie à propos des boiteux.

36. Dans l'*Islendigabok* (le livre des Islandais) écrit par Ari le Sage vers 1130, on raconte que le législateur Thorgeir décida de se convertir au christianisme avec tous ses compatriotes après être resté couché un jour et une nuit, sans prononcer un mot, recouvert de son manteau : un geste où l'on a reconnu un rituel chamanique [230]. Nous le retrouvons, en même temps que de nombreux autres traits du même genre, dans les sagas composées en Islande entre le XII^e^ et le XIV^e^ siècle [231]. Dans la *Havardár Saga*, par exemple, un guerrier qui fait partie d'un groupe d'hommes experts dans les arts de la magie est saisi, peu de temps avant la bataille, par une somnolence soudaine qui le contraint à s'allonger sur le sol en se couvrant la tête de son manteau. Au même instant, un de ses ennemis commence à s'agiter dans son sommeil et à soupirer avec force. Entre les esprits des deux guerriers, plongés dans une catalepsie profonde, se déroule un duel qui se conclut par la victoire du premier [232]. Le thème du duel entre chamanes, généralement transformés en animaux, est sans aucun doute lapon [233]. Mais en

Laponie, l'extase est recherchée en frappant de manière incessante le tambour chamanique au lieu, comme en Islande, de recourir à une concentration intérieure à l'abri d'un linge ou d'une peau [234]. Dans d'autres régions arctiques, les deux techniques sont combinées. Le premier janvier 1565, le marchand anglais Richard Johnson qui avait, au cours de ses explorations, avancé jusque chez les Samoyèdes, au-delà du cercle polaire, assista sur les rives du fleuve Pečora à un rite magique. Il en fit la description dans une relation quelque temps plus tard : le magicien (le chamane) frappait avec un marteau sur un gros tambour semblable à un tamis, en lançant des cris sauvages, le visage entièrement recouvert d'une étoffe ornée d'os et de dents d'animaux ; soudain il perdit connaissance et resta quelque temps immobile, comme mort ; puis il reprit ses esprits, prescrivit le sacrifice et commença à chanter [235]. Se couvrir le visage, tomber en léthargie, accomplir des actions inspirées : c'est la même séquence que nous retrouvons dans les sagas islandaises. Pourquoi se couvrir le visage ?

En Islande (comme dans les îles de la Frise septentrionale), ceux qui étaient nés coiffés étaient considérés comme des personnes douées d'une seconde vue [236]. Ils étaient les seuls à pouvoir voir les batailles qui, selon les sagas islandaises, étaient livrées « en esprit » par la *fylgia*, l'âme externe qui abandonnait le corps sous la forme d'un animal invisible [237]. À la notion de *fylgia* se relie celle, par certains aspects parallèles, de *hamingja*, la force vitale ; le terme est peut-être dérivé de celui, plus ancien, de *hamgengja* (la capacité de se transformer en animal) et, de toute manière, en rapport avec *hamr*, enveloppe, dans le double sens de forme de l'âme, généralement en tant qu'animal — loup, taureau, ours ou aigle — et d'enveloppe qui entoure le fœtus, c'est-à-dire le placenta [238]. *Berserkir*, autrement dit « gaine d'ours », était le nom qu'on donnait aux guerriers (racontent les sagas) périodiquement saisis d'accès de furie bestiale [239]. Cet enchevêtrement de sens n'est pas très éloigné de la croyance répandue parmi les Samoyèdes selon laquelle celui qui naît habillé (c'est-à-dire enveloppé dans une membrane) devient chamane (c'est-à-dire capable de revêtir une deuxième peau, en se transformant en animal) [240].

Nous nous déplaçons à travers une aire géographique très vaste mais relativement homogène du point de vue culturel : les régions de l'extrême Nord, de l'Islande à la Sibérie. Mais, on s'en souvient, la croyance dans les vertus chamaniques de ceux qui sont nés coiffés a une diffusion beaucoup plus vaste. En Russie, ceux-ci devien-

nent des loups-garous ; dans le Frioul, des *benandanti* ; en Dalmatie, des *kresniki*. Dans les régions méridionales de la Suède, une femme enceinte qui piétine, nue, le liquide amniotique d'un poulain évite les douleurs de l'accouchement, mais met au monde un loup-garou ou (s'il s'agit d'une fille) une *mara*, c'est-à-dire un être capable de prendre une seconde forme animale ou humaine [241]. Ces figures, qui, à travers l'extase, accèdent temporairement au monde des morts, semblent confirmer le parallélisme, suggéré en 1578 par le médecin français Laurent Joubert, entre la membrane amniotique et le suaire [242].

Couvrir le visage des morts semble, mais n'est pas un geste naturel. Celui de Socrate, de Pompée et de César qui se voilent la tête avant de mourir a été expliqué (de manière quelque peu simpliste) par le besoin de séparer symboliquement le sacré du profane [243]. Voilés, parce qu'assimilés aux morts, étaient ceux que, selon l'antique coutume italique du *ver sacrum* (printemps sacré), l'on envoyait fonder une colonie pour accomplir un vœu fait à leur naissance, vingt ans auparavant [244]. Dans l'ancien droit islandais, qui ne s'acquittait pas du devoir de couvrir le visage d'un mort avec un linge était mis au ban [245]. Dans la mythologie grecque comme dans la mythologie germanique, on parle de bonnets de peau ou de poils, de casques ou de manteau qui assurent à celui qui les porte — Hadès, Persée ou Odin-Wotan — l'invisibilité propre aux esprits [246]. Nous voyons affleurer deux séries d'équivalences symboliques : a) la membrane amniotique ou « coiffe »/ la peau d'animal/ le manteau ou bonnet ou le voile qui couvre le visage ; b) les *benandanti* ou *kresniki*/ les loups-garous/ les chamanes/ les morts. « Tu dois venir avec moi car tu portes quelque chose qui est à moi », avait intimé « une certaine chose invisible [...] qui avait la forme d'un homme », apparue « durant son sommeil » au *benandante* Battista Moduco. La « chose qui est à moi », était la « coiffe » dans laquelle Battista était né et qu'il portait autour du cou [247]. L'*amnios* est un objet qui appartient au monde des morts — ou à celui des non-nés [248]. Un objet ambigu et liminal qui caractérise des personnes liminaires.

Ce ne sont donc pas seulement les enveloppes animalesques, mais, plus généralement, ce qui recouvre, renferme, entoure, qui est, dans des cultures disparates, lié d'une certaine façon à la mort. On l'a démontré, au plan linguistique, en partant du nom de Calypso, la déesse aimée d'Ulysse : « celle qui couvre », « celle qui voile » [249]. Nous pouvons en rapprocher la femme mystérieuse que le roi danois

Hadingus (c'est Saxo Grammaticus qui le rapporte) voit accroupie près du foyer, avec une botte de ciguë fraîche : lorsque Hadingus lui demande, étonné, où elle l'a trouvée — c'est l'hiver — la femme l'enveloppe dans son manteau *(proprio obvolutum amiculo)* et l'emporte vivant sous terre, dans le monde des morts [250]. (Il va de soi que Hadingus boite et que, de plus, il a un anneau cousu dans une de ses jambes) [251]. Hors du domaine indo-européen également, nous retrouvons le même lien, attesté par le rapport entre le hongrois *rejt* (cacher) et le hongrois ancien *rüt, röt, röjt* (perdre les sens, tomber en extase) : les *rëgos* étaient des groupes de jeunes gens (de deux ou trois à vingt ou trente) qui pendant les douze jours compris entre Noël et l'Épiphanie circulaient dans les villages en faisant du chahut, en apportant des nouvelles de l'au-delà, en rapportant les désirs des morts [252]. Le latin *larva* les désigne tous les deux ; au Moyen Âge *larvatus* est celui qui porte un masque ou qui est possédé par les démons. *Masca*, un terme déjà utilisé dans l'édit de Rothaire (643 apr. J.-C.) et passé ensuite dans les dialectes de l'Italie septentrionale, signifie sorcière [253].

37. Les mythes et les rites qui se réfèrent à la mort voient revenir avec insistance l'idée de revenir à la vie, de renaître. Des termes comme envelopper ou cacher expriment l'anéantissement à travers des métaphores utérines. Au fond de la série que nous avons vu émerger peu à peu — être enveloppés dans l'*amnios*, enroulés dans un manteau, cousus dans une peau de bœuf, masqués, voilés et ainsi de suite — nous retrouvons, comme dans le cas de la claudication, une expérience primaire de caractère corporel.

Il est probable que cette caractéristique potentiellement transculturelle, parce que élémentairement humaine, n'a pas été étrangère à l'extraordinaire capacité de communication de cette famille de mythes et de rites. Et pourtant, une conclusion de ce genre suscite tout de suite une difficulté. Dans le domaine de l'inconscient individuel, on peut imaginer que des expériences très précoces ou même prénatales occupent, par une sorte d'empreinte biologique, une position privilégiée [254]. Si nous étendons cette hypothèse aux mythes et aux rites, nous nous trouvons en appartenance à un carrefour : il faut ou nier aux mythes et aux rites le caractère de phénomènes sociaux, ou postuler l'existence d'un inconscient collectif [255]. Mais les résultats atteints jusqu'ici permettent d'éviter ce double piège. Les isomorphismes mythiques et rituels d'où nous étions partis renvoyaient, nous l'avons vu, à une série d'échan-

ges, de contacts et de filiations entre des cultures différentes. Ces rapports historiques constituent une condition nécessaire pour que se vérifient des phénomènes isomorphes, mais non suffisants pour qu'ils se diffusent et se conservent. Diffusion et conservation dépendent également d'éléments de caractère formel, qui assurent la cohésion des mythes et des rites. Les réélaborations auxquelles ceux-ci sont soumis à chaque fois illustrent clairement cet enchevêtrement d'histoire et de morphologie. L'inventivité des acteurs sociaux que nous entrevoyons derrière des séquences de variantes comme celle qui implique des boiteux, monosandales et gens qui sautillent sur un seul pied, et ainsi de suite, rencontre des limites précises dans la forme interne du mythe ou du rite. Sa transmission est, comme celle des structures profondes du langage, inconsciente — mais sans que cela implique la présence d'un inconscient collectif. Le mythe et le rite transmis à travers des intermédiaires historiques renferment implicitement les règles formelles de leur propre réélaboration [256]. Parmi les catégories inconscientes qui règlent l'activité symbolique, la métaphore occupe une position de premier plan. De type métaphorique sont les rapports entre asymétrie déambulatoire et retour de l'au-delà, entre mourir et être enveloppé, mais aussi entre chaque variante des deux séries : boiteux-monosandales-ceux qui sautillent..., *amnios*-peau-manteau-masque... Or, la métaphore occupe, parmi les figures rhétoriques, une position spéciale, qui explique l'hostilité que lui manifestent toutes les poétiques rationalistes. En assimilant des phénomènes appartenant à des sphères d'expériences et à des codes différents, la métaphore (qui est, par définition, réversible) subvertit le monde ordonné et hiérarchisé de la raison. Nous pouvons la considérer comme l'équivalent, sur le plan rhétorique, du principe de symétrie qui constitue une irruption de la logique du système inconscient à l'intérieur de la sphère de la logique normale. Cette prédominance de la métaphore engendre la parenté très étroite entre rêve et mythe, entre poésie et mythe [257].

La documentation que nous avons accumulée prouve, par-delà tout doute raisonnable, l'existence d'une unité mythologique souterraine eurasiatique qui est le fruit de rapports culturels sédimentés au cours des millénaires. Force est de se demander si, et jusqu'à quel point, les formes internes que nous avons identifiées étaient en mesure d'engendrer des rites et des mythes isomorphes également à l'intérieur de cultures sans lien historique. Malheureusement, cette dernière condition (l'absence de toute forme de lien historique entre deux cultures) est par définition indémontrable [258]. De l'histoire humaine

nous savons et nous saurons toujours trop peu. À défaut d'une preuve contraire, il ne reste plus qu'à postuler, derrière les phénomènes de convergence culturelle que nous avons étudiés, une imbrication de morphologie et d'histoire — une reformulation, ou une variante, du contraste ancien entre ce qui est par nature et ce qui est par convention.

CONCLUSION

1. Nous étions partis d'un événement : l'émergence dans les Alpes occidentales, au cours de la seconde moitié du XIVe siècle, de l'image du sabbat. La tentative d'en déchiffrer les composantes folkloriques nous a conduit très loin, dans l'espace comme dans le temps. Mais c'était la seule manière qui permettait de montrer qu'une partie importante de notre patrimoine culturel provient — à travers des intermédiaires qui, en grande partie, nous échappent — des chasseurs sibériens, des chamanes de l'Asie septentrionale et centrale, des nomades des steppes [1].

Sans cette lente sédimentation, l'image du sabbat n'aurait pas pu apparaître. Des croyances et des pratiques chamaniques peuvent se rencontrer également dans la région alpine. Nous avons déjà parlé de la déesse qui ressuscite les animaux et des batailles rituelles pour la fertilité que livraient les *punchiadurs* des Grisons [2]. Les témoignages recueillis par les ethnologues au cours du siècle passé et pendant le nôtre montrent que dans les vallées vaudoises du Piémont circulaient déjà non seulement les histoires de loups-garous, de fées et de processions des morts, mais également des variantes de la légende du roi Guntram rapportée par Paul Diacre. L'insecte (papillon, frelon ou taon) qui entre dans la bouche d'une personne inanimée et la ramène à la vie est un trait chamanique vraisemblablement très ancien [3].

L'arrivée en Occident, au milieu du XIVe siècle, des bacilles de la peste — en provenance, eux aussi, des steppes de l'Asie centrale [4] — provoqua une série de réactions en chaîne. Obsession du complot, stéréotypes antihérétiques et traits chamaniques se fondirent pour donner naissance à l'image menaçante de la secte des sorciers. Mais la diabolisation des vieilles croyances se prolongea

pendant des décennies tout le long de la chaîne des Alpes. En 1438, à Morbegno (Valtelline), le dominicain Cristoforo da Luino emprisonnait des personnes suspectes de pratiquer les arts de la magie, et d'entretenir des rapports avec « la bonne société, c'est-à-dire avec le diable ». En 1456, un riche médecin de Chiavenna, Baldassare Pestalozzi, dut se disculper de l'accusation lancée contre lui vingt-quatre années plus tôt d'être « un sorcier, c'est-à-dire de se rendre, comme on a coutume de dire, dans la bonne société [5] ». Encore en 1480 deux « jeteuses de mauvais sort » de la Valtelline, Domenega et Contessia, furent condamnées, par une sentence délibérement laconique, à un exil de trois ans précédé de la mise au pilori pour avoir vénéré l'innommée « dame du jeu » *(domina ludi)* [6].

2. Pendant longtemps la société des sorcières continua à être associée aux zones où elle avait été découverte pour la première fois. Le 23 mars 1440, dans une session publique du concile de Florence, le pape Eugène IV lança une admonestation contre l'antipape Félix V (Amédée de Savoie) élu quelques mois plus tôt. Il y insinuait qu'Amédée avait osé s'ériger contre l'autorité de l'Église parce qu'il avait été séduit par les enchantements d'« hommes scélérats et de mauvaises femmes qui ont abandonné le Sauveur, et se sont tournés vers Satan, séduits par les illustrations des démons : de petites sorcières *(stregulae)*, des sorciers ou *Waudenses*, particulièrement nombreux dans sa terre d'origine [7] ». Le calque littéral du *Canon episcopi (« retro post Sathanam conversi daemonum illusionibus seducuntur »)* introduisait une réalité inédite, liée à une situation spécifique, soulignée par l'utilisation de termes évoquant le dialecte (*Waudenses*, et le diminutif *stregulae* au lieu de *strigae*). Mais depuis quelques années déjà, l'image de la nouvelle secte avait commencé à se répandre au-delà des Alpes. Johannes Nider avait lu publiquement son *Formicarius* devant les pères réunis à Bâle pour le Concile [8]. Auparavant encore, il y avait eu l'infatigable et retentissante activité du frère minorite Bernardin de Sienne (par la suite rapidement sanctifié). Sa prédication itinérante apporta à la persécution de la sorcellerie une contribution décisive [9].

Une allusion aux « vieilles au nez camus » qui disent aller *« in cursio cum Heroyda in nocte Epiphanie »* se trouve déjà dans l'un des sermons du recueil *De Seraphim*, prononcés par Bernardin à Padoue en 1423 [10]. Non seulement ces sectatrices d'Heroyda (c'est-à-dire Hérodiade) prédisaient le mauvais sort, mais elles portaient secours aux enfants envoûtés, aux femmes en couches et aux malades. Partir *in cursio* n'était pas encore synonyme d'aller au sabbat, même si Bernardin, dans le sillage du *Canon episcopi (« retro post Sathanam conversae »)* les considérait assujetties au démon. Deux ans plus tard (1425), non seulement Bernardin lançait depuis la chaire des insultes occasionnelles aux femmes de Sienne qui l'écoutaient (« et toi, femme endiablée, qui vas chez la magicienne à Travale »), mais il consacrait aussi un sermon tout entier aux ensorceleuses et aux magiciens [11]. Pourtant il s'agissait encore de figures isolées : en majorité des femmes. Peu après, dans un moment crucial de la vie de Bernardin, quelque chose changea.

La dévotion au nom de Jésus, que Bernardin avait diffusée avec un succès énorme dans ses sermons, avait attiré sur lui, de divers côtés, l'accusation d'hérésie. Au printemps de 1427, le pape Martin V imposa à Bernardin, qui se trouvait à Gubbio, de suspendre sa prédication et de venir tout de suite à Rome. Le voyage, qui eut probablement lieu vers la fin d'avril, se déroula dans un climat de forte tension : « L'un me voulait frit et l'autre rôti » rappellera par la suite Bernardin avec ironie. Son interrogatoire devant le pape et les théologiens se conclut de manière favorable. Il fut disculpé des accusations lancées contre lui ; et la faculté de prêcher lui fut rendue. Cependant le pape, comme il ressort d'un petit traité polémique de l'augustin Andrea Biglia *(Liber de institutis)* ordonna à Bernardin de s'abstenir de montrer aux fidèles, afin qu'ils les vénèrent, les tablettes sur lesquelles était dessiné le monogramme du nom de Jésus [12]. En somme, la question n'était nullement résolue. Elle fut débloquée par les sermons que Bernardin prononça à Rome, vraisemblablement entre le début de mai et la fin de juillet 1427 [13]. Ces sermons n'ont pas été conservés : mais nous pouvons en reconstruire en partie le contenu grâce aux mentions qu'en fit Bernardin lui-même en prêchant à Sienne, sur la Piazza del Campo, à partir du 15 août. À Rome, il s'était déchaîné à maintes reprises contre les sorcières et les magiciens, en suscitant chez ses auditeurs un sentiment de stupeur ahurie : « Comme j'avais prêché à propos de ces enchantements, de ces sorcières et de ces ensorceleuses, il leur semblait à entendre mes paroles que je rêvais. » Dans un premier temps, les exhortations à dénoncer les suspects étaient tombées dans le vide, mais, ensuite, « j'eus à dire que toute personne qui connaîtrait quelqu'un ou quelqu'une qui savait faire une telle chose serait, si elle ne l'accusait pas, tombée dans le même péché... Et lorsque j'eus prêché, une multitude de sorcières et d'enchanteurs furent accusés [14] ». Après consultation avec le pape, il avait été

décidé de ne soumettre à un procès que ceux qui étaient soupçonnés des délits les plus graves. Parmi ceux-ci figurait Finicella, envoyée au bûcher parce que (lit-on dans la chronique de Stefano Infessura) « elle avait tué de nombreux enfants d'une façon diabolique, et jeta des sorts sur plusieurs personnes, et tout Rome alla voir [15] ». C'était elle, probablement, la sorcière dont Bernardin parlait dans ses sermons à Sienne : « Une qui entre autres [...] dit et avoua sans avoir subi aucune torture qu'elle avait tué trente enfants pour sucer leur sang ; et elle dit encore qu'elle en avait libéré soixante [...]. Et plus encore elle avoua qu'elle avait tué son propre enfant, et en avait fait de la poudre, dont elle donnait à manger pour de tels actes [16]. »

Se transformant d'accusé en accusateur de pratiques superstitieuses, Bernardin réussit à faire d'une demi-victoire un triomphe. L'augustin humaniste, Andrea Biglia, qui écrivait tout de suite après les sermons romains, observa que la dévotion au nom de Jésus diffusée par Bernardin impliquait, d'une manière qui n'était pas différente de celle des magiciens, des devins et des enchanteurs, une confusion sacrilège entre le symbole et la réalité symbolisée [17]. Vingt-cinq ans plus tard, un autre et plus grand humaniste — Nicolas de Cues — rappelait aux fidèles de Bressanone que s'adresser au Christ et aux saints pour obtenir des avantages matériels revenait déjà à commettre un acte d'idôlatrie [18]. La religion sévère et difficile que l'on entrevoit derrière ces phrases éclaire indirectement les raisons du succès de Bernardin. Il combattit les magiciens et les enchanteurs sur leur propre terrain, avec des armes semblables aux leurs. Les « tablettes, les chants, les brefs, les sorts et les cheveux » qu'il fit brûler sur le Capitole [19] devaient laisser le champ libre à la tablette portant le nom de Jésus.

Mais l'énorme stupeur dont parle Bernardin (« il leur semblait à entendre mes paroles que je rêvais ») ne peut avoir été suscitée par la seule polémique, tout compte fait, traditionnelle, contre les jeteuses de sorts et les enchanteurs. Les sermons de Sienne de l'été 1427 nous font savoir que Bernardin avait eu des informations toutes fraîches sur les orgies et sur les rites macabres pratiqués par une secte inconnue : « Et il y a de tels gens là-bas au Piémont, et cinq inquisiteurs y sont déjà venus pour éliminer cette malédiction, et ils ont été tués par ces mauvaises gens. Et de plus, on ne trouve plus un inquisiteur qui veuille y aller pour y mettre la main. Et savez-vous comment ils se nomment eux-mêmes ? Ils s'appellent ceux du barillet. Ils portent ce nom parce qu'à une certaine époque de

l'année ils prennent un tout jeune enfant, et ils se le jettent de main en main jusqu'à ce qu'il meure. Lorsqu'il est mort, ils en font une poudre, mettent la poudre dans un barillet, et donnent ensuite à boire de ce barillet à chacun ; et ils font cela parce qu'ils disent qu'ensuite ils ne peuvent rien révéler de ce qu'ils font. Nous avons un frère de notre ordre qui est allé chez eux et qui m'a dit toutes ces choses, et qu'ils ont également les manières les plus malhonnêtes que je pense qu'on puisse avoir [20] [...]. »

Nous reconnaissons dans cette description les traits des « nouvelles sectes et rites interdits » dont l'existence dans les Alpes occidentales avait été signalée dès 1409 par un autre minorite, l'inquisiteur Ponce Fougeyron [21]. Les extraordinaires informations sur les sorcières qui, trompées par le démon, croyaient se transformer en chattes après s'être enduit le corps d'onguents, avaient, elles aussi, selon toute probabilité, la même origine [22]. À leur égard, avertissait Bernardin, aucune miséricorde n'était permise : « Et je dis donc que là où on peut en trouver une qui soit magicienne ou ensorceleuse, ou des enchanteurs ou des sorcières, faites en sorte qu'elles soient toutes exterminées afin que la semence en soit perdue [23] [...]. » Aux yeux de Bernardin, sorcières et secte du barillet étaient encore des réalités distinctes. Peu après, elles fusionnèrent définitivement. Le 20 mars 1428, à Todi, Matteuccia di Francesco, habitant à Ripabianca près de Deruta, fut brûlée comme sorcière. Dans la longue sentence que fit rédiger Lorenzo de Surdis, capitaine de la ville, apparaissent des litanies contre les esprits *(« Omne male percussiccio/ omne mal stravalcaticcio/ omne male fantasmaticcio, etc. »)* ; des litanies contre la douleur du corps *(« Lumbrica lumbricaia/ che tieni core et anima / che tieni polmoncelli/ che tieni fecatelli, etc. »)* (Lombric nid de lombrics/ qui as un cœur et une âme/ qui as des poumons/ qui as des foies, etc.) ; des incantations pour procurer l'impuissance ou éviter la grossesse. Tout à coup, les aveux de cette sorcière paysanne laissent affleurer un élément étranger : après s'être enduite de la graisse de vautour, de sang de chouette et de sang de nourrisson, Matteuccia invoquait le démon Lucibel qui lui apparaissait sous la forme d'un bouc, la prenait en croupe transformée en mouche, et, rapide comme l'éclair, l'emportait vers le noyer de Bénévent où étaient rassemblés de nombreux démons et sorcières, dirigés par Lucifer le Grand [24]. Ici les traits magiques inoffensifs de la société de Diane se sont désormais dissous pour se fondre dans ceux, macabres et agressifs, de la secte du barillet. L'épithète *crudelissimae* rapportée aux sectateurs de

Diane dans un sermon de Bernardin certainement postérieur à 1429 enregistre cette transformation [25]. Elle reproduisait celle qui s'était déjà produite dans les Alpes occidentales. L'année même du procès de Todi (1428), le chroniqueur de Lucerne Johann Fründ avait inséré dans sa chronique une description du sabbat pour l'essentiel analogue, fondée sur des procès de sorcellerie qui s'étaient tenus dans les vallées de Henniviers et Hérens [26]. Mais, dans le cas de Todi aussi, nous percevons l'écho des paroles de Bernardin. La sentence souligne par deux fois que Matteuccia avait pratiqué ses enchantements avant qu'il ne prêche à Todi, en 1426 [27].

Il est probable que les sermons de Bernardin ont suggéré aux juges le contenu des questions à poser aux futurs accusés de sorcellerie. Et peut-être qu'à Todi aussi — le cas échéant après une première réaction déconcertée, comme à Rome — il y aura eu quelqu'un qui, se souvenant des injonctions du moine, aura décidé de dénoncer Matteuccia ou de témoigner contre elle. L'incitation à exterminer les sorcières s'enracinait dans les esprits parce qu'elle trouvait, et pas seulement chez les autorités, un terrain favorable.

3. Dans l'image du sabbat nous avions distingué deux traditions culturelles, de provenance hétérogène : d'un côté, élaboré par les inquisiteurs et les juges laïcs, le thème du complot ourdi par une secte ou par un groupe social hostile, de l'autre, des éléments de provenance chamanique désormais enracinés dans la culture folklorique, comme le vol magique et les métamorphoses en animaux. Mais cette opposition est trop schématique. Le moment est venu de reconnaître que la fusion ne fut aussi solide et aussi durable que parce que les deux courants étaient réunis par une affinité profonde.

Dans une société de vivants — a-t-on dit —, les morts ne peuvent être personnifiés que par ceux qui sont imparfaitement insérés dans le corps social [28]. Ce principe est parfaitement illustré par le rite funéraire doghi, célébré chez les Xevsour du Caucase : les femmes et les morts y sont tacitement assimilés, dans la mesure où ils sont les uns et les autres à la fois intérieurs et extérieurs, participants et étrangers au clan [29]. Mais la marginalité, l'assimilation imparfaite rapprochent également des figures qui, sur le versant du complot et sur celui des intermédiaires chamaniques, constituent les antécédents historiques des sorcières et des sorciers. Les crécelles, les petites roues colorées, les membranes amniotiques et les dents en surnombre dénonçaient les lépreux, les juifs, les hérétiques, les *benandanti*, les *táltos*, etc., comme des êtres situés, selon les cas,

aux limites de la communauté sociale et la réclusion, entre la vraie foi et la mécréance, entre le monde des vivants et celui des morts. On avait attribué aux lépreux, en 1321, la volonté de contaminer les gens sains, pour leur rendre leur mépris. Deux ans plus tôt, l'*armier* Arnaud Gélis avait dit que les morts, avec lesquels il avait coutume de s'entretenir, voulaient que tous les hommes et les femmes vivantes soient morts [30]. Au fond de l'image du complot se trouvait un thème très ancien, même s'il était réélaboré en termes nouveaux : l'hostilité du mort récent — l'être marginal par excellence — à l'égard de la société des vivants [31].

Dans de très nombreuses cultures, on trouve présente l'idée que des animaux déterminés — colombes, hiboux, belettes, serpents, lézards, lièvres, etc. — sucent le lait des vaches et des chèvres (et, occasionnellement, des femmes). En Europe, ces animaux sont généralement associés aux sorcières, ou aux fées. Mais derrière le lait nous découvrons le sang ; derrière les sorcières ou les fées, les morts. La convergence entre le nom allemand de l'engoulevent (*Hexe*, « sorcière ») et la conviction des Tukanas de l'Amérique du Sud que les âmes des morts, transformées en engoulevents, sucent le sang des vivants fait affleurer un élément profond [32]. Nous le retrouvons dans la culture latine, où l'hostilité des morts envers les vivants, la soif des morts, la représentation de l'âme sous la forme d'un oiseau (ou d'une abeille, ou d'un papillon) se sont fondues dans l'image mythique de la *strix*, l'oiseau de nuit au cri strident assoiffé du sang des nourrissons [33]. Mais le terme *strix* se référait également aux femmes qui, comme les magiciennes scythes mentionnées par Ovide, étaient capables de se transformer en oiseaux [34]. Cette ambiguïté sémantique reflétait une idée qui nous est désormais familière : pour communiquer avec les morts il faut devenir, au moins temporairement, l'un d'entre eux. Des conceptions scientifiques ou religieuses ont réélaboré (et compliqué) le tableau. Au début du XIII^e^ siècle, Gervais de Tilbury parla de la croyance populaire qui identifiait les *lamiae* (ou *mascae*, ou *striae*) avec des femmes qui circulaient dans les maisons, en volant les enfants dans les berceaux ; il rapporta l'avis contraire des médecins, selon lesquels les apparitions des *lamiae* n'étaient qu'imaginations ; enfin, il mentionna certaines de ses voisines qui, tandis qu'elles dormaient avec leurs maris, traversaient la mer en volant à vive allure avec le cortège des sorcières *(lamiae)* [35]. Quelques années plus tard, Étienne de Bourbon parla de la *strix* comme d'un démon qui prenait l'aspect d'une vieille femme pour circuler la nuit

sur le dos d'un loup en tuant les nourrissons [36]. Comme nous l'avons dit déjà, cette conception fut supplantée par l'autre, selon laquelle les sorcières étaient des femmes en chair et en os, instruments conscients du démon. L'affirmation d'une thèse de ce genre fut probablement facilitée aussi par l'accusation dirigée contre les juifs de s'approprier le sang des petits enfants à des fins rituelles. L'image du complot proposée et diffusée par les autorités laïques et ecclésiastiques plongeait ses racines, au moins en partie, dans la culture folklorique : d'où, également, les raisons de son extraordinaire succès.

Si nous admettons que la sépulture est un rite également *contre* les morts, nous pouvons comprendre la valeur de purification qui était attribuée aux bûchers des sorcières et des sorciers. Surtout ceux des sorcières, qui, comme l'on sait, furent beaucoup plus nombreux — même si le pourcentage de femmes parmi les accusés (ou les condamnés) dans les procès de sorcellerie varia beaucoup selon les aires géographiques [37]. Expliquer ce phénomène par la misogynie des inquisiteurs serait simpliste ; l'expliquer par une misogynie diffuse, déjà perceptible dans les témoignages et dans les dénonciations, signifierait tomber dans une tautologie. Il n'est certes pas difficile d'imaginer que, parmi les accusés potentiels de sorcellerie, les femmes devaient apparaître (surtout quand il s'agissait de femmes seules, et, par conséquent, socialement sans défense) les plus marginales parmi les marginales. Mais cette marginalité n'était pas seulement synonyme de faiblesse, elle reflétait peut-être aussi, d'une manière plus ou moins obscure, la perception d'une contiguïté entre qui engendre la vie et le monde informe des morts et des non-nés [38].

4. La tentative de transplanter de force l'image de la secte de sorcellerie, réalisée par Bernardin de Sienne dans ses sermons romains, se répéta d'innombrables fois, avec un plus ou moins grand succès, en Europe et hors d'Europe. Les hybridations avec des croyances préexistantes, dont nous avons retrouvé les traces dans des zones aussi hétérogènes et distantes que le Frioul ou l'Écosse, sont en comparaison beaucoup moins fréquentes. Encore plus rares sont les cas où le sabbat ne se matérialisa pas malgré l'existence de toutes les conditions préalables ou presque. En août 1492, Bartolomeo Pascali, chanoine de la prévôté d'Oulx dans la vallée de Suze (dans l'ouest du Piémont), jugea deux frères, tous deux nés en Ombrie, qui se définissaient eux-mêmes (selon les actes des inter-

rogatoires) comme *barbes*, c'est-à-dire comme des prédicateurs itinérants vaudois. L'un d'eux, Pietro di Jacopo, expliqua qu'il parcourait le monde en prêchant et en écoutant les confessions des membres de la secte. Plus tard, il donna la liste des vallées du Piémont et du Dauphiné où se déroulait leur activité : Val Chisone, Val Germanasca, Val Pellice, Val Fressinières, Val l'Argentière, Val Pute. De lui-même et de ses compagnons il dit qu'on les appelait « *charretani, alias fratres de grossa opinione, vel barlioti, adulatores, fraudatores et deceptores populi* ». C'était une liste d'épithètes insultantes : des simulateurs de sainteté, un comportement traditionnellement attribué à cette époque aux habitants de Cerreto en Ombrie — (d'où : *charretani*) —, des fraticelles mais avec une connotation négative fortement accentuée *(« de grossa opinione »)* au lieu de *de opinione*, des moines du barillet (d'après l'accusation infamante lancée contre les fraticelles en 1466) ; des adulateurs, des filous et des imposteurs menteurs [39]. Les raisons de cette attitude autodénigrante de Pietro di Jacopo ne sont pas claires. Dans l'interrogatoire suivant il confirma que, dans leur « patois » *(in eorum gergono)*, on les appelait « frères du barillet », désormais vulgairement vaudois et, en Italie, frères *de opinione*, c'est-à-dire fraticelles. Le caractère interchangeable de ces définitions semble refléter une situation fluide, où il n'était pour ainsi dire resté des anciennes distinctions de sectes que le nom. Tout à fait traditionnelle était au contraire la description, peut-être manipulée par les juges, que Pietro di Jacopo et son compagnon firent des promiscuités sexuelles pratiquées dans les assemblées ou synagogues de la secte vaudoise. La référence à une « certaine idole appelée Bacchus et Bacon *(quoddam ydolum vocatur Bacum et Bacon)* », que les membres de la secte avaient l'habitude d'adorer dans leurs rassemblements, semble ajouter une touche de paganisme postiche dépourvue de toute crédibilité. Mais les noms qui suivent tout de suite après, presque séparés par un blanc — « et également la Sibylle et les fées *(et etiam Sibillam et Fadas)* » — ont une autre saveur [40]. La référence à la sibylle des Appenins apparaît parfaitement plausible dans la bouche de quelqu'un qui, comme Pietro di Jacopo, était né dans un village près de Spolète (Castel d'Albano). Quant aux fées, leur apparition au cours d'un procès d'hérésie est tout à fait absurde, et donc certainement authentique [41]. Plus d'un siècle plus tard, on voyait se présenter à nouveau les mêmes ingrédients qui, précisément dans cette région, s'étaient mélangés pour la première fois dans l'image du sabbat : culture folklorique et

hérésies en phase de décomposition, aveux peu dignes de foi de promiscuité sexuelle et figures féminines mythiques liées au monde des morts. Des éléments en suspension, prêts à se cristalliser de nouveau au moindre choc. Mais les discours contradictoires des frères du barillet ne suscitèrent chez le chanoine d'Oulx aucun écho.

5. Ce procès anormal nous rappelle une vérité qui n'est banale qu'en apparence : une convergence entre la disponibilité (spontanée, mais beaucoup plus souvent sollicitée ou imposée) des accusés à avouer et la volonté des juges d'accueillir leurs aveux était indispensable pour que le sabbat se matérialise[42]. Qu'il se matérialise, bien entendu, en tant que création de l'imagination. Mais le sabbat n'était-il vraiment que cela ?

Au début du XIV^e^ siècle, les participants aux cortèges assourdissants du *charivari* personnifiaient, aux yeux des spectateurs, les troupes des morts errants conduites par Herlechinus. C'est un exemple de l'isomorphisme, parfois explicite, parfois latent, qui reliait les mythes et les rites que nous avons analysés. L'apparition, un demi-siècle plus tard, du sabbat diabolique déforma cette symétrie jusqu'à la rendre méconnaissable. Les juges virent de plus en plus souvent dans le sabbat le compte rendu d'événements physiques et réels. Pendant longtemps, les seules voix discordantes furent celles de ceux qui se réclamaient du *Canon episcopi* pour voir dans les sorcières et dans les sorciers les victimes d'illusions démoniaques. Au XVI^e^ siècle, des savants comme Cardano ou Della Porta émirent un avis différent : transformations en animaux, vols, apparitions du diable étaient l'effet de la dénutrition ou de l'utilisation de substances hallucinogènes contenues dans des décoctions végétales ou des onguents. L'écho de ces explications ne s'est pas encore éteint[43]. Mais aucune forme de privation, aucune substance, aucune technique extatique ne peut expliquer, à elle seule, la réitération d'expériences aussi complexes. Contre tout déterminisme biologique, il faut réaffirmer que la clé de cette répétition codifiée ne peut être que culturelle. Cependant l'absorption délibérée de substances psychotropes ou hallucinogènes, tout en n'expliquant pas les extases des sectateurs de la déesse nocture, des loups-garous, etc., les situerait dans une dimension qui ne serait pas exclusivement mythique[44]. Est-il possible de démontrer l'existence de ce cadre rituel ?

6. Nous explorerons deux hypothèses. La première n'est pas nouvelle — seule l'est la tentative de démonstration. Elle est fondée sur la *claviceps purpurea* : un champignon qui, à la faveur de printemps et d'étés pluvieux, se fixe sur les céréales, en particulier sur le seigle et le couvre d'excroissances noirâtres que l'on nomme sclérotes. L'ingestion de farines contaminées de seigle cornu provoque de véritables épidémies d'ergotisme (dérivé d'*ergot*, le mot qui désigne le champignon en anglais et en français). Nous connaissons deux variétés de cette maladie. La première, attestée surtout en Europe occidentale, donnait lieu à des formes très graves de gangrène ; elle était connue au Moyen Âge sous le nom de « feu de saint Antoine ». La seconde, répandue surtout dans l'Europe centrale et septentrionale, provoquait des convulsions, des crampes très violentes, des états semblables à l'épilepsie, avec une perte des sens d'une durée de six ou huit heures. Les deux formes, gangréneuse et convulsive, étaient très fréquentes, étant donné la diffusion sur le continent européen d'une céréale comme le seigle, nettement plus résistante que le blé. Celles-ci avaient souvent des conséquences mortelles, surtout avant que l'on en découvre la cause, au cours du XVII^e^ siècle, dans la *claviceps purpurea*[45].

Tout cela fait plutôt penser à des victimes de maléfices qu'à des sorcières[46]. Mais le tableau tracé jusqu'ici n'est pas complet. Dans la médecine populaire, le seigle cornu était largement utilisé comme abortif. Adam Lonicer, qui le décrivit le premier dans son *Krauterbuch* (1582), observa que les femmes s'en servaient pour provoquer des douleurs à l'utérus, à des doses de trois sclérotes, répétées à plusieurs reprises[47]. En Thuringe, notait J. Bauhinus presque un siècle plus tard, la plante était utilisée comme hémostatique[48]. On sait que les sages-femmes avaient l'habitude d'administrer les excroissances de la *claviceps purpurea* (appelée populairement *Mutterkorn*, seigle de la mère) pour accélérer les douleurs. Dans certains cas (ainsi à Hanovre, en 1778), les autorités intervinrent pour interdire cette coutume : mais au début du XIX^e^ siècle, l'efficacité de la *pulvis parturiens* comme remède pour accélérer l'accouchement fut également reconnue par la médecine officielle[49].

Le seigle cornu faisait vraisemblablement partie, depuis très longtemps, de la culture médicale populaire, surtout féminine. Ce qui signifie que certaines de ses propriétés étaient connues et contrôlées. D'autres sont mises en évidence par les descriptions des symptômes de l'ergotisme convulsif. Dans une thèse de médecine discutée à Wittenberg en 1723, par exemple, J. G. Andreas parla de l'épidémie qui avait frappé la Silésie quelques années aupara-

vant. Les manifestations de la maladie variaient beaucoup selon les patients. Certains étaient secoués de contractions très douloureuses ; d'autres, « semblables à des extatiques, *tombaient* dans un sommeil profond : la phase du paroxysme une fois terminée, ils *s'éveillaient* et *parlaient* de visions diverses ». Une femme de Lignitz, victime du mal depuis trois ans déjà, était considérée par le peuple comme possédée ; un enfant de neuf ans avait des accès semblables à ceux des épileptiques, dont il sortait en parlant des visions qu'il avait eues. Les gens attribuaient tout cela à une cause surnaturelle [50]. Nous savons aujourd'hui que certaines espèces de *claviceps purpurea* contiennent, en quantité variable, un alcaloïde — l'ergonovine — à partir duquel, en 1943, on a synthétisé en laboratoire l'acide lysergique diétylamide (L.S.D.) [51].

Le seigle était cultivé depuis l'Antiquité dans les Alpes et dans la majeure partie de l'Europe centrale ; dans d'autres régions, comme par exemple en Grèce, croissaient d'autres espèces de *claviceps* qui contenaient des alcaloïdes susceptibles de la remplacer [52]. Mais le fait qu'une substance hallucinogène en puissance soit matériellement accessible ne prouve évidemment pas que celle-ci fût utilisée de manière consciente [53]. Plus indicatifs sont certains termes utilisés dans la langue populaire pour désigner le *claviceps purpurea*, comme le français *seigle ivre* ou l'allemand *Tollkorn* (blé fou) qui semblent indiquer une conscience ancienne du pouvoir que renfermait la plante [54]. Vers le milieu du XIX^e^ siècle, dans les campagnes allemandes, on parlait aux enfants d'êtres effrayants comme le « loup » ou bien le « chien du seigle » *(Roggenwolf, Roggenhund)*. Il s'agissait probablement de transfigurations mythiques du seigle cornu : la « mère du seigle » *(Roggenmutter)*, appelée également « loup » *(Wolf)* ou, pour sa forme allongée, « dent de loup » *(Wolfzahn)*. Dans les contes de certaines régions, les excroissances noirâtres de la *claviceps purpurea* devenaient des mammelles de fer que la mère du seigle faisait téter aux enfants pour les faire mourir. Le loup du seigle *(Roggenwolf)* et le loup-garou *(Werwolf)* étaient réunis par une profonde affinité. « Le loup-garou est assis au milieu du blé », disait-on [55].

L'hypothèse que le seigle cornu ait été utilisé pour obtenir des états de perte ou d'altération de la conscience est rendu plus plausible par cette richesse d'associations mythiques [56]. Elle serait définitivement confirmée s'il était possible d'affirmer qu'entre un mot à l'étymologie obscure comme *ergot* (seigle cornu) et le mot allemand *Warg* (hors-la-loi, mais aussi loup-garou) il existait un lien — malheureusement indémontrable [57].

7. De manière tout à fait indépendante, un lien entre les loups-garous et les substances psychotropes a été envisagé dans un tout autre cadre linguistique et culturel. Il nous fait arriver à la seconde possibilité. On a supposé que les mots *saka haumavarka*, qui dans les textes iraniens désignent une famille dont descendaient les Achéménides, signifieraient « les gens qui se transforment en loups-garous en s'enivrant de *haoma* ». Il s'agirait d'une allusion à l'état de frénésie guerrière qui était considéré comme un attribut typique des sociétés secrètes masculines. Mais cette interprétation est tout sauf assurée [58]. En outre, on ne sait pas avec précision ce qu'était l'*Haoma*. Dans l'*Avesta*, le livre sacré de la religion zoroastrienne, on en parle comme d'une plante qui devait être, au moins à l'origine, identique au *Soma*, dont on tirait une boisson que les poèmes védiques décrivent sur un ton emphatique. Après de nombreuses tentatives infructueuses pour identifier à quelle plante correspondaient *Soma* et *Haoma* — les propositions, qui se rapportaient à l'une ou à l'autre ou aux deux, incluaient le millet, la vigne, la rhubarbe, le chanvre indien, etc. —, on a avancé une hypothèse qui semble parfaitement correspondre aux indications contenues dans les textes. Le *Soma* serait l'*amanita muscaria* : un champignon qui met dans un état semblable à l'ivresse celui qui le mange ou bien qui boit l'urine de qui en a mangé (dans ce dernier cas, il semble que l'effet soit particulièrement intense). Les populations sibériennes (sauf les altaïques) font un large usage de ce champignon : en particulier les chamanes, pour atteindre l'extase. Dans la zone comprise entre l'Afghanistan et la vallée de l'Indus, où les populations aryennes provenant de l'Eurasie septentrionale se sont établies au cours du second millénaire avant J.-C., se procurer des champignons était moins facile : l'*amanita muscaria* pousse seulement près des sapins et des bouleaux. Peut-être les prêtres cherchèrent-ils à la remplacer par des succédanés. Mais les poèmes védiques conservèrent une mémoire très vive de l'ancien culte [59].

L'utilisation de l'*amanita muscaria* pour atteindre un état d'extase est certainement très ancienne. Des motifs linguistiques ont suggéré qu'elle remontait au moins à 4000 avant Jésus-Christ, lorsqu'il existait encore une langue ouralique commune. En outre, un groupe de mots qui désignent l'*amanita muscaria*, les champignons en général, la perte de conscience, le tambour (chamanique) dans les langues finno-ougriennes et samoyèdes proviennent d'une racine unique,

poŋ. C'est aux mots liés à cette racine que les populations indo-iraniennes auraient substitué, pour des raisons de tabou, *Soma* et *Haoma*[60]. Mais la racine réapparaît peut-être dans un mot sanscrit, semble-t-il d'origine non aryenne, et qui est lié à un hypothétique terme sanscrit **paggala* (fou, folie), dont proviendraient différents termes dialectaux indiens. Le mot sanscrit en question est *pangú*, qui signifie « boiteux, estropié »[61].

L'existence d'un lien entre le champignon utilisé par les chamanes pour atteindre l'extase et la claudication apparaîtra à ce point de notre exposé, en principe, parfaitement possible. En outre, cette convergence n'est pas isolée. Dans certaines régions françaises les champignons pourvus de lamelles (comme par exemple l'*amanita muscaria*) ont des noms comme *bò* (Haute-Saône) ou *botet* (Loire) qui rappellent immédiatement *bot* (estropié) et *bot* (crapaud). Nous voyons se profiler une liaison étroite entre trois éléments : champignons, crapaud et anomalie déambulatoire[62]. On a soutenu que la convergence entre l'adjectif *bot*, « estropié » *(pied bot)* et le substantif *bot*, « crapaud », est illusoire, parce que les deux mots proviennent de deux racines différentes (**butt* « arrondi », la première, **bott* « se gonfler », la seconde)[63]. Mais les noms qui identifient le crapaud avec « chaussure », « savate », etc., dans les dialectes de l'Italie septentrionale semblent indiquer la présence d'une affinité sémantique, qui n'est certainement pas réductible à la ressemblance extérieure[64]. L'affinité entre champignon et crapaud, même si elle est obscure, est tout aussi indiscutable. En Chine, l'*amanita muscaria* s'appelle « champignon crapaud », en France, *crapaudin*[65]. « Pain de crapaud », *pin d'crapâ*, est le nom qu'on donne en Normandie aux champignons agarics (y compris l'*amanita*)[66]. En Vénétie le *rospèr zalo* (crapaud jaune) désigne l'*amanita mappa*, à Trévise, en particulier, le *fongo rospèr* (champignon crapaud) est l'*amanita pantherina*[67]. « Champignons crapauds » *(žabaci huby)* ou « semblables à des crapauds » *(zhabjachyi hryb)* sont les champignons non comestibles, respectivement en Slovaquie (dans la région des monts Tatra) et en Ukraine[68]. En outre, des termes comme « chaise du crapaud », « chapeau du crapaud », etc., sont utilisés pour désigner les champignons en anglais, en irlandais, en gallois, en breton, en frison, en danois, en bas allemand et en norvégien. On a soutenu qu'un lien aussi étroit avec un animal estimé désagréable ou même diabolique comme le crapaud exprimerait une attitude profondément hostile envers les champignons appartenant à la culture celtique[69]. Mais, nous l'avons vu, la convergence linguistique entre les champignons et les crapauds et, en particulier, entre *amanita muscaria* et crapauds est attestée bien au-delà des limites du monde celtique, et même en Chine. Si nous éliminons, comme tardives et superficielles, les connotations négatives du crapaud, nous voyons apparaître une explication différente. De l'Italie du Nord à l'Allemagne, à l'Ukraine et à la Pologne, le crapaud est désigné comme une « fée », une « sorcière » ou un « magicien »[70]. On a supposé avec de bons arguments que le mot italien *rospo*, qui désigne le crapaud, dériverait du latin *haruspex*, le magicien et devin que les Latins avaient importé d'Étrurie[71]. À ce qu'il semble, le crapaud constituait lui aussi, dans de nombreuses cultures, comme l'*amanita muscaria* et les anomalies déambulatoires, un intermédiaire symbolique avec l'invisible. Il est difficile de dire si la potentialité psychotrope (mais les avis sont divergents) de la bufoténine, une substance contenue dans les sécrétions de la peau du crapaud, y avait contribué[72].

Nous avons dit que l'*amanita muscaria* est associée aux arbres tels que le sapin et le bouleau, qui poussent en abondance dans les montagnes européennes. Nous savons que dans les Alpes, le Jura et les Pyrénées les procès de sorcellerie furent particulièrement fréquents. Les aveux de la majorité des accusés répondaient, consciemment ou inconsciemment, aux modèles proposés par les inquisiteurs. Mais dans les très rares cas anormaux également, où affleurent des descriptions d'extases de type chamanique, l'*amanita muscaria* n'apparaît pas[73]. Le lien entre états d'altération de la conscience, qui semblerait suggéré par des termes évoquant la folie comme *cocch matt*, *coco mato*, *ovol matt*, *bolé mat* qui désignent l'*amanita muscaria* dans les dialectes lombards, vénitiens et émiliens, ne trouve pas de confirmation dans la documentation laissée par les procès[74]. Ce n'est que dans quelques cas qu'il semble légitime de formuler au moins un doute. Nous avons déjà dit que dans les procès contre les hérétiques piémontais de la fin du XIVe siècle on parle à un certain moment de la boisson distribuée par une femme d'Andezeno, près de Chieri, Billia la Castagna, à ceux qui participaient à l'orgie rituelle[75]. La boisson était faite avec les excréments d'un gros crapaud que, paraît-il *(fama erat)*, Billia gardait sous son lit en le nourrissant de viande, de pain et de fromage. Ces détails répugnants ou bizarres pourraient être dus à un malentendu partiel des inquisiteurs. De l'Europe à l'Amérique les champignons sont souvent désignés par des noms qui évoquent l'urine, les excréments ou les flatulences d'animaux : « pisse

de chien », « vesce de loup », « excréments du renard », « excréments du puma »[76]. Andezeno n'est pas une région à champignons : mais l'auteur de ces aveux, Antonio Galosna, circulait en prêchant dans les vallées piémontaises. L'« excrément du crapaud » de Billia la Castagna ne pourrait-il pas n'être qu'un écho déformé de termes liés à *crapaudin*, *pain de crapault* — « champignons crapauds » qui, en France et ailleurs, désignent l'*amanita muscaria* ?

Sur l'autre versant des Alpes, quelques décennies après les aveux d'Antonio Galosna, un jeune homme raconta au juge bernois Peter von Greyerz (qui à son tour en parla à Nider) le macabre rite d'initiation imposé à celui qui voulait devenir membre de la secte des sorciers. Celui qui buvait la boisson macabre contenue dans une outre « avait tout à coup la sensation d'accueillir et de conserver en soi l'image de notre art et les rites principaux de la secte[77] ». La possibilité que ces mots transmettent la réélaboration déformée d'une expérience extatique, provoquée par l'ingestion de substances hallucinogènes, est très ténue. À la différence des initiés de la secte, nous devons reconnaître que leurs rites nous échappent. Et du reste, il n'est pas dit qu'ils aient existé.

8. Ce qui est assuré, en revanche, c'est la ressemblance profonde qui lie les mythes qui ont conflué par la suite dans le sabbat. Ce noyau narratif élémentaire a accompagné l'humanité pendant des millénaires. Les innombrables variations introduites par des sociétés très différentes, reposant sur la chasse, sur l'élevage ou sur l'agriculture, n'en ont pas modifié la structure de fond. Pourquoi cette permanence ? La réponse est peut-être très simple. Raconter signifie parler *ici et maintenant* avec une autorité qui provient du fait d'avoir été (de façon littérale ou métaphorique) *là-bas et à ce moment-là*[78]. Dans la participation au monde des vivants et à celui des morts, à la sphère du visible et à celle de l'invisible, nous avons déjà reconnu un trait distinctif de l'espèce humaine. Ce que nous avons essayé d'analyser ici n'est pas un récit parmi tant d'autres, mais la matrice de tous les récits possibles.

NOTES

INTRODUCTION

La première idée de cette recherche remonte à 1964 ou à 1965 ; le début du travail proprement dit à 1975. Depuis cette date je l'ai poursuivi d'une manière discontinue, avec de longues pauses et des déviations. J'ai présenté certains résultats provisoires dans les séminaires dirigés par Jacques Le Goff (à l'École des hautes études en sciences sociales), par Jean-Pierre Vernant (au Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes) et par Keith Thomas (à l'université d'Oxford) ; dans deux cycles de leçons tenues à la fondation Van Leer de Jérusalem, à l'invitation de Yehuda Elkana, et au Collège de France, à l'invitation d'André Chastel et d'Emmanuel Le Roy Ladurie ; à l'université de Genève à l'invitation de Bronislaw Baczko ; à Édimbourg, au cours d'une Antiquary Lecture ; au département d'histoire de Princeton ; au cours de mes séminaires avec mes étudiants de Yale (1983) et de Bologne (1975-1976, 1979-1980, 1986-1987). Au cours de ces rencontres et de ces discussions j'ai beaucoup appris. Mais sans les périodes passées, en différentes occasions, au Centre de recherches historiques (Paris), au Whitney Humanities Center de l'université de Yale en automne 1983, à l'Institute for Advanced Study (Princeton) pendant l'hiver 1986 et au Getty Center for the History of Art and Humanities (Santa Monica) au printemps de la même année, le livre que je présente n'aurait jamais été écrit.

J'ai longuement discuté de cette recherche, d'abord avec Stefano Levi Della Torre et Jean Lévi, ensuite avec Simona Cerutti et Giovanni Levi : leurs critiques et leurs suggestions m'ont été précieuses. Salvatore Settis m'a permis d'améliorer le texte alors qu'il était déjà en épreuves. Dans les notes je remercie ceux qui, pendant tant d'années, m'ont aidé de leurs conseils et de leurs indications. Je rappelle ici d'une manière particulière, avec affection et gratitude, Italo Calvino et Arnaldo Momigliano.

Dans cette traduction, j'ai pu insérer de nombreuses corrections et des ajouts bibliographiques qui m'ont été suggérés avec une grande générosité et une grande compétence par Jan Bremmer et Martina Kempter. En même temps qu'eux je remercie Piero Severi pour sa précieuse collaboration.

1. Cf. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und des Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901, index (article « Hexensab-

bat »). Sur « sabbat » cf. P.-F. FOURNIER, « Étymologie de sabbat "réunion rituelle de sorciers" », *Bibliothèque de l'École des chartes*, CXXXIX (1981), pp. 247-249 (que m'a signalé Alfredo Stussi) qui avance l'hypothèse d'un lien avec le jour de repos des juifs, qui aurait réactivé un lien avec *ensabatés*, c'est-à-dire vaudois. (À ce sujet il faut ajouter S. J. HONNORAT, *Vocabulaire français-provençal*, Digne, 1846-1847, article « Sabatatz, ensabatz ».) La reconstruction proposée plus loin (I^re^ partie, chap. II) fait penser que les deux éléments ont pu se renforcer mutuellement. Un des premiers textes démonologiques où apparaît le terme au pluriel *(sabbatha)* est un dialogue de L. DANEAU, plusieurs fois réédité et traduit en français, en allemand et en anglais (*De veneficis, quos vulgo sortiario vocant...*, Francfort-sur-le-Main, 1581, p. 242). Le terme « synagogue », qui se rapporte aussi, à la même époque, aux réunions des hérétiques, apparaît très courant dans le langage des juges et des inquisiteurs jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle (cf., par exemple, E. W. MONTER, *Witchcraft in France and Switzerland*, Ithaca et Londres, 1976, pp. 56-57). En milieu allemand on trouve « Hexentanz » : cf. H. C. E. MIDELFORT, *Witch-Hunting in Southwerstern Germany, 1562-1584*, Stanford (Cal.), 1972, p. 248 note 48. « Striaz », italianisé en « striazzo » ou « stregozzo » (tel est le titre d'une gravure célèbre d'Agostino Veneziano), est fréquent dans les procès de Modène. Sur « barlòtt », voir l'article du même nom dans le *Vocabulario dei dialetti della Svizzera italiana*, II, pp. 205-209, très soigné mais discutable dans ses conclusions (voir *infra*, p. 91). « Akelarre » est un terme basque venant de « akerra », bouc (la forme que prenait le démon dans les rassemblements nocturnes) : cf. J. Caro BAROJA, « Brujeria vasca » (*Estudios Vascos*, V), San Sebastian, 1980, p. 79. Dans certaines régions du Pays basque celui-ci se révèle cependant inconnu aux victimes de l'Inquisition : cf. G. HENNINGSEN, *The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, Reno (Nev.), 1980, p. 128.

2. Voir par exemple les passages de M. DEL RIO cités par nous dans *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles* [1966], trad. fr. de Giordana Charuty, Paris, 1980, p. 55, note 12 et p. 63, note 60.

3. Cf. A. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, 1970, pp. 58, 139.

4. Cf. K. THOMAS, « The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft », *in* Mary DOUGLAS éd., *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, pp. 47-79.

5. Cf. A. MOMIGLIANO, « Linee per una valutazione della storiografia del quindicennio 1961-1975 », *Rivista storica italiana*, LXXXIX (1977), p. 596.

6. Cf. H. R. TREVOR-ROPER, *Religion, the Reformation and Social Change and Other Essays*, Londres, Macmillan, 1967 ; trad. franç. *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972 (dans l'essai « La chasse aux sorcières en Europe au XVI^e^ siècle ») ; du même auteur, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Londres, 1969[2], p. 9.

7. *Ibid.*

8. Cf. L. STONE, « Magic, Religion and Reason », in *The Past and the Present*, Londres, 1981, en particulier pp. 165-167.

9. Cf. MACFARLANE, *Witchcraft*, *op. cit.*, p. 11.

10. *Ibid.*, p. 10.

11. *Ibid.*, p. 139.

12. *Ibid.*, pp. 26-27 et 58. Pour la comparaison anthropologique, cf. pp. 11-12 et 211 sqq.

13. Cf. J. OBELKEVICH, « *Past and Present*. Marxisme et histoire en Grande-Bretagne depuis la guerre », *Le Débat*, n° 17 (décembre 1981), pp. 101-102.

14. H. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971, p. 469.

15. Cf. *ibid.*, p. 518.

16. Cf. H. GEERTZ, « An Anthropology of Religion and Magic », *The Journal of Interdisciplinary History*, VI (1975), pp. 71-89.

17. Cf. E. P. THOMPSON, « Anthropology and the Discipline of Historical Context », *Midland History*, I, 3 (1972), pp. 41-45.

18. Cf. K. THOMAS, « An anthropology of religion and magic. II », *The Journal of Interdisciplinary History*, VI (1975), pp. 91-109 ; en particulier p. 106.

19. *Ibid.*, p. 108.

20. Cf. S. CLARK, « Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft », *Past and Present*, 87 (mai 1980), pp. 98-127.

21. Cf. THOMAS, « An anthropology », art. cité, pp. 103-104.

22. Cf. A. KIECKHEFER, *European Witch-Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley (Cal.), 1976, pp. 8 et 27 sqq.

23. Le terme « diabolism » ne me semble pas très heureux parce que, comme on le verra, le diable constitue un des éléments plaqués par les juges sur une couche de croyances préexistantes.

24. *Ibid.*, pp. 39-40.

25. *Ibid.*, pp. 21-22.

26. L'absence des juifs dans la partie médiévale de la reconstruction de Cohn (mis à part un renvoi, dans l'introduction, à J. TRACHTENBERG, *The Devil and the Jews*, New York, 1943 ; une autre mention p. 261, note) est singulière, surtout parce que lui-même, dans un livre précédent, avait croisé pendant un moment la trajectoire que je tente de dessiner ; cf. N. COHN, *Histoire d'un mythe. La « conspiration juive » et les protocoles des sages de Sion*, Paris, 1967. Peut-être Cohn a-t-il été conduit à mettre au premier plan la connexion entre hérétiques et sorcières (que je considère comme secondaire) par sa polémique avec J. B. Russell. Celui-ci avait lu les sources controversistes, même les plus stéréotypées, comme des descriptions objectives d'une transformation présumée, au cours des siècles, des hérétiques en sorciers : Cohn a repoussé, à juste titre, cette interprétation, mais il est resté englué dans la même série documentaire (cf. J. B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y., 1972, p. 86 sq., spécialement pp. 93, 140-142, etc. ; COHN, *Europe's*, *op. cit.*, pp. 121-123).

27. *Ibid.*, p. 228.

28. *Ibid.*, p. 220 sqq.

29. *Ibid.*, p. 107 sqq.

30. *Ibid.*, pp. 107-108.

31. Cf., par exemple, *ibid.*, p. 108 ; HENNINGSEN, *The Witches' Advocate*, *op. cit.*, p. 70 sqq. ; C. LARNER, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, Oxford, 1985, pp. 47-48.

32. Cf. THOMAS, *Religion*, *op. cit*, pp. 514-517.

33. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 7-10 ; et voir HENNINGSEN, *The Witches' Advocate*, *op. cit.*, p. 440 note 14, qui distingue dans la foule des adeptes des théories fantastiques de M. Murray certains chercheurs « plus sérieux », dont nous-même. Sur les objections qui m'ont été adressées par N. Cohn, voir plus loin, note 39. E. LE ROY LADURIE, dans *La Sorcière de Jasmin* (Paris, 1983, p. 13 sqq.), adhère au contraire au jugement que j'ai proposé sur les recherches de M. Murray.

34. Cf. la démonstration exhaustive de COHN, *Europe's*, *op. cit.*, pp. 113-115.

35. Cf. M. MURRAY, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, 1962[2], p. 12.

36. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op.cit.*, p. 8.

37. *Ibid.*, pp. 196-203.

38. Cf. Russell, *Witchcraft, op. cit.*, pp. 41-42; H. C. E. Midelfort, « Were There Really Witches? », *in* R. M. Kingdon, éd., *Transition and Revolution. Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History*, Minneapolis (Minn.), 1974, p. 204. Du même Midelfort, cf. *Witch-Hunting, op. cit.*, pp. 1 et 231 note 2. (Midelfort m'a informé au cours d'une conversation qu'il avait changé d'avis à ce sujet.)

39. Cf. Cohn, *Europe's, op. cit.*, pp. 223-224 (aux pp. 123-124 au contraire, la critique ne s'adresse, de manière contradictoire, qu'à Russell, pour avoir mal compris notre point de vue).

40. J'ai tenté de justifier d'un point de vue général cette position du problème dans « Traces, racines d'un paradigme indiciaire », trad. franç. dans *Mythes, emblèmes, traces*, Paris, 1989. Mais voir aussi Thompson, « Anthropology », cité d'après la trad. italienne, *Società patrizia e cultura plebea*, Turin, 1981, p. 317 et 325. [Cf. *supra*, n. 17.]

41. *Les Batailles nocturnes*, pp. 9-10.

42. Dans le premier, même si je l'ai fait sous une forme atténuée, je pense être tombé moi aussi : le fait d'avoir négligé les spécialisations extatiques qui distinguaient *benandanti* hommes ou femmes m'est apparu rétrospectivement comme un cas de *sex-blindness* (cf. la discussion en appendice aux *Batailles nocturnes*, Lagrasse, 1980, p. 231).

43. Cf. C. Larner, *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Londres, 1981; Id, *Witchcraft and Religion, op. cit.* (il s'agit d'études dont la valeur est importante : il faut préciser que le sous-titre de la seconde, publiée de façon posthume — *The Politics of Popular Belief* —, se réfère à peu près exclusivement aux croyances *sur* les sorcières, et non *des* sorcières).

44. Cf. L. Muraro, *La signora del gioco*, Milan, 1976 (voir à son sujet *infra* p. 114).

45. Même un historien et un folkloriste comme G. Henningsen, après avoir consacré de nombreuses pages à la réfutation habituelle des thèses de M. Murray (*The Witches' Advocate, op. cit.*, pp. 69-94), se limite à formuler l'exigence d'une comparaison entre le folklore basque des deux côtés des Pyrénées et les traités de démonologie de l'époque, pour expliquer à fond la concordance entre les aveux des accusées. Dans la conclusion du livre (p. 390), ces derniers sont attribués à une épidémie de rêves stéréotypés — une phrase qui pose de nouveau le problème du sabbat dans sa complexité inexplorée. (Mais voir maintenant, dans une tout autre perspective, le précieux essai de Henningsen cité p. 321, note 1). L'exigence d'aborder la question de la sorcellerie européenne dans une perspective historico-religieuse a été formulée par J. L. Pearl, « Folklore and Witchcraft in the Sixteenth and Seventeenth Century », *Studies in Religion*, 5 (1975-1976), p. 386, qui reprend l'essai de M. Eliade, « Some Observations on European Witchcraft », *History of Religions*, 14 (1975), pp. 149-172 (*Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978, trad. de l'anglais par Jean Malaquais de *Occultisme, Witchcraft and Cultural Fonctions*, Chicago et Londres, 1976). Pour une excellente contribution dans ce sens, cf. M. Bertolotti, « Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria », *Quaderni storici*, n° 41 (mai-août 1979), pp. 470-499 (à ce sujet voir également plus loin, II[e] partie, chap. II, p. 329, note 77). Beaucoup de matériel, analysé dans une perspective différente de celle adoptée ici, se trouve dans H. P. Duerr, *Traumzeit*, Francfort-sur-le-Main, 1978.

46. Cf. Midelfort, *Witch-Hunting, op. cit.*, p. 1; Monter, *Witchcraft, op. cit.*, p. 145. Trevor-Roper a lui aussi insisté sur l'« universalité » des croyances de sorcellerie au niveau populaire (voir *supra*, pp. 9-10).

47. Cf. C. Ginzburg, « Présomptions sur le sabbat », *Annales E.S.C.*, 39 (1984), p. 341 (il s'agit d'une anticipation de certains résultats de cette recherche). La référence implicite à Freud a purement valeur d'analogie.

48. Cf. l'excellente introduction de J. Le Goff à la nouvelle édition des *Rois thaumaturges* (Paris, 1981).

49. Cf. J. R. von Bieberstein, *Die These von der Verschwörung*, Berne, 1976, et les pages d'introduction de L. Poliakov, *La Causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, Paris, 1980 (livre discutable à de nombreux points de vue). Le succès des *Protocoles des anciens sages de Sion*, analysé de manière approfondie par N. Cohn (*Histoire d'un mythe, op. cit.*), est éclairant. En général voir C. F. Graumann et S. Moscovici, éd., *Changing Conceptions of Conspiracy*, New York, 1987.

50. D'un point de vue largement convergent, J. Le Goff voit dans *Les Rois thaumaturges* de M. Bloch le modèle d'une anthropologie politique et historique renouvelée (Introduction citée, p. XXXVIII). Voir également les observations de Fr. Hartog, « Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales E.S.C.*, 38 (1983), pp. 1256-1263. Les essais rassemblés dans *Changing Conceptions* sont consacrés à la démystification de l'idée du complot : objectif nécessaire mais partial et, dans une certaine mesure, attendu.

51. Cf. C. Larner, *Enemies of God, op. cit.*, p. 7 (mais on pourrait multiplier les exemples).

52. Le terme « dialogique » est utilisé ici dans l'acception introduite par M. Bakhtine.

53. Cf. *Les Batailles nocturnes, op. cit.*, p. 49 sqq., où « lituanien » et « Lituanie » doivent être corrigés en « livon » et « Livonie ».

54. Cf. *ibid.*, pp. XIII, 51-52; M. Eliade, *Some Observations, op. cit.*, en particulier pp. 153-158, où est également proposé un rapprochement entre les *benandanti* et les *călușari* roumains (sur lesquels voir plus loin, p. 186 sqq.). Le rapprochement des *benandanti* avec les chamanes est critiqué par M. Augé, *Génie du paganisme*, Paris, 1982, p. 253, qui suggère plutôt une analogie entre les *benandanti* et les anti-sorciers *ashanti*. Aussitôt après, pourtant, il admet que ces derniers sont comparables, « d'un point de vue structural », aux chamanes. On verra que le lien entre *benandanti* et chamanes est à la fois structural (ou, si l'on préfère, morphologique) et historique.

55. Cf. K. Thomas, *Religion, op. cit.*, p. X. Il a déjà été question des limites de la comparaison adoptée par Macfarlane.

56. Cette possibilité est niée, en ce qui concerne la « chasse sauvage », par Kieckhefer, *European, op. cit.*, p. 161, note 45; mais voir plus loin, p. 113 sqq.

57. Sur ce point, cf. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1978, p. 314, note 12.

58. Cf. L. Wittgenstein, « Bemerkungen über Frazer's "Golden Bough" », *Synthèse*, 17 (1967), pp. 233-253 [trad. fr. Jean Lacoste, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Lausanne, 1982]. Il faudrait rapprocher ces réflexions des recherches, inspirées par les textes morphologiques de Goethe, qui apparaissent dans des disciplines et dans des milieux culturels différents à la fin des années vingt : cf. mon « Datazione assoluta e datazione relativa : sul metodo di Roberto Longhi », *Paragone*, 386 (avril 1982), p. 9 (où je cite également *Morphologie du conte* de V. Propp, trad. de Claude Ligny, Paris, 1970, et *Formes simples* d'André Jolles [trad. franç. Paris, 1972] et surtout J. Schulte, « Coro e legge. Il "metodo morfologico" in Goethe e Wittgenstein », *Intersezioni*, II (1982), pp. 99-124.

59. Cf. Wittgenstein, « Bemerkungen... », art. cité.

60. A. Momigliano, « Storicismo rivisitato », in *Sui fondamenti della storia antica*, Turin, 1984, pp. 459-460 : « Nous étudions le changement, parce que nous sommes

changeants. Cela nous donne une expérience directe du changement : ce que nous appelons mémoire... » (voir toute la page).

61. Dans le même sens cf. C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964, p. 16.

62. Voir V. Propp, *Morphologie du conte*, *op. cit*, et *Les Racines historiques du conte merveilleux* (Paris, 1983, trad. du russe par Lise Gruel-Apert), font partie d'un seul et même projet : cf. notre article cité « Présomptions », pp. 347-348. Des problèmes analogues ont été abordés indépendamment, dans un autre contexte disciplinaire, par A. Leroi-Gourhan, *Documents pour l'art comparé de l'Eurasie septentrionale*, Paris, 1943 (cf., par ex., p. 90) ; il s'agit de recherches déjà publiées en 1937-1942.

63. Cf. la préface de *Mythes*, *op. cit.*

64. Pour cette notion, je renvoie à l'essai très important de R. Needham, « Polythetic Classification », *Man*, n. s. 10 (1975), pp. 349-369.

65. Cf. M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 58 ; J.-P. Vernant, *Religion grecque, religions antiques*, Paris, 1976, p. 29 (texte de sa leçon inaugurale au Collège de France en 1975). Voir aussi, du même auteur, les objections à G. S. Kirk (qui semblent cependant se rapporter plutôt aux positions de W. Burkert) *in* B. Gentili et G. Paione éd., *Il mito greco*, Rome, 1977, p. 400. La discussion avec Burkert est développée dans M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, *passim*.

66. R. Jakobson, dans une très belle page (*Une vie dans le langage. Autoportrait d'un savant*, trad. de Pascal Boyer, Paris, 1984, p. 30), cite une phrase de Braque : « Je ne crois pas aux choses, je ne crois qu'à leur relation. » Dans un sens analogue, Cl. Lévi-Strauss parle de « révolution copernicienne » induite dans les sciences humaines par la linguistique structurale (cf. *Le Regard éloigné*, Paris, 1983).

67. Sur l'interprétation du mythe proposé par Jung, voir les irréfutables observations critiques de Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, pp. 228-230. M. Eliade ne s'est dissocié de la notion proposée par Jung d'archétype que dans la préface à la traduction anglaise de son *Mythe de l'éternel retour* (*Cosmos and History*, New York, 1959, pp. viii-ix). Il y avait largement fait appel auparavant : cf., par exemple, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1959 (voir aussi les observations critiques de E. De Martino, p. ix de la traduction italienne, *Trattato di storia delle religioni*, Turin, 1954).

68. Cf. Vernant, *Religion grecque*, *op. cit.*, p. 29 ; Detienne, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 13 : « Une telle interprétation ne doit pas être seulement cohérente et économe, elle doit encore avoir une valeur heuristique, faire apparaître des relations entre des éléments jusqu'alors étrangers ou recouper des informations attestées en termes explicites, mais inscrites ailleurs, à d'autres places, *dans le même système de pensée et à l'intérieur de la même culture* » (c'est moi qui souligne).

69. Cf. Vernant, *Mythe et société*, *op. cit.*, pp. 223-224 ; Detienne, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 13, qui parle de « déduction systématique ».

70. Cf. Vernant, *Mythe et société*, *op. cit.*, pp. 249-250, la solution prudemment avancée (« La réponse consisterait sans doute à montrer que, pas plus dans l'enquête historique que dans l'analyse en synchronie, on ne rencontre d'éléments isolés, mais toujours des structures, liées plus ou moins fortement à d'autres... ») rejoint les positions de R. Jakobson qui ont également inspiré cette recherche.

71. Cf. son essai « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » (1957), *in* J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, pp. 95-124, surtout p. 110 sq.

72. L'influence de Dumézil est particulièrement évidente dans « Le mythe hésiodique des races : sur un essai de mise au point » (in *Mythe et pensée*, *op. cit.*, pp. 42-79, en particulier p. 42). Pour un jugement synthétique sur la contribution de Dumézil, cf. Vernant, « Raisons du mythe » (in *Mythe et société*, *op. cit.*, pp. 235-237), et Detienne, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 22. Dans son introduction à la traduction italienne de *Mythe et pensée* (*Mito e pensiero presso i Greci*, Turin, 1970) B. Bravo souligne (p. xvi) que l'attitude de Vernant « est toujours implicitement et parfois explicitement "comparative" ». Sur ce point, voir désormais *Religion grecque*, *op. cit.*

73. Cf. Detienne, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 21.

74. J. Starobinski a avancé l'hypothèse que le choix de Saussure en faveur de la synchronie avait été provoqué par les « difficultés rencontrées dans l'exploration de la diachronie longue de la légende, et dans celle de la diachronie courte de la composition anagrammatique » (*Les Mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Paris, 1971, p. 9).

75. Cf. G. Mounin, « Lévi-Strauss' Use of Linguistics », *in* I. Rossi éd., *The Unconscious as Culture*, New York, 1974, pp. 31-52 ; Cl. Calame, « Philologie et anthropologie structurale. À propos d'un livre récent d'Angelo Brelich », *Quaderni Urbinati*, II (1971), pp. 7-47.

76. Cf. Detienne, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 25.

77. Cl. Lévi-Strauss est d'un avis différent (*Le Cru et le Cuit*, *op. cit.*, p. 15). Il est vrai qu'ailleurs (*Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 242) il a soutenu que toutes les versions d'un mythe appartiennent au mythe : mais cela élimine tout au plus la question de l'authenticité, non celle de l'exhaustivité.

78. Voir plus loin, III^e^ partie, chap. ii.

79. Dans un essai datant de 1975, M. I. Finley ne polémiquait au nom de la diachronie qu'avec des anthropologues (« Anthropology and the Classics », in *The Use and Abuse of History*, Londres, 1975, pp. 102-119). Le resserrement des rapports entre histoire et anthropologie a compliqué le tableau : à côté d'historiens qui soutiennent la supériorité d'une organisation synchronique on trouve des anthropologues qui soulignent l'importance d'une approche diachronique dans leurs recherches (cf. B. S. Cohn, « Toward a Rapproachment », *in* T. K. Rabb et R. J. Rothberg éd., *The New History. The 1980s and Beyond*, Princeton [N. J.], 1982, pp. 227-252). Sur la compatibilité entre une perspective historique et une perspective synchronique, cf. G. C. Lepschy, *Mutamenti di prospettiva nella linguistica*, Bologne, 1981, pp. 10-11.

80. Cf. J. M. Lotman et B. A. Ouspensky, *École de Tartu. Travaux sur les systèmes de signes*, Bruxelles, 1976, pp. 50-51 (et pp. 51-52 : « une approche typologique large élimine le caractère absolu de l'opposition entre synchronie et diachronie »).

81. Cf., par exemple, R. Jakobson, « Le langage commun des linguistes et des anthropologues », in *Essais de linguistique générale* (trad. et préface de Nicolas Ruwet, Paris, 1963, pp. 35-36), et, du même auteur, K. Pomorska et Stephen (éd.), *Language and Literature*, Londres, 1987. La reprise des catégories de Jakobson par Lotman est soulignée par D. S. Avalle dans l'introduction au recueil de textes qu'il a édité, *La cultura nella tradizione russa del xix e xx secolo*, Turin, 1982, pp. 11-12.

82. Cf. Jakobson, *Language*, *op. cit.*, pp. 13-14, avec un renvoi aux études de P. G. Bogatyrëv sur le folklore ukrainien. La phrase qui suit aussitôt après — « et enfin, la conception romantique du folklore comme création collective a été réhabilitée d'une façon surprenante » — fait allusion à l'essai écrit par Jakobson lui-même avec Bogatyrëv, « Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens », *in* R. Jakobson, *Selected Writings*, IV, La Haye et Paris, 1966, pp. 1-15.

83. Cf. J.-Cl. Schmitt, « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode », *Archives de sciences sociales des religions*, 52 (1981),

pp. 5-20, en particulier pp. 7-10, à propos de BERTOLOTTI, « Le ossa e la pelle dei buoi », art. cité (voir *supra*, note 45), critiqué pour ses excès diachroniques.

84. Cl. LÉVI-STRAUSS, « Histoire et ethnologie » (1949), in *Anthropologie structurale, op. cit.*, pp. 3-33 (la citation de Marx et le renvoi au *Problème de l'incroyance* de L. FEBVRE sont tous deux p. 31).

85. Cf. Cl. LÉVI-STRAUSS, « Éloge de l'anthropologie » (1959); in *Anthropologie structurale, II*, Paris, 1973, p. 56 sqq.; « De Chrétien de Troyes à Richard Wagner » (1975, in *Le Regard éloigné, op. cit.*, Paris, 1983, p. 301 sqq.); ID., « Le Graal en Amérique » (1973-1974), in *Paroles données*, Paris, 1984, p. 129 sqq.; « Hérodote en mer de Chine », in *Poikilia. Études offertes à J.-P. Vernant*, Paris, 1987, pp. 25-32.

86. ID., « Histoire et ethnologie », *Annales E.S.C.*, 38 (1983), pp. 1217-1231 (le passage se trouve à la page 1227). Pour un tableau des discussions en cours sur la cladistique, cf. D. L. HULL, « Cladistic Theory : Hypotheses that Blur and Grow », *in* T. DUNCAN et T. F. STUESSY éd., *Cladistics : Perspectives on the Reconstruction of Evolutionary History*, New York, 1984, pp. 5-23 (avec une bibliographie).

87. Ce point m'a été éclairci par Richard Trexler au cours d'une lointaine conversation (automne 1982) : je le remercie ici.

88. DETIENNE, *Dionysos, op. cit.*, p. 28.

89. Cf. É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, *Économie, parenté, société*, Paris, 1968, p. 12. Dans sa présentation de l'édition italienne, M. LIBORIO relève (I, pp. XII-XIV) la polémique implicite de la dernière phrase avec le « manichéisme saussurien ». Ce passage complète l'autre, emprunté lui aussi à la préface de *Vocabulaire* (« La diachronie est alors rétablie dans sa légitimité en tant que succession de synchronies »), que J.-P. Vernant a cité en l'étendant à un domaine extralinguistique (cf. J.-P. VERNANT, « Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne », *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, sous la direction de J. KRISTEVA, J.-Cl. MILNER, N. RUWET, Paris, 1975, pp. 372-373).

90. Cf. BENVENISTE, *Le Vocabulaire..., op. cit.*, t. I, p. 12.

91. Cf. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1314*, Paris, 1975, p. 601; voir aussi A. PROSPERI, « Premessa » a « I vivi e i morti », *Quaderni storici*, 50 (août 1982), pp. 391-410.

LÉPREUX, JUIFS, MUSULMANS

1. BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules...*, XXIII, p. 413 (une note des éditeurs, p. 491, nous avertit que ce passage, ainsi que d'autres, fut rédigé en 1336 : la distance temporelle par rapport aux événements explique la datation erronée de l'extermination des lépreux au cours de l'hiver au lieu du printemps et de l'été de 1321).

2. *Ibid.*, p. 483 (cf. aussi « Annales Uticenses », *in* Ordericus VITALIS, *Historiae ecclesiasticae libri tredecim*, éd. A. Le Prevost, Paris, 1855, pp. 169-170).

3. BOUQUET, *Recueil* cité, XXIII, pp. 409-410 (rédigé en 1345 : cf. p. 397).

4. Cf. E. BALUZE, *Vitae paparum Avenionensium*, éd. G. Mollat, I, Paris, 1916, pp. 163-164. Des versions semblables à celle-ci sont données par Pierre de Herentals et Amalric Auger (*ibid.*, pp. 179-180, 193-194). Comme le révèle la tradition manuscrite, le passage cité de la chronique de Bernard Gui fut rédigé tout de suite après les événements racontés : cf. L. DELISLE, *Notice sur les manuscrits de Bernard Gui*, Paris, 1878, pp. 188 et 207 sqq.

5. Cf. H. DUPLÈS-AUGIER, « Ordonnance de Philippe le Long contre les lépreux », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 4e s., III (1857), pp. 6-7 du tiré à part; *Ordonnance des rois de France...*, XI, Paris, 1769, pp. 481-482.

6. Sur les fous et les criminels, voir naturellement M. FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961; et ID., *Surveiller et punir*, Paris, 1975. Il est curieux que le premier fasse d'abord allusion aux lépreux mais non aux événements qui entraînèrent leur renfermement.

7. L'étude la plus récente sur l'affaire est celle, très utile, même si elle est fondée sur une documentation incomplète, de M. BARBER, « The Plot to Overthrow Christendom in 1321 », *History*, vol. 66, n° 216 (févr. 1981), pp. 1-17 : ses conclusions sont différentes des miennes (cf. plus loin, note 57). Le *dossier* promis par B. BLUMENKRANZ, « À propos des Juifs en France sous Charles le Bel », *Archives juives*, 6 (1969-1970), p. 36, n'est, pour autant que je sache, jamais paru. Des recherches moins récentes sur le sujet seront rappelées au fur et à mesure. L'unique mention de la « conspiration » de 1321 dans une discussion sur la sorcellerie est, si mon information est juste, celle de G. MICCOLI, « La storia religiosa », in *Storia d'Italia*, II, 1, Turin, 1974, p. 820. Une anticipation synthétique des pages qui suivent est déjà parue dans « Présomptions sur le sabbat », *Annales E.S.C.*, 38 (1984), pp. 341-354, un article qui n'est pas cité par Fr. BÉRIAC, *Histoire des lépreux au Moyen Âge*, Paris, 1988, pp. 140-148 (alors qu'il reprend, sans y ajouter d'éléments nouveaux, l'hypothèse d'un lien avec la persécution des sorcières).

8. BOUQUET, *Recueil...*, t. XXI, p. 152. Cf. également « Chronique parisienne anonyme de 1316 à 1339... », éditée par A. Hellot, *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris...*, XI (1884), pp. 57-59. Une addition marginale à la troisième suite des *Gestorum abbatum Monasterii Sancti Trudonis... libri* (M. G. H., *Scriptorum*, X, Hanovre, 1852, p. 416), commençant par les mots « *sequenti anno* » (l'année suivante), parle des lépreux « *a Judaeis corrupti* », brûlés en tant qu'empoisonneurs en France et dans le Hanovre. L'éditeur a référé le passage à l'année 1319, vraisemblablement par erreur : de toute manière, la mention du Hanovre reste pour moi obscure.

9. Cf. respectivement BOUQUET, *Recueil* cité, XX, p. 628 sqq.; XXI, pp. 55-57; BALUZE, *Vitae, op. cit.*, I, pp. 132-134; BOUQUET, *Recueil* cité, XX, pp. 704-705; JEAN DE PREIS dit d'OUTREMEUSE, *Ly Myreur des Histors*, édité par S. Bormans, VI, Bruxelles, 1880, pp. 264-265; *Genealogia comitum Flandriae, in* MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, III, Lutetiae Parisiorum, 1717, col. 414. Voir aussi, dans le même sens, Bibliothèque nationale, Ms. fr. 10132, f° 403 v°.

10. Dans cette présentation je suis presque exclusivement le continuateur de Guillaume de Nangis, dont dépendent plus ou moins étroitement la chronique de Saint-Denis, Jean de Saint-Victor et le continuateur de Géraud de Frachet : cf. aussi l'introduction de H. GÉRAUD et G. de NANGIS, *Chronique latine*, Paris, 1843, I, p. XVI sqq. Sur l'épisode de Chinon cf. aussi H. GROSS, *Gallia Judaica*, Paris, 1897, pp. 577-578, 584-585.

11. Cf. *Genealogia*, cit.

12. Cf. G. LAVERGNE, « La persécution et la spoliation des lépreux à Périgueux en 1321 », in *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel...*, II, Paris, 1955, pp. 107-113.

13. Cf. BALUZE, *Vitae, op. cit.*, I, pp. 161-163 (B. Gui); *ibid.*, pp. 128-130 (Jean de Saint-Victor). Pour un exposé des faits, cf. M. BARBER, « The Pastoureaux of 1320 », *Journal of Ecclesiastical History*, 32 (1981), pp. 143-166. Sur certains problèmes de fond, P. ALPHANDÉRY, « Les croisades des enfants », *Revue de l'histoire de religions*, 73 (1916), pp. 259-282, reste utile. Sont au contraire idylliques et apologétiques les pages dédiées par P. ALPHANDÉRY et A. DUPRONT aux deux « croisades » des pastoureaux, *La Chrétienté et l'esprit de croisade*, II, Paris, 1959, qui me

semblent pouvoir être attribuées, sur la base du style, au second des deux auteurs. Un document important — la déposition du juif Baruch devant l'inquisition de Pamiers — a été plusieurs fois traduit et analysé : il faut en voir le texte dans J. DUVERNOY, *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier*, I, Paris, 1965, pp. 177-190 (et, tout dernièrement, A. PALÈS-GOBILLIARD, « L'Inquisition et les Juifs : le cas de Jacques Fournier », *Cahiers de Fanjeaux*, 12, 1977, pp. 97-114).

14. Ce texte, qui a échappé à BARBER (« The Plot », art. cité), se trouve dans C. COMPAYRÉ, *Études historiques et documents inédits sur l'Albigeois, le Castrais et l'ancien diocèse de Lavaur*, Albi, 1841, pp. 255-257. Son importance fut signalée pour la première fois par A. Molinier (cf. Cl. DEVIC et dom J. VAISSÈTE, *Histoire générale du Languedoc...*, IX, Toulouse, 1885, p. 410 note 6). Il a été plus récemment analysé par V. R. RIVIÈRE-CHALAN, *La Marque infâme des lépreux et des christians sous l'Ancien Régime*, Paris, 1978, p. 51 sqq. (livre précieux, malgré ses lacunes), qui a précisé sur la base de nouveaux matériaux la datation conjecturale proposée par Compayré. Le document, selon l'aimable information communiquée par le directeur des Archives départementales du Tarn dans une lettre du 2 février 1983, ne se trouve plus aux archives communales d'Albi.

15. Sur les projets de réforme de Philippe V, voir note 39. En général, cf. R. I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Defiance in Western Europe. 950-1250*, Oxford, 1987, qui fait allusion (pp. 60 et 64) aux événements de 1321. On trouve d'utiles éléments de réflexion (comme me le suggère Stefano Levi Della Torre) dans E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983.

16. « Incomposita et agrestis illa multitudo » (Paolino Veneto, O.F.M., *in* BALUZE, *Vitae*, *op. cit.*, I, p. 171).

17. Comme exemple des réactions des contemporains, cf. Jean de Saint-Victor *in* BALUZE, *Vitae*, *op. cit.*, I, pp. 112-115, 117-118 et 123. Toujours utile, H. S. LUCAS, « The Great European Famine of 1315-1317 », *Speculum*, V (1930), pp. 343-377 ; voir, en outre, J. KERSHAW, « The Great Famine and Agrarian Crisis in England 1315-1322 », *Past and Present*, 59 (mai 1973), pp. 3-50, qui relève pourtant, en s'appuyant sur M.-J. LARENAUDIE, « Les famines en Languedoc aux XIV^e^ et XV^e^ siècles », *Annales du Midi*, LXIV (1952), p. 37, que les documents de ces années-là ne parlent pas, pour le Languedoc, de disette. G. BOIS a vu dans celle-ci le symptôme d'une crise profonde du système féodal : cf. *Crise du féodalisme*, Paris, 1976, p. 246 sqq.

18. Cf. L. K. LITTLE, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, 1978.

19. Cf. TRACHTENBERG, *The Devil*, *op. cit.*, p. 97 sqq., et le tableau général tracé par G. I. LANGMUIR. « Qu'est-ce que "les Juifs" signifiaient pour la société médiévale ? », *in* POLIAKOV éd., *Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme*, Paris et La Haye, 1978, pp. 178-190. En particulier, sur l'accusation d'homicide rituel il faut voir, de LANGMUIR également, l'excellent essai « The Knight's Tale of Young Hugh of Lincoln », *Speculum*, XLVII (1972), pp. 459-482.

20. Cf. FLAVIUS, *Contre Apion*, I, 26 sqq., et à son propos A. MOMIGLIANO, in *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Rome, 1975, pp. 765-784, ainsi que *Alien Wisdom*, Cambridge, 1975, pp. 93-94. Voir aussi J. YOYOTTE, « L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme », *Revue de l'histoire des religions*, 163 (1963), pp. 133-143 ; L. TROIANI, *Commento storico al « Contro Apione » di Giuseppe*, Pise, 1977, pp. 46-48. Sur la fortune de Flavius, cf. H. SCHRECKENBERG, *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leyde, 1968 et 1979 ; ID., *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leyde, 1972, et *Rezeptionsgeschichtliche und textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leyde, 1977.

21. Cf. U. ROBERT, *Les Signes d'infâmie au Moyen Âge*, Paris, 1889, pp. 11, 90-91 et 148.

22. Cf. *ibid.*, p. 174 ; C. MALET, *Histoire de la lèpre et son influence sur la littérature et les arts*, thèse soutenue devant la faculté de médecine de Paris en 1967 (B.N., 4°, Th. Paris. 4430, dactyl.), pp. 168-169. Sur les *cagots*, cf. F. MICHEL, *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*, Paris, 1847, 2 vol. ; V. de ROCHAS, *Les Parias de France et de l'Espagne. Cagots et bohémiens*, Paris, 1876 ; H. M. FAY, *Histoire de la lèpre en France. Lépreux et cagots du Sud-Ouest*, Paris, 1910.

23. Cf. ROBERT, *Les Signes*, *op. cit.*, p. 91 ; MALET, *Histoire*, *op. cit.*, pp. 158-159.

24. Cf. M. KRIEGEL, « Un trait de psychologie sociale », *Annales E.S.C.*, 31 (1976), pp. 326-330 ; J. SHATZMILLER, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge (1241-1329)*, Paris et La Haye, 1973, p. 131 sqq. ; LITTLE, *Religious Poverty*, *op. cit.*, pp. 52-53.

25. Cf. M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, Harmondsworth, 1970, et, de façon générale, la littérature anthropologique (de V. Turner à E. Leach) qui s'inspire du livre célèbre de A. VAN GENNEP, *Les Rites de passage* (1909). Celui-ci dérive à son tour de l'essai fondamental de R. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort » (in *L'Année sociologique*, 1907) : cf. « Saccheggi rituali », coordonné par C. GINZBURG, *Quaderni storici*, n. s., 65 (août 1987), p. 626.

26. Cf. J.-Cl. SCHMITT, « L'histoire des marginaux », in *La Nouvelle Histoire*, coordonné par J. Le GOFF, Paris, 1978, p. 355.

27. Cf. M. KRIEGEL, *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, 1979, p. 20 sqq. Des indications intéressantes ont été proposées par A. BOUREAU, « L'inceste de Judas. Essai sur la genèse de la haine antisémite au XII^e^ siècle », in *L'Amour et la haine*, *Nouvelle revue de psychanalyse*, XXXIII (printemps 1986), pp. 25-41. En général, cf. MOORE, *The Formation*, *op. cit.*

28. Cf. TRACHTENBERG, *The Devil*, *op. cit.*, pp. 101 et 238 note 14, où l'on enregistre une accusation du même genre au XII^e^ siècle (Troppau, en Bohême, 1163), deux au XIII^e^ (Breslau, 1226, et Vienne, 1267) et trois au cours du XIV^e^ siècle (1308 dans le Vaud, 1316 dans la région d'Eulenbourg, 1319 en Franconie) avant les faits de 1321.

29. Cf. LAVERGNE, « La persécution », art. cité ; E.A.R. BROWN, « Subsidy and Reform in 1321 : the Accounts of Najac and the Policies of Philip V », *Traditio*, XXVII (1971), p. 402 note 9.

30. Cf. RIVIÈRE-CHALAN, *La Marque*, *op. cit.*, p. 47 sqq.

31. Cité d'après L. GUIBERT, « Les lépreux et les léproseries de Limoges », *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, LV (1905), p. 35 note 3. La même observation se retrouve dans le registre municipal de Cahors : cf. E. ALBE, « Les lépreux en Quercy », Paris, 1908 (tiré à part de *Le Moyen Âge*, p. 14). Sur Rodez, je dois à la courtoisie de l'auteur d'avoir pu voir une étude minutieuse, encore inédite, de S. F. ROBERTS *(The Leper Scare of 1321 and the Growth of Consular Power)*.

32. Cf. G. de MANTEYER, « La suite de la chronique d'Uzerche (1320-1373) », *Mélanges Paul Fabre*, Paris, 1902, pp. 403-415 (utilisé également par GUIBERT, « Les lépreux », art. cité, p. 36 sqq.). Il faut noter que, p. 410, de Manteyer parle d'« exécution judiciaire » de soixante lépreux, en assimilant d'une manière un peu sommaire les reclus (quinze) aux victimes des bûchers (quarante-quatre).

33. Le document a été découvert et analysé par J.-M. VIDAL : cf. « La poursuite

des lépreux en 1321 d'après des documents nouveaux », *Annales de Saint-Louis-des-Français*, IV (1900), pp. 419-478 (et une première version, avec des variantes significatives, in *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses publiées à l'occasion du jubilée épiscopal de Mgr de Cabrières...*, I, Paris, 1899, pp. 483-518). Le texte intégral se trouve dans DUVERNOY, *Le Registre d'Inquisition*, *op. cit.*, II, pp. 135-147. Je remercie Raffaella Comaschi qui, au cours d'un séminaire tenu à Bologne (1975-1976), m'a signalé la première l'importance de ce document.

34. Cf. le *Liber sententiarum Inquisitionis Tholosanae* publié en appendice (avec une numérotation distincte) *in* Philippus A LIMBORCH [VAN LIMBORCH], *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692, pp. 295-297. Parmi un groupe de personnes qui, après plusieurs années, se voyaient libérées du renfermement figurait (p. 294) un certain « *Bartholomeus Amilhati presbyter de Ladros dyocesis Urgelensis* » — vraisemblablement un chef de léproserie, tout comme Agassa (*ladres* signifiant « lépreux »).

35. Sur l'usage de la torture dans les procès inquisitoriaux de cette période, cf. J.-L. BIGET, « Un procès d'Inquisition à Albi », *Cahiers de Fanjeaux*, 6 (1971), pp. 288-291, qui rappelle aussi les prescriptions contenues dans la *Practica* de Bernard Gui (un des juges qui formulèrent la sentence contre Agassa : voir *supra*, p. 57).

36. Ce silence est relevé à juste titre par BARBER, « The Plot », art. cité, p. 10.

37. Cf. L. LAZARD, « Les juifs de Touraine », *Revue des études juives*, XVI (1888), pp. 210-234.

38. Plus tard (à la fin de 1322 ou au début de 1323) il fut accusé de pratiques idolâtres par l'inquisiteur de Tours et conduit à Paris, où il fut acquitté, à la suite d'une intervention du pape Jean XXII : cf. J.-M. VIDAL, « Le messire de Parthenay et l'Inquisition (1323-1325) », *Bulletin historique et philologique*, 1913, pp. 414-434 ; N. VALOIS, « Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII », *Histoire littéraire de la France*, XXXIV (1915), p. 426.

39. Cf. Ch. H. TAYLOR, « French Assemblies and Subsidy in 1321 », *Speculum*, XLIII (1968), pp. 217-244 ; BROWN, « Subsidy and Reform », *op. cit.*, pp. 399-400. Le chroniqueur parisien anonyme, après avoir décrit la conjuration, en en attribuant la responsabilité aux lépreux qui avaient agi sous l'instigation des juifs, concluait : « Et la vérité sceue et ainssi descouverte et à Philippe le roy de France et de Navarre rapportée en la deliberacion de son grant conseil, le vendredi devant la feste de la Nativité saint Jehan-Baptiste, furent tous les Juifz par le royaulme de France pris et emprisonnez, et leurs bien saisis et inventories » (*Chronique parisienne anonyme*, *op. cit.*, p. 59). L'incise « Le vendredi etc. » se réfère évidemment à la phrase précédente, c'est-à-dire au moment où la nouvelle est rapportée au roi, et non (comme le comprend à tort BROWN. « Subsidy and Reform », *op. cit.*, p. 426) à l'incarcération des juifs, qui n'est décrétée qu'un mois plus tard.

40. Je suis ici l'interprétation de LAZARD, « Les juifs », art. cité, p. 220.

41. P. LEHUGEUR, dans son *Histoire de Philippe le Long* (I, Paris, 1897, p. 425), avait formulé une interprétation par certains côtés analogue, sans connaître pourtant le document publié par Langlois (voir plus loin, note 51) témoignant de la volte-face ultérieure du roi à l'égard des juifs.

42. Cf. G. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXV, Venise, 1782, col. 569-572. Malgré sa publication dans un ouvrage qui s'imposait, ce document n'a été (à ma connaissance) mentionné que deux fois : par le polémiste antisémite L. RUPERT (*L'Église et la synagogue*, Paris, 1859, p. 172 sqq.) qui ne met pas le moins du monde son contenu en doute, et par H. CHRÉTIEN (*Le Prétendu Complot des juifs et des lépreux en 1321*, Châteauroux, 1887, p. 17), qui donne pour assurée la fausseté de la lettre de Bananias reproduite dans cet ouvrage. Elle est rapidement mentionnée, sans indications de la source, par J. TRACHTENBERG (*The Devil*, *op. cit.*, p. 101), mais celui-ci la confond avec le procès perdu envoyé au roi par le seigneur de Parthenay. L'hypothèse que le document dans son intégralité (y compris la lettre de Philippe d'Anjou et peut-être même la réaction favorable du pape à celle-ci) soit le fruit d'une falsification tardive me semble sans aucun doute à exclure, et cela tant pour des motifs internes qu'externes. D'un côté les références (et pas seulement de nature chronologique) aux événements contemporains sont très précises ; de l'autre, le document explique, nous le verrons, le revirement soudain du pape à l'égard des juifs. Sur les rapports des Anjou avec Avignon, cf. L. BARDINET, « Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin pendant le séjour des papes à Avignon », *Revue historique*, t. 12 (1880), p. 11.

43. Cf. T. von OPPOLZER, *Canon of Eclypses*, New York, 1962 (rééd. de l'édition de 1886) : le 26 juin 1321, l'éclipse fut visible dans toute la France, ses caractéristiques allant de l'anneau à la totalité.

44. Nous le savons, Boukharine eut recours à un expédient du même genre durant les procès de Moscou dans les années trente, pour faire comprendre que ses prétendus aveux étaient en réalité une accumulation de mensonges.

45. Le projet d'expédition en Orient, appuyé par Philippe encore en juillet 1322, fut ensuite repris plusieurs années plus tard, en 1329 : cf. A. de B[OILISLE], « Projet de croisade du premier duc de Bourbon (1316-1333) », *Annuaire-Bulletin de la société de l'histoire de France*, 1872, p. 236 note ; J. VIARD, « Les projets de croisade de Philippe VI de Valois », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 97 (1936), pp. 305-316.

46. Cf. G. DUERRHOLDER, *Die Kreuzzugspolitik unter Papst Johann XXII (1316-1334)*, Strasbourg, 1913, p. 27 sqq. ; VALOIS, « Jacques Duèse », art. cité, p. 498 sqq. ; TAYLOR, « French Assemblies », art. cité, p. 220 sqq. Nous ignorons le moment précis où le pape a diffusé la lettre : probablement au début de juillet, quand les cardinaux se réunissaient en Avignon pour discuter de la croisade (mais la date du 5 juillet indiquée par Duerrholder est déduite arbitrairement de celle d'une lettre du pape au roi de France sur le même sujet).

47. Cf. J. VIARD, « Philippe de Valois avant son avènement au trône », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 91 (1930), p. 315 sqq.

48. Cf. BARDINET, « Condition civile », art. cité, pp. 16-17 ; A. PRUDHOMME, « Les juifs en Dauphiné aux XIV^e et XV^e siècles », *Bulletin de l'Académie delphinale*, 3^e s., 17 (1881-1882), p. 141 ; J. LOEB, « Notes sur l'histoire des juifs, IV : deux livres de commerce du commencement du XIV^e siècle », *Revue des études juives*, 10 (1885), p. 239 ; ID., « Les juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical », *ibid.*, 12 (1886), pp. 47-49 ; ID., « Les expulsions des Juifs en France au XIV^e siècle », in *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des prof. Dr H. Graetz*, Breslau, 1887, p. 49-50 ; R. MOULINAS, *Les Juifs du pape en France. Les communautés d'Avignon et du Comtat Venaissin aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1981, p. 24. Baron, étrangement, ne mentionne pas l'expulsion, mais se demande pourquoi Jean XXII, après être intervenu en faveur des juifs contre les pastoureaux, se soit tu devant l'accusation de conspiration avec les lépreux (cf. S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, X, 2^e éd., New York, 1965, p. 221). En réalité, nous l'avons vu, Jean XXII ne resta nullement silencieux. Son intervention est également ignorée de S. GRAYZEL, « References to the Jews in the Correspondence of John XXII », *Hebrew Union College Annual*, vol. XXIII, II^e part. (1950-1951), p. 60 sqq., qui anticipe la date de l'expulsion des juifs d'Avignon, en proposant

comme terminus *ante quem* le mois de février 1321, c'est-à-dire avant la découverte du présumé complot des lépreux. Mais cette datation (déjà proposée par VALOIS, « Jacques Duèse », art. cité, p. 421 sqq.) se fonde sur l'interprétation erronée d'un document. La lettre papale qui annonce la fondation, en date du 22 février 1321, d'une chapelle *in castro Bidaride*, « *in loco sinagoga ubi extitit hactenus Judeorum* », ne peut (comme le comprend Graysel) impliquer l'expulsion puisque la chapelle fut érigée sur des terrains *achetés* aux juifs, précisément nommés (*a quibusdam de prefatis Judeis specialiter emi fecimus et acquiri* : *Archivio Segreto Vaticano*, Reg. Vat. 71, ff^ms 56 v°- 57 r°, n° 159; cf. aussi G. MOLLAT, *Jean XXII (1316-1334). Lettres communes*, III, Paris, 1906, p. 363).

49. Cf. *Musée des Archives nationales*, Paris, 1872, p. 182. Par la suite, celles-ci ont été publiées trois fois, toujours comme étant inédites : par CHRÉTIEN, *Le Prétendu Complot*, *op. cit.*, pp. 15-16; par VIDAL, « La poursuite », art. cité, pp. 459-461 (c'est l'édition la plus complète; il faut noter que dans la première version de l'essai, parue dans les *Mélanges Cabrières*, *op. cit.*, Vidal était enclin à accepter l'authenticité des deux lettres); par RIVIÈRE-CHALAN, *La Marque*, *op. cit.*, pp. 41-42. BARBER (« The Plot », art. cité, p. 9) lie à tort leur confection au procès contre Agassa et au désir de prouver la culpabilité des musulmans (au lieu de celle des juifs).

50. Cf. H. SAUVAL, *Histoire et recherches des antiquités de la ville de Paris*, II, Paris, 1724, pp. 517-518, qui se scandalisait que de tels faux, au lieu d'être détruits, soient conservés; *Musée des Archives*, *op. cit.*, p. 182.

51. Cf. Ch.-V. LANGLOIS, « Registres perdus des Archives de la Chambre des comptes de Paris », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, XL (1917), pp. 252-256. Ce document, qui a échappé à M. BARBER (« The Plot », art. cité), a été utilisé par R. ANCHEL, *Les Juifs de France*, Paris, 1946, p. 86 sqq., qui s'attache surtout à montrer que Philippe V réagit avec scepticisme aux rumeurs concernant le complot des lépreux et des juifs.

52. Cf. LANGLOIS, « Registres », art. cité, pp. 264-265, 277-278; BLUMENKRANZ, « À propos des juifs », art. cité, p. 38, qui retarde, sur la base de nouveaux documents, la date de l'expulsion, traditionnellement fixée en 1321. Selon certains historiens (parmi lesquels S. W. Baron) l'expulsion des juifs de la France n'intervient qu'en 1348 : une thèse difficile à admettre (voir de toute manière R. KOHN, « Les juifs de la France du Nord à travers les archives du Parlement de Paris (1359?-1394) », *Revue des études juives*, 141 (1982), p. 17.

53. Cf. N. MORARD, « À propos d'une charte inédite de l'évêque Pierre d'Oron : lépreux brûlés à Lausanne en 1321 », *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 75 (1981), pp. 231-238 : un document du 3 septembre 1321 se plaint que la condamnation au bûcher des lépreux empoisonneurs ait amené la suspension du paiement des aumônes et des cens en faveur des lépreux innocents.

54. G. I. LANGMUIR insiste sur l'inexistence de l'accusation de meurtre rituel dans la France du Sud, où les juifs étaient davantage intégrés dans la vie sociale : « L'absence d'accusation de meurtre rituel à l'ouest du Rhône », *Cahiers de Fanjeaux*, 12 (1977), pp. 235-249, en particulier p. 247.

55. Nous savons qu'il y a eu des condamnations de lépreux comme empoisonneurs dans l'Artois (cf. A. BOURGEOIS, *Lépreux et maladreries du Pas-de-Calais (x^e-xviii^e siècles)*, Arras, 1972, pp. 68, 256 et 258), à Metz (cf. Ch. BUVIGNIER, *Les Maladreries de la cité de Verdun*, s.l., 1882, p. 15) et hors des frontières du royaume de France, dans les Flandres (cf. ci-dessus). Une persécution des juifs en Bourgogne, en Provence et à Carcassonne, pour la même raison, est signalée par la chronique parisienne citée plus haut (*Chronique*, *op. cit.*, p. 59). De telles indications devraient être intégrées dans une étude analytique de l'affaire dans son ensemble qui, malheureusement, n'a pas encore été faite. Un témoignage sur le climat qui régnait au cours des mois de la persécution nous est offert par la confession d'un moine, Gaufridus de Dimegneyo, qui se présente en 1331 au monastère cistercien de Chalon-sur-Saône en demandant à être absous d'un péché commis dix ans auparavant, quand les lépreux et les juifs étaient envoyés au bûcher par la justice séculaire « pour leurs fautes, comme l'affirmait la rumeur commune ». Gaufridus avait vu entrer dans l'auberge de son père un homme portant un sac plein de graines et il l'avait dénoncé comme empoisonneur. L'homme, torturé, avait dit qu'il était un voleur et qu'il avait avec lui un somnifère, et il avait été pendu pour ce motif (cf. GRAYZEL, « References », art. cité, pp. 79-80).

56. À Rodez, par exemple, d'après l'étude de S. F. ROBERTS (cf. ci-dessus, note 31), le tribunal seigneurial s'interposa dans le conflit entre évêque et consuls sur l'administration des léproseries, en donnant raison aux consuls. Sur la diffusion des nouvelles, cf. B. GUENÉE, « Espace et État dans la France du bas Moyen Âge », *Annales E.S.C.*, 31 (1968), pp. 744-758 (avec bibliographie) : dans des cas exceptionnels, le roi pouvait faire voyager ses courriers à la vitesse de 150 kilomètres par jour : mais ceux-ci couvraient en moyenne des distances très inférieures (50-75 km).

57. Cette conclusion n'a rien d'évident, comme le montre un résumé des interprétations qui se sont succédé jusqu'ici. Pour un juriste comme SAUVAL (*Histoire*, *op. cit.*) les documents qui accusent les juifs et lépreux étaient un faux grossier, et rien de plus; B. de MONTFAUCON était du même avis en ce qui concernait les lépreux (*Les Monumens de la monarchie françoise*, II, Paris, 1730, pp. 227-228). Plus d'un siècle plus tard, pour L. RUPERT, le dossier tout entier constituait une preuve indiscutable de l'éternelle perfidie juive, alors que les lépreux passaient au second plan (*L'Église*, *op. cit.*). Michelet, aux pages duquel renvoie l'inévitable mention de l'affaire, même dans des ouvrages de caractère général, avait, en revanche, considéré comme absurde la vengeance du roi de Grenade et improbable la conspiration des juifs, mais il n'allait pas jusqu'à justifier complètement les lépreux : « de coupables folies pouvaient fort bien tomber dans l'esprit de ces tristes solitaires... » (J. MICHELET, *Histoire de France, livres V-IX*, éd. Viallaneix, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, 1975, pp. 155-157). Quelques décennies plus tard, les faits de 1321 deviennent subitement très actuels. L'opuscule du médecin H. CHRÉTIEN (peut-être un pseudonyme), *Le Prétendu Complot des Juifs et des lépreux en 1321 (op. cit.)*, mentionne dans son introduction la nouvelle croisade qui, « depuis quelques années » — on était en 1887, en plein dans l'affaire Dreyfus —, était prêchée en France contre les juifs, et les ennemis qui « semblaient attendre avec impatience que se répètent les scènes atroces de la saint Barthélemy ». Au cours du siècle, dans les années mêmes où furent fabriqués *Les Protocoles des anciens sages de Sion* (cf. COHN, *Histoire d'un mythe*, *op. cit.*, p. 64 sqq.; P. NORA, « 1898. Le thème du complot et la définition de l'identité juive », *in* M. OLENDER éd., *Pour Léon Poliakov : le racisme, mythes et sciences*, Bruxelles, 1981, p. 157 sqq.). J.-M. Vidal résume l'ensemble de la question, en concluant que les confessions d'Agassa, découvertes par lui, sont trop détaillées, trop visiblement imprégnées de sincérité pour ne pas être considérées, malgré la torture, « spontanées, sincères et véridiques ». Certes, Vidal considère que les lettres des rois de Grenade et de Tunisie sont des faux (même si dans un premier temps, comme nous l'avons dit, il les avait jugées différemment) : mais en attribuer la confection aux magistrats de Mâcon lui semble une supposition moralement absurde, parce qu'elle impliquait que les « respectables personnages qui avaient

été présents lors de la traduction n'étaient rien d'autre que de vulgaires faussaires ». Il faut donc en déduire que les falsificateurs des documents ont été les chefs des lépreux, qui voulaient convaincre leurs propres disciples de l'existence d'appuis extérieurs au complot contre les autorités. Vidal conclut que l'extermination, assurément « excessive », des lépreux et des juifs a été provoquée par un complot effectif (même s'il a été inefficace) des lépreux, probablement étouffé dans l'œuf : la participation des rois sarrasins et des juifs serait, en revanche, « difficile à démontrer ». Bien qu'il ait découvert un document émanant du pape qui établissait (cf. plus loin, note 69) que, quelque temps après la persécution, l'innocence des lépreux avait été reconnue par les autorités elles-mêmes, Vidal n'a pas changé d'idée, ni alors ni par la suite (cf. VIDAL, « La poursuite », art. cité ; ID., *Le Tribunal d'Inquisition de Pamiers*, Toulouse, 1906, pp. 34, 127). On peut noter que dans un cas plus ancien, où par pure coïncidence était impliqué un autre Agassa (Bernard), Vidal reconnaît que le complot attribué par l'inquisiteur de Carcassonne à un groupe d'inculpés, accusés d'avoir essayé de détruire les archives du tribunal ecclésiastique, a été, en réalité, ourdi par l'inquisiteur lui-même *(Un inquisiteur jugé par ses « victimes » : Jean Galand et les Carcassonnais (1285-1286)*, Paris, 1903). À cette occasion, et en s'appuyant sur une dénonciation des irrégularités du procès faite par la suite par Jacques Fournier, Vidal n'hésite pas à admettre la fonction déterminante exercée par la torture pour arracher de faux aveux aux accusés — même si, à la fin, il tente de sauver, contre l'évidence des faits, la bonne foi de l'inquisiteur de Carcassonne. Mais les résonances contemporaines du complot présumé de 1321 étaient assez fortes pour bousculer les prudences philologiques de Vidal : comment accuser de faux les autorités politiques de six siècles plus tôt au moment même où de hauts fonctionnaires de l'état-major français étaient accusés de protéger Esterhazy, l'auteur des fausses preuves qui accusaient le capitaine juif Dreyfus ? (En plus des essais érudits énumérés par L. BLAZY, *Monseigneur J.-M. Vidal (1872-1940)*, Castillon-en-Couserans, 1941, pp. 10-17, Vidal a également écrit un récit de caractère autobiographique, *À Moscou durant le premier triennat soviétique (1917-1920)*, Paris 1933 (mais écrit en 1921), qui éclaire sa personnalité et ses orientations politiques.) Les implications politiques immédiates de l'essai de Vidal ont provoqué la réaction sévère de Ch. Molinier, qui en polémiquant avec un compte rendu favorable de P. Dognon, rejeta ses conclusions ; en ce qui concerne les lettres des rois sarrasins, il trouve « au moins superflu d'alléguer des textes de cette espèce ». Quant à la légende de l'empoisonnement des eaux, ses implications (évidemment antisémites) étaient trop actuelles pour que l'on puisse la rapporter avec une telle légèreté : « la moindre secousse », écrit Molinier, dont les mots semblent rétrospectivement prophétiques, « peut (la) ranimer et revêtir à nouveau un semblant de vérité » (cf. *Annales du Midi*, XIII (1901), pp. 405-407 ; le compte rendu de P. DOGNON, *ibid.*, pp. 260-261 ; il faut noter que ALBE, « Les lépreux », art. cité, pp. 16-17, reprend les conclusions de Vidal en disculpant les lépreux et en insistant sur la culpabilité probable des juifs et des Sarrasins). Mais le jugement sur les faits de 1321 continue, aujourd'hui encore, à faire l'objet de discussions. En publiant pour la première fois en 1965 les actes du procès contre Agassa, J. DUVERNOY se demande d'une façon rhétorique si Vidal avait vraiment considéré comme véridiques ces aveux : leur caractère stéréotypé, observait-il, était une preuve évidente qu'ils avaient été arrachés par les juges. Considération très juste, à laquelle Duvernoy ajoutait une hypothèse manifestement sans fondement : c'est-à-dire que l'inquisiteur Jacques Fournier avait délibérément arraché à Agassa une série d'assertions invraisemblables pour lui sauver la vie, vu qu'en le relâchant il l'aurait en fait remis

à la foule déchaînée contre les lépreux, et qu'il aurait en outre transgressé dans les faits les prescriptions de l'édit de Philippe V (*Le Registre*, *op. cit.*, II, p. 135, note). Mais l'édit ne fut proclamé qu'*après* les interrogatoires d'Agassa ; quant à la sollicitude de l'inquisiteur vis-à-vis de l'accusé, elle semble franchement invraisemblable (E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1314*, Paris, 1975, pp. 17 et 583 note 1, est certain que Fournier a dans ce cas agi à l'instigation des fonctionnaires royaux). Pour M. BARBER, enfin, la persécution de 1321 fut un phénomène collectif qui mit en cause toute la hiérarchie sociale, depuis le roi jusqu'au bas de l'échelle (« The Plot », art. cité, p. 11) : la renonciation explicite à un examen détaillé de la diffusion des accusations, considéré comme impossible (p. 6 note 24), fait que l'hypothèse d'un complot des autorités n'est même pas pris en considération. Celle-ci n'est pas nouvelle (voir, par exemple, le titre de l'essai, d'importance secondaire, de VINCENT, « Le complot de 1320 [V.S.] contre les lépreux et ses répercussions en Poitou », *Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest*, 3e s., VII, 1927, pp. 325-344) : mais elle ne semble pas avoir jamais été analysée dans toute sa complexité. Pour la formuler, j'ai suivi comme modèle de recherche, moins *La Grande Peur* de G. LEFEBVRE rappelée par BARBER (p. 12 note 40), que *Les Rois thaumaturges* de M. BLOCH, pour les motifs que j'ai rappelés dans l'introduction.

58. Cf. F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, I, Berlin, 1929, p. 224 sqq. ; voir aussi BARON, *A Social and Religious History*, *op. cit.*, XI, p. 160.

59. Cf. ALPHANDÉRY, « Les croisades », art. cité, p. 269.

60. Cf. BOUQUET, *Recueil*, cité, XXI, pp. 115-116 ; M. PARIS, *Chronica majora*, par H. R. LUARD, V, Londres, 1880, p. 252.

61. On peut développer les observations de LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 280 sqq., sur l'image du monde qui gravitait sur l'océan Indien.

62. Sur tout cela, voir également BARBER, « The Plot », art. cité, p. 17.

63. Cf. M. BARBER, *The Trial of the Templars*, Cambridge, 1978, p. 182, qui renvoie à *Les Grandes Cronicques de la France*, 8, éd. J. Viard, Paris, 1934, pp. 274-276.

64. Sur le premier cas, cf. *ibid.*, p. 179. Sur le second (conclu par le bûcher), cf. VALOIS, « Jacques Duèse », art. cité, p. 408 sqq., qui exprime des doutes sur la culpabilité de l'accusé, et E. ALBE, *Autour de Jean XXII, Hugues Géraud évêque de Cahors. L'affaire des poisons et des envoûtements en 1317*, Cahors, 1904, qui, au contraire, en est sûr. Sur les positions d'Albe (dont le sens critique était un peu faible : cf. ci-dessus, note 57), cf. également G. MOLLAT, *Les Papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris, 1950[9], pp. 42-44. S'agissant d'une conspiration qui se rapporte à un petit groupe, les accusations sont, quoique impossibles à vérifier, moins absurdes que celles qui se rapportent aux juifs et aux lépreux : mais devant le caractère prévisible et stéréotypé des aveux (sollicités par la torture), on ne peut pas ne pas partager l'attitude de N. Valois.

65. Cf. R. J. MOORE, « Heresy as Disease », in *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, Louvain, 1976, pp. 1-11, en particulier p. 6 sqq. (qui m'a été signalé par J.-Cl. Schmitt, que je remercie ici). D'utilité limitée, S. N. BRODY, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca (N.Y.), 1974.

66. Cf. de MANTEYER, « La suite », art. cité, p. 413.

67. Cf. BLUMENKRANZ, « À propos », art. cité, p. 37.

68. Cf. W. H. MAY, « The Confession of Prous Boneta Heretic and Heresiarch », in *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, New York, 1955, p. 242 ; sur Prous Boneta (qui, dans sa confession, assimila Jean XXII parfois à Hérode, parfois au diable), cf. aussi R. MANSELLI, *Spi-*

rituali e Beghini in Provenza, Rome, 1959, pp. 239-249. La condamnation des lépreux de la part de Jean XXII est également signalée par la chronique du monastère de Sainte-Catherine de *monte Rotomagi* (Mont-Saint-Aignan) (voir *supra*, p. 43).

69. Cf. VIDAL, « La poursuite », art. cité, pp. 473-478 (l'appendice manque dans la version précédente, parue dans les *Mélanges Cabrières*, *op. cit.*).

JUIFS, HÉRÉTIQUES ET SORCIÈRES

1. Cf. J.-N. BIRABEN, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris et La Haye, 1975, p. 54 (voir la très riche bibliographie, mais non dépourvue d'imprécisions, à la fin du volume II). Voir, en général, le bel essai d'E. LE ROY LADURIE, « Un concept : l'unification microbienne du monde (XIVe-XVIIe siècles) », in *Le Territoire de l'historien*, II, Paris, 1978, pp. 37-97.

2. Cf. BIRABEN, *Les Hommes*, *op. cit.*, I, p. 57 sqq., ainsi que S. W. BARON, *A Social and Religious History*, *op. cit.*, XI, p. 160 sqq. ; L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme, I. Du christianisme aux juifs de cour*, Paris, 1961, p. 124 sqq. L'étude la plus analytique, même si ses conclusions restent discutables, est celle d'E. WICKERSHEIMER, *Les Accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIVe siècle contre les lépreux et les juifs ; leurs relations avec les épidémies de peste*, Anvers, 1923 (Communication présentée au 4e Congrès international d'Histoire de la médecine, Bruxelles, 1923). Sur ce sujet voir plus loin, notes 16 et 19.

3. Cf. A. CRÉMIEUX, « Les Juifs de Toulon au Moyen Âge et le massacre du 13 avril 1348 », *Revue des études juives*, 89 (1930), pp. 33-72, et 90 (1931), pp. 43-64, et à son sujet, voir J. SHATZMILLER, « Les Juifs de Provence pendant la Peste noire », *ibid.*, 133 (1974), p. 457 sqq.

4. Voir sur tout cela le bel essai de SHATZMILLER, « Les Juifs de Provence », art. cité.

5. Cf. A. LOPES DE MENESES, « Una consequencia de la Peste Negra en Cataluña : el pogrom de 1348 », *Sefarad*, 19 (1959), pp. 92-131 et 322-364, en particulier p. 99 sqq.

6. Cf. pour la Catalogne, *ibid.*, p. 322 sqq. ; pour la Provence, SHATZMILLER, « Les Juifs de Provence », art. cité, p. 460.

7. Cf. BIRABEN, *Les Hommes*, *op. cit.*, pp. 74-75.

8. Jupiter et Mars : cf. S. GUERCHBERG, « La controverse sur les prétendus semeurs de la "Peste noire" d'après les traités de peste de l'époque », *Revue des études juives*, 108 (1948), p. 10.

9. Cf. J. VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España*, t. XIV, Madrid, 1850, pp. 270-271.

10. Sur ce sujet, voir l'article érudit de S. GUERCHBERG, « La controverse », art. cité.

11. Les motifs restent obscurs : voir les hypothèses discutées par MALET, *Histoire de la lèpre*, *op. cit.*, p. 155 sqq.

12. Cf. « Breve Chronicon clerici anonymi », in *Recueil des chroniques de Flandre*, sous la direction de J.-J. Smet, III, Bruxelles, 1856, pp. 17-18.

13. Cf. S. USQUE, *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*, III, sous la direction de M. dos REMEDIOS, Coimbra, 1908 (*Subsídios para o estudo da Historia da Litteratura Portuguesa*, X), pp. XIX *v*-XX *v* (l'œuvre fut imprimée pour la première fois à Ferrare en 1553 ; nous ne savons presque rien de son auteur, qui a probablement vécu entre la fin du XVe et le début du XVIe siècle).

14. Cf. PRUDHOMME, « Les juifs en Dauphiné », art. cité, pp. 216-217.

15. Cf. [J.-P. VALBONNAIS], *Histoire du Dauphiné...*, II, Genève, 1721, pp. 584-585.

16. E. WICKERSHEIMER (*Les Accusations*, *op. cit.*) a insisté sur les traces de l'étude de R. HOENIGER (*Der Schwarze Tod in Deutschland*, Berlin, 1882, surtout p. 40 sqq.), sur le fait qu'en 1348 les accusations d'empoisonnement lancées contre les juifs ne mentionnent en général pas la peste ; le lien entre les deux phénomènes n'aurait été formulé qu'au cours de l'année suivante. Cette thèse a été à juste titre repoussée par S. GUERCHBERG (« La controverse », art. cité, p. 4, note 3), qui a cependant renvoyé son argumentation à un essai qui aurait dû suivre mais qui, à ma connaissance, n'a jamais été publié. La reconstruction présentée ici essaie d'analyser les racines de ce que E. Wickersheimer définit d'une manière trop simpliste comme une « confusion » entre juifs empoisonneurs et juifs diffuseurs de peste (*Les Accusations*, *op. cit.*, p. 3).

17. Cf. C. A. M. COSTA DE BEAUREGARD, « Notes et documents sur la condition des juifs en Savoie dans les siècles du Moyen Âge », *Mémoires de l'Académie royale de Savoie*, 2e s., II (1854), p. 101.

18. Cf. A. NORDMANN, « Documents relatifs à l'histoire des Juifs à Genève, dans le pays de Vaud et en Savoie », *Revue des études juives*, 83 (1927), p. 71.

19. Cf. O. RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici*, VI, Lucques, 1750, p. 476. Selon E. WICKERSHEIMER (*Les Accusations*, *op. cit.*, p. 3), le pape, terrorisé par la peste qui ravageait depuis longtemps Avignon, aurait mal compris les accusations lancées contre les juifs empoisonneurs, en les interprétant comme des accusations d'avoir provoqué ou répandu la peste. Cette double hypothèse me paraît compliquée et peu convaincante. Il est beaucoup plus plausible de supposer que le lien entre juifs et peste, qui, nous l'avons vu, se nouait lentement au cours de ces mois, fut formulé lors des procès (aujourd'hui perdus ou introuvables) qui eurent lieu dans le Dauphiné, et que la bulle de Clément VI, rédigée en des termes très précis, réagit précisément à ces accusations.

20. Cf. PRUDHOMME, « Les juifs », art. cité, p. 141.

21. Cf. COSTA DE BEAUREGARD, « Notes », art. cité, pp. 101-104.

22. Cf. Jacob TWINGES VON KÖNIGSHOVEN, *Die alteste Teutsche so wol Allgemeine als insonderheit Elsassische und Strassburgische Chronicke...*, Strasbourg, 1698, pp. 1029-1048. Pour une rapide mention de ces procès, cf. W.-F. de MULINEN, « Persécutions des Juifs au bord du Léman au XIVe siècle », *Revue historique vaudoise*, 7 (1899), pp. 33-36 ; A. STEINBERG, *Studien zur Geschichte der Juden während des Mittelalters*, Zurich, 1903, p. 127 sqq. Ceux-ci sont en revanche ignorés dans l'essai, très détaillé, de A. HAVERKAMP, « Die Judenverfolgungen zur Zeit des schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte », in *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des spatën Mittelalters und der frühen Neuzeit*, sous la direction de A. HAVERKAMP, Stuttgart, 1981, pp. 27-94 (une chronologie récapitulative se trouve pp. 35-38). Il faut rappeler que Guillaume de Machaut, dans sa condamnation de l'infâme conjuration ourdie par les juifs, affirma que beaucoup de chrétiens y étaient également impliqués (« Le jugement du Roy de Navarre », in *Œuvres*, édition procurée par E. HOEPFFNER, I, Paris, 1908, pp. 144-145, que vient de présenter à nouveau, avec un commentaire sans importance, R. GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Paris, 1982, p. 8 sqq.).

23. Cf. HAVERKAMP, « Die Judenverfolgungen », art. cité ; F. GRAUS, « Judenpogrome im 14. Jahrhundert : der schwarze Tod », in *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, sous la direction de B. MARTIN et E. SCHULIN, Munich, 1981, pp. 68-84 sqq.

24. Cf. TWINGES VON KÖNIGSHOVEN, *Die alteste*, *op. cit.*, pp. 1021 sqq. et 1052-1053 ; *Urkundenbuch der Stadt Strassburg*, V, sous la direction de H. WITTE et G. WOLFRAM, Strasbourg, 1896, pp. 162-179 ; M. EPHRAÏM, « Histoire des Juifs d'Alsace et particulièrement de Strasbourg... », *Revue des études juives*, 77 (1923), p. 149 sqq.

25. Les juifs sont tués avant l'arrivée de la peste, comme l'observe F. GRAUS (« Judenpogrome », art. cité, p. 75) en reprenant une observation de R. HOENIGER (*Der Schwarze Tod...*, *op. cit.*).

26. Cf. L. WADDING, *Annales minorum*, IX, Rome, 1734, pp. 327-329. La bulle d'Alexandre V est signalée et résumée par J.-B. BERTRAND, « Notes sur les procès d'hérésie et de sorcellerie en Valais », *Annales valaisannes*, III (août 1921), pp. 153-154. Pour une campagne suivante (1426) conduite par Ponce Fougeyron contre le *Talmud* et d'autres livres juifs, cf. J. LOEB, « Un épisode de l'histoire des Juifs en Savoie », *Revue des études juives*, 10 (1885), p. 31.

27. J'ai consulté une édition dépourvue de notes typographiques et non paginée (Bibliothèque nationale : Rés. D. 463). Par commodité, les citations du Cinquième Livre sont tirées de *Malleorum quorundam maleficarum... tomi duo*, I, Francfort-sur-le-Main, 1582, où le texte de Nider occupe les pages 694-806. Sur le *Formicarius*, voir, désormais : A. BORST, « Anfänge des Hexenwahns in den Alpen », in *Barbaren, Ketzer und Artisten*, Munich, 1988, pp. 262-286 (qui m'a été aimablement communiqué par l'auteur).

28. Cf. en général K. SCHIELER, *Magister Johannes Nider aus dem Orden der Prediger-Brüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des fünfzehnten Jahrhunderts*, Mayence, 1885. Sur la datation du *Formicarius*, cf. *ibid.*, p. 379, note 5 ; HANSEN, *Quellen*, *op. cit.*, p. 89.

29. Cf. J. NIDER, in *Malleorum*, *op. cit.*, I, pp. 714-715.

30. *Ibid.*, pp. 716-718.

31. *Ibid.*, p. 722.

32. Les éléments biographiques rassemblés par J. HANSEN (*Quellen*, *op. cit.*, p. 91, note 2) sont les suivants : membre du conseil de Berne de 1385 à 1392, châtelain de Blankenburg de 1397 à 1406 (avec une interruption d'un semestre en 1397), puis de nouveau membre du conseil de Berne. On ne connaît pas la date de sa mort.

33. Le *Tractatus*, écrit vers 1508, fut réédité avec un autre ouvrage de Rategno par le juriste Francesco Pegna : cf. BERNARDO DA COMO, *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis*, Venise, 1596. Selon N. COHN, la chronologie suggérée par Rategno n'est pas « confirmée par d'autres documents italiens ou français » (*Europe's*, *op. cit.*, p. 145). Mais la concordance avec les indications de Nider, ponctuellement relevée par J. HANSEN (*Quellen*, *op. cit.*, p. 282) permet de contourner la perte ou le caractère inaccessible des plus anciens procès de sorcellerie.

34. L'allusion à la sorcellerie a déjà été envisagée par P. PARAVY, « À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières : le traité de Claude Tholosan (vers 1436) », *Mélanges de l'École française de Rome. Temps modernes*, 91 (1979), p. 339, qui ne s'arrête cependant pas sur la signification de la présence des juifs dans ce contexte. La signification de ce passage de la bulle avait été au contraire mal comprise par J. CHEVALIER, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné...*, Valence, 1890, pp. 29-30.

35. Cf. COSTA DE BEAUREGARD, « Notes et documents », art. cité, pp. 106-107 et 119-122.

36. Cf. HAVERKAMP, « Die Judenverfolgungen », art. cité.

37. Cf. J.-Cl. SCHMITT, *Mort d'une hérésie*, Paris et La Haye, 1978, p. 195 sqq.

38. Cf. T. VON LIEBENAU, « Von den Hexen, so in Wallis verbrannt wurdent in den Tagen, do Christofel von Silinen herr und richter was », *Anzeiger für schweizerische Geschichte*, N. F. IX (1902-1905), pp. 135-138, sur lequel voir BERTRAND, « Notes », art. cité, pp. 173-176.

39. Dans les procès jugés en 1457 dans le Val Leventina également, le diable est appelé *Ber* (ours) ou apparaît sous forme d'un ours (ainsi que sous celle d'un chat, d'un bélier, etc.) : cf. P. ROCCO DA BEDANO, « Documenti leventinesi del Quattrocento. Processi alle streghe », *Archivio storico ticinese*, 76 (1978), pp. 284, 291 et 295 (ils m'ont été signalés par Giovanni Kral).

40. Le texte de Claude Tholosan a été découvert, édité et analysé d'une manière adéquate par PARAVY, « À propos de la genèse », art. cité, pp. 354-379. L'auteur propose pp. 334-335, avec des arguments convaincants, une datation des *Errores Gazariorum ante* 1437 (alors que Hansen avait supposé une date autour de 1450).

41. Cf. *supra*, pp. 43-44.

42. Cf. COHN, *Europ's*, *op. cit.* (sur lequel voir *supra*, pp. 15-16).

43. Il faut signaler sur ce thème deux études qui ont échappé à Cohn : W. SPEYER, « Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 6 (1963), pp. 129-136 ; A. HINRICHS, « Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians », in *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, éd. par GRANDIELD et J. A. JUNGMANN, I, Münster, 1973², pp. 18-35 (important).

44. Cf. E. BICKERMANN, « Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 71 (1927), pp. 171-187 et 255-264 ; HINRICHS, « Pagan ritual », art. cité.

45. Cf. F. J. DÖLGER, « Sacramentum infanticidii », *Antike und Christentum*, IV (1934), pp. 188-228, en particulier pp. 223-224.

46. HINRICHS est d'un avis prudemment différent (« Pagan Ritual », art. cité) ; il a publié également le texte du fragment sur papyrus, avec un long commentaire (*Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn, 1972. Mais voir T. SZEPESSY, « Zur Interpretation eines neu entdeckten griechischen Romans », *Acta antiqua Academiae scientiarum hungaricae*, XXVI (1978), pp. 29-36 ; G. N. SANDY, « Notes on Lollianus' "Phoenicica" », *American Journal of Philology*, 100 (1979), pp. 367-376.

47. Sur tout ceci, voir J.-P. WALTZING, « Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1925, pp. 205-239, et surtout DÖLGER, « Sacramentum infanticidii », art. cité.

48. Cf. *ibid.*, p. 218 (qui cite un passage du chapitre XXVI du *De haeresibus* de saint Augustin) ; SPEYER, « Zu den Vorwürfen », art. cité.

49. Cf. *Domini Johannis Philosophi Ozniensis Armeniorum Catholici Opera*, J.-B. AUCHER éd., Venise, 1834, p. 85 sqq. (texte arménien avec une traduction latine en regard), et l'analyse de N. GARSOÏAN, *The Paulician Heresy*, La Haye et Paris, 1967, pp. 94-95.

50. Cf. P. GAUTIER, « Le "De Daemonibus" du Pseudo-Psellos », *Revue des études byzantines*, 38 (1980), pp. 105-194 (pour la date, cf. p. 131 ; le passage sur les orgies se trouve aux pages 140-141). Le texte parle d'« Euchites », une secte hérétique disparue depuis des siècles : la référence aux bogomiles a été proposée par Puech, dans H.-Ch. PUECH - A. VAILLANT, *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945, pp. 326-327, suivi par COHN, *Europe's*, *op. cit.*, p. 18 (qui conserve encore, naturellement, la vieille attribution à Psellos). C'est ce qu'avait déjà entrevu BOISSONADE (M. PSELLUS, *De operatione daemonum, cum notis Gulmini curante Jo. Fr. Boissonade*, Nuremberg, 1838, p. 181).

51. Cf. COHN, *Europe's*, *op. cit.*, pp. 20-21 et 266, note 10. Les thèmes du vol nocturne et des métamorphoses des sorcières en animaux sont absents des vies des saints byzantins écrites entre le IXe et le XIe siècle, comme le note D. de F. ABRAHAMSE, « Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period », *Byzantinische Forschungen*, VIII (1982), pp. 3-17 ; mais ceux-ci, en Occident aussi, s'affirmèrent beaucoup plus tard.

52. Cf. ADÉMAR DE CHABANNES, *Chroniques*, J. CHAVANON éd., Paris, 1897, pp. 184-185. Sur l'épisode d'Orléans, cf. surtout R. H. BAUTIER, « L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel du début du XIe siècle », in *Actes du 95e congrès national des sociétés savantes. Reims 1970. Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, I, Paris, 1975, pp. 63-88 ; voir aussi M. LAMBERT, *Medieval Heresy*, New York, 1977, pp. 26-27 et 343-347 (avec une discussion des sources).

53. La source probable est un passage de saint Augustin, *De haeresibus*, dans MIGNE, *Patrologia latina*, XLVI, col. 30, sur les hérétiques catafriges. Des accusations similaires circulaient également en Asie Mineure : outre le sermon de Jean d'Ojun déjà rappelé, voir, sur l'usage (attribué aux Pauliciens) de réduire en cendres et de mélanger à la nourriture, dans un but rituel, les cordons ombilicaux des nouveau-nés, C. ASTRUC, etc., « Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens de l'Asie Mineure », extrait de *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines*, 4 (1970), pp. 92-93, 130-131, 188-189, 200-201 et 204-205 (textes édités par J. GOUILLARD ; je remercie vivement Évelyne Patlagean de me les avoir signalés). Il faut noter qu'un anathème datable entre le IXe et le milieu du Xe siècle (pp. 200 et 204) affirme que les orgies se déroulent le 1er janvier, à la faveur de la fête.

54. Cf. Paul de Saint-Père de Chartres, in *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*, B. E. C. GUÉRARD éd., Paris, 1840, 2 vol., pp. 109-115. LAMBERT (*Medieval Heresy*, *op. cit.*, p. 26, note 11) suppose que toute la digression est le fruit d'une interpolation. Mais il faut noter cependant qu'une allusion aux poudres réapparaît également dans la description finale du bûcher des hérétiques (*Cartulaire*, *op. cit.*, p. 115).

55. Épiphane de Salamine avait accusé les hérétiques borboriens et coddiens de dévorer, avec des condiments appropriés, non des nouveau-nés, mais des fœtus : *Adversus haereses*, dans MIGNE, *Patrologia graeca*, XLI, col. 337 sqq.

56. Cf. GUIBERT DE NOGENT, *Histoire de sa vie (1053-1124)*, éd. G. BOURGIN, Paris, 1907, pp. 212-213.

57. Un faible écho s'en retrouve dans un manuscrit du XIVe siècle publié par DÖLLINGER (*Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II, Munich, 1890, p. 295) : les manichéens « *de semine virginis vel de sanguine pueri conficiunt cum farina panem* ». Voir plus bas, p. 307 note 67.

58. Cf. F. EHRLE, « Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, IV (1888), p. 117, interrogatoire de Francesco Maiolati : « *interrogatus de pulveribus respondit, quod de illis natis in sacrificio capiunt infantulum et facto igne in medio, faciunt circulum et puerulum ducunt de manu ad manu taliter, quod dessiccatur, et postea faciunt pulveres* » (cf. aussi p. 123 sqq., et voir COHN, *Europe's*, *op. cit.*, p. 42 sqq., qui signale, pp. 49 et 53 note, les convergences avec les textes de Guibert de Nogent et de Jean d'Ojun). Par ailleurs, F. BIONDO, *Italia illustrata*, Vérone, 1482, f° E r°-v° : « [...] *sive vero ex huiusmodi coitu conceperit mulier, infans genitus ad conventiculum illud in spelunca delatus per singulorum manus traditum tamdiu totiensque baiulandus quousque animam exhalaverit. Isque in cuius manibus infans exspiravit maximus pontifex divino ut aiunt spiritu creatus habetur* [...] », d'où dérive évidemment F. PANFILO, *Picenum*, Macerata, 1575, p. 49.

59. Voir le beau livre de G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Turin, 1977.

60. *Ibid.*, p. 93.

61. *Ibid.*, p. 75 sqq. Et voir, de façon plus générale, même s'il se réfère à une période immédiatement précédente, G. SERGI, *Potere e territorio lungo la strada di Francia*, Naples, 1981.

62. Cf. MERLO, *Eretici*, *op. cit.*, pp. 93-94 ; voir aussi G. GONNET, « Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei secoli XIV e XV », *Bollettino della Società du studi valdesi*, 108 (1960), pp. 3-36. Je ne comprends pas bien sur quoi M. Lambert considère comme indignes de foi les récits de Bech, en le définissant comme « *a verbal exhibitionist* » (*Medieval Heresy*, *op. cit.*, p. 161, note 46).

63. Cf. G. AMATI, « Processus contra Valdenses in Lombardia Superiori, anno 1387 », *Archivio storico italiano*, s. III, t. II, Ire partie (1865), p. 12 (et voir *ibid.*, pp. 16-40). MERLO (*Eretici*, *op. cit.*, p. 72) envisage l'écho déformé de deux passages de l'Apocalypse (II, 25 : « *Id quod habetis, tenete dum veniam* » ; III, 11 : « *Ecce venio cito : tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam* ») qui invitent à persévérer dans la foi de l'imminence de la fin des temps. Sur la question de la crédibilité, cf. MERLO (*Eretici*, *op. cit.*, p. 71 sqq.) et RUSSELL (*Witchcraft*, *op. cit.*, p. 221). L'hypothèse de G. AUDISIO (cf. *Les Vaudois du Lubéron. Une minorité de Provence, 1460-1560*, Gap, 1984, pp. 261-264) que les vaudois aient conservé une tradition de promiscuité sexuelle courante autrefois dans les campagnes ne tient compte ni du caractère stéréotypé des aveux ni de leurs implications rituelles présumées.

64. Voir également plus haut, « Introduction », p. 20.

65. Cf. AMATI, *Processus*, *op. cit.*, t. II, Ire partie, pp. 12-13 ; MERLO, *Eretici*, *op. cit.*, pp. 68-70 (voir également plus loin, p. 288).

66. Cf. COHN, *Europe's*, *op. cit.*, p. 22.

67. Cf. von DÖLLINGER, *Beiträge*, *op. cit.*, II, p. 335 sqq. (il s'agit du cod. Bavar. Monac. 329, p. 215 sqq.).

68. Cf. D. KURZE, « Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert », *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands*, 16-17 (1968), pp. 50-94, en particulier p. 58 sqq., qui insère le passage sur l'« autre secte » dans le domaine (non spécifié géographiquement) des phénomènes de syncrétisme hérétique qui seront peu à peu assimilés au sabbat. Sur la biographie de Peter Zwicker, cf. *ibid.*, pp. 71-72.

69. Cf. F. STAUB et L. TOBLER, *Schweizerisches Idiotikon*, IV, 1901, 1744-1745, article « *Bus* » (« en grande quantité », qui se rapporte surtout à la boisson), avec un renvoi à GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, I, 1198 (*bausbacke, pausback, pfausback* : « avec les joues gonflées »). La vieille étymologie du XVIIIe siècle est à nouveau proposée de façon hypothétique par KURZE (*Kusskeller*, de *küssen*, « embrasser »), avec des arguments qui ne sont pas du tout convaincants (cf. *Zur Ketzergeschichte*, *op. cit.*, p. 65, note 50 ; on trouve pp. 63-65 des informations complémentaires sur l'histoire des *Putzkeller* en Poméranie).

70. Cf. l'article « Barlòtt » dans le *Vocabolario dei dialetti della Svizzera italiana*, *op. cit.*, II, p. 205 sqq. Voir également plus loin, pp. 271-284.

71. Cf. HANSEN, *Quellen*, *op. cit.*, p. 240.

72. Les *Errores Gazariorum* ont été publiés par Hansen, in *ibid.*, pp. 118-122 (pour la datation voir plus haut, note 40) ; la sentence contre Adeline par J. FRIEDRICH,

« *La Vauderye (Valdesia)*. Ein Beitrag zur Geschichte der Valdesier », in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu München*, phil. und hist. Klasse, I (1898), pp. 199-200 (mais tout l'essai, *ibid.*, p. 163 sqq., est à voir). Sur les procès de Fribourg, cf. M. REYMOND, « Cas de sorcellerie en pays fribourgeois au XV^e^ siècle », *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, XIII (1909), pp. 81-94, en particulier p. 92. Sur la diffusion du terme *vaudey* comme synonyme de participant au sabbat, cf., du même auteur, « La sorcellerie au pays de Vaud au XV^e^ siècle », *ibid.*, XII (1908), pp. 1-14. En 1574, on parlait encore de « quelques sorciers et vaudois » qui provoquaient la stérilité des champs (*Arrest memorable de la cour du Parlement de Dole contre Gilles Garnier, Lyonnois, pour avoir en forme de Loup-garou dévoré plusieurs enfans...*, à Angers, 1598, réimpression de l'édition de Sens, 1574, p. 14; je remercie Natalie Davis qui m'a signalé cet opuscule).

73. Ce point est également souligné par MERLO, *Eretici*, *op. cit.*, p. 70.

74. Dans le passé, cette hypothèse avait été suggérée (cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 48-49), sur la base de certains procès jugés à Toulouse en 1335. En réalité, comme l'a brillamment démontré COHN (*Europe's*, *op. cit.)*, il s'agit d'un faux fabriqué par Lamothe-Langon, le polygraphe du XIX^e^ siècle, qui le publia. Il me semble difficile d'attribuer, comme le fait Cohn, à une sollicitation des inquisiteurs les traces de croyances cathares que l'on peut relever dans les procès contre les « vaudois » piémontais de la seconde moitié du XIV^e^ siècle. À la lumière de ces documents, que Lamothe-Langon ne connaissait pas, les procès inexistants de Toulouse apparaissent comme un « faux critique » singulièrement pénétrant.

75. Cf. AMATI, *Processus*, *op. cit.*, t. II, I^re^ partie, pp. 15, 23 et 25.

76. Pour *gafa*, cf. J.-A. CHABRAND et A. de ROCHAS D'AIGLUN, *Patois des Alpes cottiennes (Briançonnais et vallées vaudoises) et en particulier du Queyras*, Grenoble et Paris, 1877, p. 137, et J. COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (à l'article « *gafo* »). Pour *snagoga*, cf. A. DURAFFOUR, *Lexique patois-français du parler de Vaux-en-Bugey (Ain)*, Grenoble, 1941, p. 285; voir aussi P. BRACHAT, *Dictionnaire du patois savoyard tel qu'il est parlé dans le canton d'Albertville*, Albertville, 1883, p. 129 (*sandegôga* dans le sens de « danse de follets, fête bruyante »).

77. Cf. *supra*, pp. 54-55.

À LA SUITE DE LA DÉESSE

1. Cf. *infra*, p. 83.

2. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 20.

3. Cf. J. DUVERNOY, *Le Registre d'Inquisition*, *op. cit.*, I, p. 139. Voir aussi *ibid.*, pp. 128-143, 533-552; J.-M. VIDAL, « Une secte de spirites à Pamiers en 1320 », *Annales de Saint-Louis-des-Français*, III (1899); LE ROY LADURIE, *Montaillou*, *op. cit.*, pp. 592-611; M.-P. PINIÈS, *Figures de la sorcellerie languedocienne*, Paris, 1983, p. 241 sq.

4. Cf. *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, éd. par F. W. H. WASSERSCHLEBEN, Leipzig, 1840, p. 355. Il existe également du même passage une version plus courte : cf. J. B. RUSSELL, *Witchraft*, *op. cit.*, p. 291 sqq. Sur la littérature pénitentielle en général, voir maintenant A. J. GOUREVITCH, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury* (chap. III), cité à partir de l'édition italienne, *Contadini e santi*, Turin, 1986, pp. 125-172.

5. Cf. MIGNE, *Patrologia latina*, CXL, col. 831 sqq. Et voir E. FRIEDBERG, *Aus deutschen Bussbüchern*, Halle, 1868, p. 67 sqq.

6. L'attribution du *Corrector* à Burchard, soutenue par J. FOURNIER, « Études critiques sur le décret de Burchard de Worms », *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, XXXIV (1910), pp. 41-112, 289-331 et 563-584, surtout pp. 100-106, est aujourd'hui couramment acceptée : cf. C. VOGEL, « Pratiques superstitieuses au début du XI^e^ siècle d'après le *Corrector sive medicus* de Burchard, évêque de Worms (965-1025) », *Mélanges offerts à E. R. Labande*, Poitiers, *s. d.* (mais 1976), p. 751 sqq. (qui m'a été signalé, avec d'autres lacunes et méprises, par Martina Kempter).

7. Cf. F. W. A. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, rééd. anast., Graz, 1958, pp. 645 et 660-661.

8. Cf. MIGNE, *Patrologia latina*, CXL, col. 837 (voir aussi FRIEDBERG, *Aus deutschen Bussbüchern*, *op. cit.*, p. 71).

9. Pour une première orientation, voir la documentation rassemblée par G. BONOMO, *Caccia alle streghe*, Palerme, 1959 (nouv. éd. 1986) : mais l'analyse est superficielle.

10. Cf. *ibid.*, pp. 22-23 (où il a été écrit « Bensoria » par méprise). Une autre variante : *Bezezia* (cf. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, article « Bensozia »). Cf. également A. WESSELOFSKY, « Alichino e Aredodesa », *Giornale storico della letteratura italiana*, XI (1888), pp. 325-343, en particulier p. 342 (mais l'étymologie n'est pas convaincante). Dans la présentation des statuts du diocèse de Conserans (ou Couserans), rédigés par l'un de ses ancêtres, l'évêque Auger (mort en 1304), Montfaucon reconnut immédiatement la parenté entre les croyances centrées sur Diane et le sabbat : cf. B. de MONTFAUCON, *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée et présentée en figures...*, I, Paris, 1724, pp. 111-116. C'est de ces pages de Montfaucon (reprises dans l'édition de 1733 de DU CANGE, article « Diane ») que s'est inspiré Dom*** [Jacques Martin], *La Religion des Gaulois*, Paris, 1727, II, pp. 59-67.

11. Cf. E. MARTÈNE - U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, IV, Lutetiae Parisiorum, 1717, col. 257 (cf. aussi WESSELOFSKY, « Alichino », art. cité, pp. 332-333).

12. À la bibliographie citée dans *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 77, note 21, ajouter : sur Perchta, R. BLEICHSTEINER, « Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga », *Mitra*, I (1914), col. 65-71; M. BARTELS et O. EBERMANN, « Zur Aberglaubensliste in Vintlers Pluemen der Tugent », *Zeitschrift für Volkskunde*, 23 (1913), p. 5; F. KAUFFMANN, « Altgermanische Religion », *Archiv für Religionsgeschichte*, 20 (1920-1921), pp. 221-222; A. DÖNNER, *Tiroler Fasnacht*, Vienne, 1949, p. 338 sqq. (particulièrement riche en indications); J. HANIKA, « Bercht schlitzt den Bauch auf — Rest eines Initiationsritus? », *Stifter-Jahrbuch*, II (1951), pp. 39-53; ID., « Peruchta-Sperechta-Žber », *Boehmen und Maehren*, III (1953), pp. 187-202; R. BLEICHSTEINER, « Perchtengestalten in Mittelasien », *Archiv für Völkerkunde*, VIII (1953), pp. 58-75; F. PRODINGER, « Beiträge zur Perchtenforschung », *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde*, 100 (1960), pp. 545-563; N. KURET, « Die Mittwinterfrau der Slovenen (Pehtra Baba und Torka) », *Alpes orientales, V. Acta quinti conventus...* Ljubljana, 1969, p. 209 sqq. Sur Holda, cf. A. FRANZ, « Des Frater Rudolphus Buch "De Officio Cherubyn" », *Theologische Quartalschrift*, III (1906), pp. 411-436; J. KLAPPER, « Deutscher Volksglaube in Schlesien in ältester Zeit », *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 17 (1915-1916), p. 19 sqq., surtout pp. 42-52 (très utile moisson de témoignages); A. H. KRAPPE, *Études de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, pp. 101-114 (très discutable); K. HELM, *Altgermanische Religionsges-*

chichte, II, 2, Heidelberg, 1953, pp. 49-50; F. RAPHAËL, « Rites de naissance et médecine populaire dans le judaïsme rural d'Alsace », *Ethnologie française*, n. s., I (1971), n° 3-4, pp. 83-94 (traces de croyances liées à Holda dans le folklore juif de l'Alsace, des Pays-Bas, etc.); GOUREVITCH, *Problemy*, *op. cit.* (chap. III, notes 26-35), *Contadini*, *op. cit.*, pp. 134-136.

13. Cf. WESSELOFSKY, « Alichino », art. cité, pp. 332-333 (et ici, pp. 116-117).

14. Cf. G. WISSOWA, « Interpretatio Romana. Römische Götter in Barbarenlande », *Archiv für Religionswissenschaft*, XIX (1916-1919), pp. 1-49.

15. Cf. BONOMO, *Caccia*, *op. cit.*, p. 71.

16. Les sentences ont été publiées en appendice à L. MURARO, *La signora del gioco*, Milan, 1976, pp. 240-245; cf., en particulier, pp. 242-243. L'essai déjà ancien d'E. VERGA, « Intorno a due inediti documenti di stregheria milanese del secolo XIV », *Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere*, s. II, 32 (1899), pp. 165-188, reste fondamental. Sur les conditions matérielles du manuscrit, cf. G. GIORGETTA, « Un Pestalozzi accusato di stregoneria », *Clavenna*, 20 (1981), p. 66, note 35 (je remercie Ottavia Niccoli pour m'avoir signalé cet essai).

17. J'intègre le mot *divitum*, non déchiffré dans la transcription publiée en appendice à MURARO, *La signora*, *op. cit.*, p. 243. Je corrige, en revanche, sur la base de ce dernier, ma précédente erreur de lecture (*veniatis* et non *veivatis* : cf., au contraire, *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 162, note 2).

18. Cf. *supra*, pp. 80-81.

19. Cf. G. MANSIONARIO, *Historiarum imperialium liber* : « *adhuc multi laycorum tali errore tenentur credentes predictam societatem de nocte ire, et Dianam paganorum deam sive Herodiadem credunt hujus societatis reginam...* » (Bibliothèque Vallicelliana, Rome, ms. D. 13, f° 179 r°). Le passage est cité à propos du miracle nocturne de saint Germain, par G. TARTAROTTI, *Del congresso notturno delle lammie*, Rovereto, 1749, p. 29; voir aussi, du même auteur, la « Relazione d'un manoscritto dell'Istoria manoscritta di Giovanni Diacono Veronese », *in* CALOGIERÀ, *Raccolta d'opuscoli...*, 18, Venise, 1738, pp. 135-193, en particulier pp. 165-167, où l'allusion aux magistrats qui condamnent « furieusement » les sorcières à la décapitation contient peut-être le germe du futur *Congresso notturno*.

20. Le sermon, sans sa partie introductive, se trouve dans *Nicolai Cusae Cardinalis Opera*, II, Paris, 1514 (rééd. anast., Francfort-sur-le-Main, 1962), ff^os^ CLXX v°-CLXXII r° *(Ex sermone : Haec omnia tibi dabo)*. Le texte intégral est contenu dans *Vat. lat.*, 1245, ff^os^ 227 r°-229 r°. Sur la tradition manuscrite du sermon et sur sa datation (Bressanone, 6 mars 1457), cf. J. KOCH, *Cusanus-Texte*, I : *Predigten*, 7, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*, Heidelberg, 1942 (« Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften », Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1941-1942, I. Abh.), pp. 182-183, n° CCLXVIII. On trouve une traduction et un commentaire (tous les deux très inadéquats) dans C. BINZ, « Zur Charakteristik des Cusanus », *Archiv für Kulturgeschichte*, VII (1909), pp. 145-153; de rapides mentions dans E. VASTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920, p. 159; H. LIERMANN, « Nikolaus von Cues und das deutsche Recht », in *Cusanus-Gedächtnisschrift*, édité par N. GRASS, Munich, 1970, p. 217; W. ZIEGELER, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelater*, Cologne et Vienne, pp. 99-100. Également G. J. STRANGFELD, *Die Stellung des Nikolaus von Kues in der literarischen und geistigen Entwicklung des österreichischen Spätmittelaters*, Phil. Diss., Vienne, 1948, pp. 230-237, s'occupe lui aussi exclusivement de l'attitude de Nicolas de Cues.

(Ce dernier texte m'a été aimablement signalé et communiqué par le Dr Hermann Hallauer, qui prépare l'édition critique des sermons de Nicolas de Cues. Il m'informe qu'il n'est pas parvenu à retrouver les procès contre les vieilles femmes du Val di Fassa. Les recherches que j'avais effectuées aux archives de la curie de Bressanone s'étaient révélées tout aussi infructueuses).

21. Sur ce terme cf. HELM, *Altgermanische Religionsgeschichte*, *op. cit.*, II, 2, pp. 49-50.

22. Je développe ici dans un sens différent l'analogie discutée par R. ROSALDO : cf. « From the Door of His Tent : The Fieldworker and the Inquisitor », in *Writing Culture*, éd. par J. Clifford et G. F. Marcus, Berkeley et Los Angeles, 1986, pp. 77-97.

23. Sur tout cela voir également *supra*, Introduction, p. 20.

24. Cf. BERTOLOTTI, « Le ossa », *op. cit.*, p. 487 sqq.

25. Cf. BERNARD DE CÔME, *Lucerna inquisitorum... et Tractatus de strigibus*, avec des notes de F. PEGNA, Rome, 1584, pp. 141-142.

26. Cf., sur ces procès, J. A. MACCULLOCH, « The Mingling of Fairy and Witch Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century Scotland », *Folk-Lore*, XXXII (1921), pp. 229-244. Pour le procès d'Isabel Gowdie, cf. R. PITCAIRN, *Ancient Criminal Trials in Scotland*, III, 2, Édimbourg, 1833, p. 602 sqq.; en particulier p. 604. L'éditeur formula ce commentaire : « De tels détails sont peut-être les plus extraordinaires, à tout point de vue, de l'histoire de la sorcellerie dans ce pays et dans d'autres », et il regrette que les juges les aient éliminés des actes parce que sans importance. La réception de ce passage est instructive. M. Murray le cita, sur la base de l'édition Pitcairn, à propos des moyens de locomotion utilisés par les sorcières pour se rendre aux réunions qu'elle considérait tout à fait réelles (*The Witch-Cult*, *op. cit.*, pp. 105-106; cf. également pp. 244-245). N. Cohn observa (*Europe's*, *op. cit.*, pp. 113-114) que le passage ne pouvait pas être interprété dans un sens réaliste; l'accusée puisait évidemment dans « des croyances populaires sur les fées » sans autre précision. Larner, qui recontrôla le passage sur le manuscrit, en faisant certaines corrections de moindre importance, mais en rapprochant par méprise deux passages différents du procès (cf. *Enemies of God*, *op. cit.*, p. 152, et *Ancient Criminal Trials*, *op. cit.*, III, 2, pp. 604 et 608), observa que, comme l'avait bien vu Cohn, il s'agissait d'« événements qui se rapportaient seulement à des rêves, des cauchemars ou des imaginations collectives ». Il s'agit évidemment d'interprétations absurdes (Murray) ou inadéquates (Cohn et Larner).

27. Cf. les actes publiés dans « The Miscellany of the Spalding Group », I (1841), p. 117 sqq., surtout pp. 119-122. Le passage est reproduit par M. Murray en appendice à *The Witch-Cult*, *op. cit.*, p. 242, tout comme d'autres passages des procès écossais dont on a discuté ici (cf., dans l'index, les mots « Aberdeen », « Auldearne » et « Orkney »).

28. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 50-51. Les tensions intérieures provoquées par la diabolisation des *fairy folks* apparaissent clairement dans les procès écossais de 1623, jugés dans le Burg of Perth; cf. *Extracts from the Presbitery Book of Struthbogie*, Aberdeen, 1843, pp. X-XII.

29. *Procès de condamnation de Jeanne d'Arc*, éd. par P. TISSOT et Y. LANHERS, Paris, 1960, p. 178.

30. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 78 et 80-81.

31. Cf. BONOMO, *Caccia*, *op. cit.*, p. 23.

32. Cf. DUVERNOY, *Le Registre*, *op. cit.*, I, p. 544 (interrogatoire de Mengarda, épouse d'Arnaldo de Pomeriis). Les implications mythiques de la mention des *bonae*

dominae ont échappé à E. Le Roy Ladurie (cf. *Montaillou*, *op. cit.*, pp. 592 et 603).

33. Pour l'Irlande, cf. [J. Aubrey], *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland*, Londres, 1825, p. 193 sqq. Pour l'Écosse, cf. Pitcairn, *Ancient Criminal Trials*, *op. cit.*, I, 3, p. 162 et *passim* (et cf. *ibid.*, III, 2, p. 604, note 3 pour l'attribution à Aubrey de l'œuvre précédente). Dans les îles Orcades une femme, Jonet Drever, fut bannie pour toujours, en 1615, pour avoir eu pendant vingt-six ans des rapports (également charnels) avec « *the fairy folk, callit of hir our guid nichtbouris* » (les fées, qu'elle appelait nos bons voisins) (*The Court Books of Orkney and Shetland 1614-1615*, éd. R. S. Barclay, Édimbourg, 1967, p. 19). Sur les fées, outre R. Kirk, *The Secret Commonwealth*, cf. les textes rassemblés par [W. C. Hazlitt], *Fairy Mythology of Shakespeare*, Londres, 1875, ainsi que les essais de M. W. Latham, *The Elizabethan Fairies*, New York, 1930, et K. M. Briggs, *The Anatomy of Puck*, Londres, 1959. Sur le Frioul, cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 94.

34. Cf. J. Kolendo, « Dea Placida à Novae et le culte d'Hécate, la bonne déesse », *Archaeologia* (Varsovie), XX (1969), pp. 77-83. L'identification entre l'Hécate souterraine et la « Bona Dea » se trouve dans Macrobe, *Saturnalia*, I, 12, 23. À ce propos, cf. maintenant H. H. J. Brouwer, *Bona Dea*, Leyde, 1989 (qui m'a été signalé par Jan Bremmer).

35. Cf. J. G. Dalyell, *The Darker Superstitions of Scotland, Illustrated from Theory and Practice*, Édimbourg, 1834, pp. 470, 534 sqq. et 590-591 (un travail aujourd'hui encore précieux car il s'appuie sur des sources judiciaires qui concernent les îles Orcades et Shetland : cf. p. 5, note).

36. Cf. G. de Lorris et J. de Meung, *Le Roman de la Rose*, éd. par E. Langlois, IV, Paris, 1922, pp. 229-230, vv. 18425-18460.

37. Je développe ici une interprétation déjà formulée dans *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 98-99 sqq., sur la base d'une documentation en grande partie différente. C'est à des conclusions similaires qu'arrive, de manière indépendante, K. M. Briggs, « The Fairies and the Realm of the Dead », *Folk-Lore*, 81 (1970), pp. 81-96 (auparavant, elle avait repoussé une hypothèse qui proposait, d'une manière superficielle, l'existence d'un lien entre les croyances dans les fées et le culte des morts : cf. *The English Fairies*, *ibid.*, 68, 1957, pp. 270-287).

38. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 79-80. Voir, de façon plus générale, R. Parrot, « Le "Refrigerium" dans l'au-delà », *Revue d'histoire des religions*, t. CXIII (1936), p. 149 sqq. ; t. CXIV (1936), pp. 69 sqq. et 158 sqq. ; t. CXV (1937), p. 53 sqq. ; et, plus spécifiquement, W. Deonna, « Croyances funéraires. La soif des morts... », *ibid.*, t. CXIX (1939), pp. 53-77.

39. Cf. Duvernoy, *Le Registre*, *op. cit.*, I, p. 137 : « *Item dixit quod mortui libenter veniunt ad loca munda et intrabant domos mundas, et nolunt venire ad loca sordida, nec intrare domos immundas.* » Les connotations mortuaires d'Orient sont bien soulignées par G. Scalera McClintock, « Sogno e realtà in due processi per eresia », *in* F. Lazzari et G. Scalera McClintock, *Due arti della lontananza*, Naples, 1979, pp. 69-70.

40. Les passages sont compris dans le recueil *Sermones de tempore* (sermon n° 41). J'ai contrôlé les éditions suivantes : Cologne, 1474 ; Strasbourg, *post* 1478 (Hain 8473) ; Nuremberg, 1480 et 1481 ; Strasbourg, 1484 ; Nuremberg, 1496 ; Strasbourg, 1499 et 1503 ; Rouen, 1513 (qui mentionne seulement Diane). D'autres indications sur Herolt (qui était né vers 1390) se retrouvent dans Klapper, « Deutscher Volksglaube » (art. cité, pp. 48-50), qui dresse la liste des différentes leçons du passage

cité (et d'un autre analogue mais plus court, tiré du 11e sermon) qui figurent dans les manuscrits des *Sermones de tempore* conservés à l'Universitätsbibliothek de Breslau.

41. Outre *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 83 sqq., cf. la documentation analysée ou rassemblée par A. Endter, *Die Sagen vom wilden Jäger und von der wilden Jagd*, Francfort-sur-le-Main, 1933 ; K. Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer und wilden Jäger*, Münster, I. W., 1935. L'ancienne interprétation météorologique du mythe proposée par W. Mannhardt et par son école fut repoussée par A. Endter sur la base des travaux fondamentaux de L. Weiser (puis Weiser-Aall) cités plus loin, pp. 335, note 2 et 338, note 26. Sur Dietrich von Bern (qui, dans les traditions italiennes, devient Teodorico di Verona), cf. A. Veselovskij, dans Veselovskij et Sade, *La fanciulla perseguitata*, éd. par D. S. Avalle, Milan, 1977, p. 62 sqq. ; F. Sieber, « Dietrich von Bern als Führer der wilden Jagd », *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 31-32 (1931), pp. 85-124 ; A. H. Krappe, « Dietrich von Bern als Führer der wilden Jagd », *ibid.*, XXXIII (1933), pp. 129-136 ; J. de Vries, « Theoderich der Grosse », in *Kleine Schriften*, Berlin, 1965, pp. 77-88. Sur une réélaboration de ces thèmes au xvie siècle, cf. O. Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, 1987, pp. 89-121.

42. Cf. J. Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981 (voir aussi, à ce propos, les comptes rendus de L. Génicot dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXXVIII, 1982, pp. 421-426, et C. Carozzi, dans les *Cahiers de civilisation médiévale*, XXXVIII, 1985, pp. 264-266). Une enquête détaillée sur le lien entre croyances folkloriques liées au monde des morts et élaborations théologiques sur le purgatoire serait très utile : voir, en attendant, les observations générales de A. J. Gourevitch, « Popular and Scholarly Medieval Cultural Traditions : Notes in the Margin of Jacques Le Goff's Book », *Journal of Medieval History*, 9 (1983), pp. 71-90.

43. Cf. Meisen, *Die Sagen*, *op. cit.*, p. 103 (Berchtholda, dans un petit poème allemand de style populaire imprimé en 1557 ou 1558) ; p. 124 (Holda, dans une description du xvie siècle du carnaval de Nuremberg) ; p. 132, note 1 (« la vieille Berchta », citée avec *Frau Herodias* et *Frau Hulda* et autres esprits diaboliques par J. Mathesius, *Auslegung der Fest-Evangelien* (1571). On voit également chez Endter, *Die Sagen*, *op. cit.*, que la mention de l'armée de Diane faite par Hérolt est tout à fait inhabituelle.

44. Les âmes des « extatiques » qui n'avaient pas réintégré leur corps faisaient partie de l'« armée furieuse », en passant d'une condition de mort temporaire à celle de mort définitive : c'est ce qu'affirmait un groupe de *clerici vagantes* qui, au milieu du xvie siècle, parcouraient les campagnes de la Hesse en extorquant aux paysans des dons et de l'argent (cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 95-96).

45. Tout cela n'est pas contredit par la présence, sur le plan du mythe, des Walkyries à la suite de Wotan. Cette interprétation a été proposée en premier lieu par O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (seul volume publié), Francfort-sur-le-Main, 1934 : cf. plus loin, p. 335. Plus récemment, cf. J. de Vries, « Wodan und die wilde Jagd », *Die Nachbarn*, 3 (1962), pp. 31-59, qui reprend d'une manière plus nuancée certaines conclusions de Höfler. Sur les orientations idéologiques de de Vries, voir les observations de W. Baetke, *Kleine Schriften*, éd. par K. Rudolph et E. Walter, Weimar, 1973, p. 37 sqq.

46. Cf. Muraro, *La signora del gioco*, *op. cit.*, pp. 152-155.

47. Höfler a souligné, d'un côté, que l'insertion de Perchta dans les traditions liées à l'armée des morts est un phénomène tardif ; de l'autre, que dans les proces-

sions rituelles (sur lesquelles voir plus loin, p. 176 sqq.) les « Perchten » étaient personnifiées par des jeunes gens masqués et non par des femmes (cf. *Kultische, op. cit.*, pp. 15, 89-90 et 277-278). Ces deux éléments confirment à ses yeux la distinction entre un noyau guerrier (proprement germanique) et des éléments marginaux liés à la fertilité et à l'érotisme des sorcières. La présence de figures masculines et féminines (de même que celle d'animaux et d'êtres humains, de vivants et morts) dans les descriptions de la « chasse sauvage » est enregistrée par A. ENDTER (*Die Sage, op. cit.*, p. 32) et surtout par DÖNNER, *Tiroler Fastnacht, op. cit.*, p. 142. DE VRIES (« Wodan », art. cité, p. 45) a insisté sur la fonction marginale et géographiquement circonscrite de Perchta et de Holda dans cet ensemble de croyances. Le problème de la « chasse sauvage » est en revanche complètement ignoré par L. Muraro.

48. Pour la « chasse sauvage » je me sers par commodité du recueil mis au point par MEISEN, *Die Sagen, op. cit.*, même si, pour la période post-médiévale, celui-ci n'est rien moins qu'exhaustif. Je ne tiens pas compte des textes anciens et des quelques textes du XIX^e^ siècle : les premiers parce qu'ils sont clairement étrangers au thème, les seconds parce qu'ils sont choisis au hasard. Pour les femmes extatiques, je renvoie à la bibliographie indiquée dans ce chapitre. Dans les deux cas, j'ai cherché à identifier une ligne de tendance ; l'existence d'exceptions est donnée pour évidente. Sur l'apparition de morts isolés, voir J.-Cl. SCHMITT, « Les revenants dans la société féodale », *Le Temps de la réflexion*, III, 1982, pp. 285-306.

49. *Le Roman de la Rose* (V. 18425-60) parle des disciples de dame Habonde et des « bonnes dames » sans en préciser le sexe.

50. Le philosophe aristotélicien Vincenzo Maggi, né à Brescia, et par la suite professeur à l'université de Padoue puis à celle de Ferrare, où il est mort en 1564, a écrit un « *piacevole dialogo* [dialogue plaisant] dans lequel il introduit le dieu Pan adoré par la folie païenne, pour expliquer l'origine des racontars que les commères de la région de Brescia attribuent à ce fantôme (Fantasima), qu'elles appellent la Dame du Jeu » (cf. L. COZZANDO, *Libraria bresciana*, Brescia, 1694, p. I, p. 203). L'œuvre est apparemment perdue ; mais une des initiales du livre *(ill. 5* et *6)* est réutilisée dans l'édit de Camillo Campeggi de Pavie, inquisiteur de Ferrare, daté du 2 janvier 1564 (Archives d'État de Modène, *Saint Office*, b. I). De Maggi, l'imprimeur, Francesco de' Rossi da Valenza, avait déjà publié le discours d'ouverture, *De cognitionis praestantia oratio* (1557) (cf. P. GUERRINI, *Due amici bresciani di Erasmo*, tiré à part de *Archivio storico Lombardo*, 1923, p. 6 sqq.). Dans cette exceptionnelle représentation de la « dame du jeu », « F » désignerait donc « Fantasima » ; le *Piacevole dialogo* (qui n'est pourtant pas mentionné dans les *Annali della tipografia ferrarese de' secoli XV et XVI* de Girolamo Baruffaldi Jr, Biblioteca Comunale Ariostea, ms. Cl. I, 589), a dû être imprimé à Ferrare par Francesco de' Rossi da Valenza, en 1564 ou un peu plus tôt. Je ne suis malheureusement pas parvenu à la retrouver. Le graveur anonyme s'est probablement inspiré de l'iconographie de Cybèle.

51. Voir *infra*, pp. 185-186.

52. Pour un tableau d'ensemble, cf. J. DE VRIES, *La Religion des Celtes*, Paris, 1984, I^re^ partie, chap. II. Sur la celtisation du Trentin, cf. C. BATTISTI, *Sostrati e parastrati nell'Italia preistorica*, Florence, 1959, p. 236 sqq. ; d'une façon plus spécifique, W. T. ELWERT, *Die Mundart des Fassa-Tals* (« Wörter und Sachen », N.F., Beiheft 2), Heidelberg, 1943, p. 215 sqq.

53. Cf. R. BOVET, *Pandaemonium, or the Devil's Cloyster, Being a Further Blow to Modern Sadduceism, Proving the Existence of Witches and Spirits*, Londres, 1684,

p. 172 sqq. (« A remarkable passage of one named the Fairy-Boy of Leith in Scotland... » : il s'agit d'un rapport signé par le capitaine George Burton).

54. Cf. *Maximi episcopi Taurinensis, Sermones*, éd. A. MUTZENBECHER, Turholti, 1962 (« Corpus Christianorum », series latina, vol. XXIII), pp. 420-421 : le sermon est de peu postérieur à 403-404 (cf. Introduction, p. XXXIV). Pour l'interprétation, cf. F. J. DÖLGER, « Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter », *Antike und Christentum*, 6 (1950), réimpr., Münster, 1976, p. 306 sqq. DU CANGE (*Glossarium, op. cit., s.v.*) interprète, au contraire, *dianaticus* comme « disciple de Diane ». La *Passio Sancti Symphoriani* mentionne des jeunes gens châtrés en l'honneur de Berecinthia (Cybèle) dans la ville d'Autun : T. RUINART, *Acta martyrum...*, Vérone, 1731, pp. 68-71, cité par F. J. DÖLGER, « Teufels Grossmutter », *Antike und Christentum*, 3 (1932), p. 175.

55. Cf., en général, A. K. MICHELS, article *Diana*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, Stuttgart, 1957, pp. 970-972. Voir, en outre, E. KRÜGER, « Diana Arduinna », *Germania*, I (1917), pp. 4-12, qui renvoie à Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, VIII, 15 ; S. REINACH, « La religion des Galates », *Cultes, mythes et religions*, I, Paris, 1922 (3^e^ éd.), p. 276, et cf., également du même auteur, « Clelia et Epona », *ibid.*, pp. 60-61.

56. F. BENOÎT, *L'Héroïsation équestre*, Gap, 1954, pp. 27-30 et planche I, 2, suppose que l'animal représenté est un paon porteur de cornes. Selon A. ROSS, *Pagan Celtic Britain*, Londres, 1967, p. 225 (qui reproduit la tuile comme une image d'Epona), il s'agirait au contraire d'une oie. Aucune des deux identifications ne nous apparaît convaincante. Cf. également C. B. PASCAL, *The Cults of Cisalpine Gaul*, Bruxelles-Berchem, 1964, pp. 102-105.

57. Cf. H. GAIDOZ, « Dis Pater et Aere-Cura », *Revue archéologique*, XX (1892), pp. 198-214 ; E. THEVENOT, « Le culte des déesses-mères à la station gallo-romaine des Bolards », *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est*, II (1951), p. 23, note 2 ; R. EGGER, « Eine Fluchtafel aus Carnuntum », maintenant dans *Römische Antike und frühes Christentum*, I, Klagenfurt, 1962, p. 81 sqq., en particulier pp. 84-85.

58. Cf. J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4^e^ éd. par E. H. MEYER, I, Berlin, 1875, p. 218.

59. Cf. WESSELOFSKY, « Alichino », art. cité, pp. 332-333 ; mais voir déjà DU CANGE, *Glossarium, op. cit.*, article « Hera » (2). FRIEDBERG, *Aus deutschen Bussbüchern, op. cit.*, p. 72, est d'un avis différent.

60. Un avis différent est exprimé par K. DILTHEY, « Die Artemis von Apelles und die wilde Jagd », *Rheinisches Museum*, 25 (1870), pp. 321-336 (mais l'argumentation ne paraît pas convaincante).

61. Cf. REINACH, « Clelia et Epona », art. cité, pp. 54-68. Sur Séléné à cheval, cf. I. CHIRASSI, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale*, Trieste, 1964, p. 34, note 96. Dans la déesse à cheval, représentée sur certaines monnaies de Phêrai, T. KRAUS (*Hekate*, Heidelberg, 1960, p. 80 sqq.) reconnaît, au lieu d'Artémis (comme on l'avait pensé par le passé), une divinité de la Thessalie : Enodia. L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, pp. 588-595, est parallèlement arrivé aux mêmes conclusions.

62. REINACH, « La religion des Galates », art. cité, p. 262, avait déjà vu que la Diane du *Canon episcopi* (que l'on a fait dériver par erreur du concile d'Ancyre qui n'a jamais eu lieu) était en réalité une divinité celtique.

63. Cf. H. HUBERT, « Le mythe d'Epona », *Mélanges linguistiques offerts à M. J. Vendryes*, Paris, 1925, pp. 187-198. Un résumé des témoignages iconographiques sur Epona nous est fourni par E. Thevenot, en appendice à R. MAGNEN, *Epona*

Gallia litus... » A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, I, Turin, 1892, suppose que la mention se réfère à la Cornouailles au lieu de la Bretagne.

79. Cf. Plutarque, *De facie quae in orbe lunae apparet*, 941-942, trad. et commentaire de H. Cherniss, Londres, 1957 (*Plutarch's Moralia*, t. XII), pp. 188-189. Cf. aussi F. Le Roux, « Les îles au nord du monde », in *Hommages à Albert Grenier*, II, Bruxelles, 1962, pp. 1051-1062.

80. Cf. *Lycophronis Alexandra*, *rec.* E. Scheer, II, Berlin, 1908, pp. 345-346 (scolie au v. 1204).

81. Cf. A. R. Burn, « Procopius and the Island of Ghosts », *The English Historical Review*, 70 (1955), pp. 258-261 ; Thompson, *Procopius*, *op. cit.* ; A. Cameron, *Procopius and the Sixth Century*, Berkeley et Los Angeles, 1985, p. 215.

82. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 236 et 244.

83. Sur le Frioul, cf. les considérations linguistiques de G. Francescato, dans G. Francescato et F. Salimbeni, *Storia, lingua e società in Friuli*, Udine, 1976, pp. 24-28 et 243-244. Sur la Bretagne, cf. la documentation folklorique rassemblée par A. Le Braz, *La Légende de la mort chez les Bretons armoricains*, éd. par G. Dottin, Paris, 1902, II, p. 68 sqq. Les traditions rapportées par Procope sont rattachées à un contexte celtique par A. C. L. Brown, *The Origin of the Grail Legend*, Cambridge (Mass.), 1943, p. 134, note 36 ; M. Dillon et N. K. Chadwick, *The Celtic Realms*, Londres, 1972², p. 130 ; dans le même sens, cf. Grimm, *Deutsche Mythologie*, *op. cit.*, II, p. 694. Un rappel des croyances nordiques concernant le bateau des morts avait été en revanche formulé par F. G. Welcker, *Die Homerische Phäaken und die Inseln der Seligen* (1832), rééd. dans *Kleine Schriften*, II, Bonn, 1845, pp. 17-20. Voir aussi T. Wright, *Essays on Subjects Connected with the Literature. Popular Superstitions, and History of England in the Middle Ages*, Londres, 1846, pp. 302-303 (mais le passage de Tzetzès ne contient pas un fragment du commentaire perdu de Plutarque sur Hésiode, mais le texte de Procope : cf. H. Patzig, *Quaestiones Plutarcheae*, Berlin, 1876, p. 21). Des traditions analogues, répandues sur les côtes de la Frise orientale, furent réélaborées par H. Heine (qui connaissait certainement la page de Procope) dans la description du Hollandais passeur de morts : cf. *Die Götter im Exil* (*Revue des Deux Mondes*, 1853). Selon G. Mücke, *Heinrich Heines Beziehungen zum deutschen Mittelalters*, Berlin, 1908, p. 101, Heine aurait eu recours à des témoignages oraux. Le livre récent de A. I. Sandor, *The Exile of Gods. Interpretation of a Theme, a Theory and a Technique in the Work of Heinrich Heine*, La Haye et Paris, 1967, ignore le problème des sources de Heine et ne mentionne pas les recherches, très détaillées, de Mücke.

84. Je suis l'interprétation proposée par R. S. Loomis et L. Hibbard Loomis, *Arthurian Legends in Medieval Art*, New York, 1938, p. 36 ; dans le même sens, voir aussi C. Settis Frugoni, « Per una lettura del mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto », *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 80 (1968), pp. 237-241. M. A. Klenke, « Some medieval concepts of King Arthur », *Kentucky Foreign Language Quarterly*, 5 (1958), pp. 195-197, et W. Haug, « Artussage und Heilgeschichte. Zum Programm des Fussbodenmosaiks von Otranto », *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 49 (1975), p. 577 sqq., en particulier p. 580 (repris, sous une forme plus nuancée, dans *Das Mosaik von Otranto*, Wiesbaden, 1977, p. 31) sont d'un avis différent : ils interprètent l'un et l'autre Arthur comme une figure positive, mais ils ignorent ou ne parviennent pas à expliquer pourquoi il est représenté monté sur la croupe d'un bouc. Cf. aussi H. Birkhan, « Altergermanistische Miszellen... », in *Festgabe für O. Höfler*, éd. par H. Birkhan, Vienne, 1976, pp. 62-66, 82 ; M. Wierschin, « Artus und Alexander im Mosaik der Kathedrale von Otranto », *Colloquia Germanica*, 13 (1980), pp. 1-34, en particulier pp. 16-17.

85. Cf. G. Paris, « Études sur les romans de la Table Ronde. Lancelot du Lac », *Romania*, XII (1883), p. 508 sqq., repris par G. Ehrismann, « Märchen im hofischen Epos », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 30 (1905), p. 54 (pour une interprétation différente, mais moins convaincante, de *Limors*, voir F. Lot, « Celtica », *Romania*, 24, 1895, p. 335). Cette ligne d'interprétation a été développée par S. Singer : cf. « Lanzelet », *Aufsätze und Vorträge*, Tübingen, 1912, p. 144 sqq., surtout p. 156 sqq. ; du même auteur, *Die Artussage*, Berne et Leipzig, 1920 ; Id., « Erec », in *Vom Werden des deutschen Geistes. Festgabe Gustav Ehrismann*, éd. par P. Merker et W. Stammler, Berlin et Leipzig, 1925, pp. 61-65. Voir aussi K. Varty, « On Birds and Beasts, "Death" and "Resurrection", Renewal and Reunion in Chrétien's Romances », in *The Legend of Arthur in the Middle Ages. Studies Presented to A. H. Diverres*, éd. par P. B. Grout, etc., Cambridge, 1983, p. 194 sqq., surtout pp. 200-212 (mais il ignore les études de Singer). En général, voir l'article « Artustradition » de K. O. Brogsitter, in *Enzyklopädie des Märchens*, I, Berlin et New York, 1977, col. 828-849. Sur une ligne qui rejoint l'interprétation proposée ici, cf. C. Corradi Musi, « Sciamanesimo ugrofinnico e magia europea. Proposte per una ricerca comparata », *Quaderni di filologia germanica della facoltà di lettere e filosofia dell'università di Bologna*, III (1984), pp. 57-69.

86. Cf. O. Jodogne, « L'autre monde celtique dans la littérature française du XII^e siècle », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 5^e s., XLVI (1960), p. 584 sqq. ; J. de Caluwé, « L'autre monde celtique et l'élément chrétien dans les lais anonymes », *The Legend of Arthur*, *op. cit.*, pp. 56-66.

87. Cf. M. Dillon, « Les sources irlandaises des romans arthuriens », *Lettres romanes*, IX (1955), p. 143 sqq.

88. Cf. R. S. Loomis, « Morgain la Fée and the Celtic Goddesses », maintenant réédité dans *Wales and the Arthurian Legend*, Cardiff, 1956, pp. 105-130.

89. *Ibid.*, pp. 127-128.

90. Cette interprétation, développée surtout par R. S. Loomis, a suscité d'âpres discussions : cf. R. S. Loomis, « Objections to the Celtic Origin of the "Matière de Bretagne" », *Romania*, 79 (1958), pp. 47-77 ; F. L. Utley, « Arthurian Romance and International Folk Method », *Romance Philology*, 17 (1963-1964), pp. 596-607 ; R. Bromwich, « The Celtic Inheritance of Medieval Literature », *Modern Language Quarterly*, 26 (1965), pp. 203-227 ; I. Lovecy, « Exploding the Myth of the Celtic Myth : a New Appraisal of the Celtic Background of Arthurian Romance », *Reading Medieval Studies*, 7 (1981), pp. 3-18 ; R. Bromwich, « Celtic Elements in Arthurian Romance : a General Survey », in *The Legend of Arthur*, *op. cit.*, pp. 41-55. Il devrait être évident que l'identification des matériaux mythiques de provenance celtique n'interdit pas (mais encourage au contraire) une analyse de leur réélaboration littéraire. Sur l'irruption du folklore dans la littérature profane des XI^e et XII^e siècles, cf. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 233, qui renvoie aux études de E. Köhler, citées à la note 92.

91. En plus de G. Ehrismann, « Märchen », art. cité, M. Völker, *Märchenhafte Elemente bei Chrétien de Troyes*, Bonn, 1972 ; H. D. Mauritz, *Der Ritter im magischen Reich. Märchenelemente im französischen Abenteuerroman des 12. und 13. Jahrhunderts*, Berne et Francfort, 1974 (gâché par une formulation dogmatique inspirée de Jung). Il faut tenir compte des observations de A. Guerreau-

JALABERT, « Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques. Rapprochements thématiques et observations de méthode », *Romania*, 104 (1983), pp. 1-48. Voir en outre I. NOLTING-HAUFF, « Märchen und Märchenroman. Zur Beziehung zwischen einfacher Form und narrativer Grossform in der Literatur », *Poetica*, 6 (1974), pp. 128-178, qui, à la différence des précédents, tient compte des recherches de Propp. Celui-ci, dès la *Morphologie du conte*, avait observé laconiquement que « par ailleurs, on retrouve encore cette structure [du conte] dans certains romans de chevalerie » (p. 169).

92. Cf. E. KÖHLER, *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois* (1956), trad. fr. Paris, 1974. G. DUBY, « Au XII^e siècle : les "jeunes" dans la société aristocratique », *Annales E.S.C.*, 19 (1964), pp. 835-896 ; J. LE GOFF et P. VIDAL-NAQUET, « Lévi-Strauss en Brocéliande », in *Claude Lévi-Strauss* (textes de et sur Lévi-Strauss réunis par R. Bellour et C. Clément), Paris, 1979, pp. 265-319 [repris *in* J. LE GOFF, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, 1985].

93. Cf. BONOMO, *Caccia*, *op. cit.*, pp. 74-84. Il s'agit de l'un des procès qui se déroulèrent à Trente au début du XVI^e siècle, déjà publié sous une forme mutilée et incorrecte par A. Panizza (voir plus loin, p. 328, note 59). Giovanni Kral en prépare une nouvelle édition.

94. Cf. W. SÖDERHJELM, « Antoine de la Sale et la légende de Tannhäuser », *Mémoires de la société néo-philologique*, 2 (1897), pp. 101-167 ; voir, en général, l'excellent essai de O. LÖHMANN, « Die Entstehung der Tannhäusersage », *Fabula*, III (1959-1960), pp. 224-253.

95. Vénus est une *interpretatio romana* de Holda : cf. KLAPPER, « Deutscher Volksglaube », art. cité, pp. 36 et 46, qui rapproche un passage de la *Summa de confessionis discretione* de frère Rodolphe de Bibraco, écrit avant 1250 (« *In nocte nativitatis Christi ponunt regine celi, quam dominam Holdam vulgus appelat, ut eas ipsa adiuvet* »), d'un extrait, postérieur de deux siècles, d'un sermon, de frère Thomas Wunschilburg, où l'on proscrit la communion à quiconque croit « *in dictam Venus, quod personaliter visitat mulieres insane mentis* (...), *in noctibus Christi* ». Il faut noter que les deux textes se réfèrent spécifiquement à des femmes.

96. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 96-97. Un cas analogue : en 1623, Hans Hauser, un pauvre clerc vagabond, s'était vanté dans une auberge de pouvoir prédire l'avenir et de pouvoir soigner les malades. Il raconta aux magistrats qui l'interrogèrent qu'il avait été conduit par un ami sur le Venusberg ; qu'il y était resté pendant neuf ans, parmi des gens extraordinaires (parmi lesquels une femme) qui lui avaient enseigné les arts magiques ; puis, au cours du procès, il nia tout (cf. la thèse, encore inédite, de E. W. M. BEVER, *Witchcraft in Early Modern Württemberg*, Princeton, 1983 ; je remercie vivement l'auteur de m'avoir permis de la consulter et la citer).

97. Cf. LÖHMANN, « Die Entstehung », art. cité, p. 246.

98. Cf. DUVERNOY, *Le Registre*, *op. cit.*, I, p. 133, note 61.

99. Cf. J. GRIMM, *Irische Elfenmärchen*, Leipzig, 1826, pp. CXXII-CXXVI, Introduction.

100. Cf. Ch. MUSÈS, « Celtic origins and the Arthurian Cycle : Geographic-Linguistic Evidence », *Journal of Indo-European Studies*, 7 (1979), pp. 31-48, qui propose une réélaboration plus convaincante d'une partie des résultats d'une étude déjà publiée (« Celtic Origins... », *Ogam*, n° 98, 1965, pp. 359-384). Les deux essais ne figurent pas dans E. REISS et alii, éd., *Arthurian Legend and Literature. An Annotated Bibliography*, I, New York et Londres, 1984. Musès semble ignorer que, sur certains points, ses conclusions rejoignent celles de S. SINGER, *Die Artussage*, *op. cit.* (par exemple sur le lien entre Arthur et Artio : cf. plus loin, pp. 134-135).

Il faut noter que déjà E. Freymond s'était demandé (sans trouver de réponse convaincante) pourquoi la saga fondée sur la lutte entre Arthur et « Cath Paluc » était localisée en Suisse sud-occidentale et en Savoie : cf. « Artus' Kampf mit dem Katzenungetüm. Eine Episode der Vulgata des Livre d'Artus, die Sage und ihre Lokalisierung in Savoyen », *Beiträge zur romanischen Philologie. Festgabe für G. Gröber* (1899), surtout p. 396 sqq. BROMWICH, *Celtic Elements*, *op. cit.*, p. 43, ne sait pas non plus fournir de réponse à cette question.

ANOMALIES

1. Cf. l'important essai de G. HENNINGSEN, « Sicilien : ett arkaiskt mönster för sabbaten », *in* B. ANKARLOO et G. HENNINGSEN éd., *Häxornas Europa (1400-1700)*, Lund, 1987, pp. 170-190, que j'ai lu dans la version anglaise (« The Ladies from Outside : Fairies, Witches and Poverty in Early Modern Europe ») présenté au congrès sur la sorcellerie qui s'est tenu à Stockholm en septembre 1985.

2. Cf. G. BONOMO, *Caccia*, *op. cit.*, p. 65 : la version en langue vulgaire, datée entre 1450 et 1470, était de Giovanni Vassallo.

3. Cf., pour tout ceci, G. PITRÉ, *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, IV, Palerme, 1889, pp. 153-177 : le récit d'Emanuela Santaéra est à la p. 165, note 2. Page 177, Pitré suggère quelques parallèles possibles entre les « femmes de dehors » (fées, Lares étrusques et latins), et conclut par une allusion dubitative aux « *Deae Matres* latines, dont nous savons si peu de choses ». Le couvre-chef des *Matronae* a été rapporté à des coutumes locales : cf. M. IHM, « Der Mütter- oder Matronenkultus », art. cité, pp. 38-39, et surtout L. HAHL, « Zur Matronenverehrung in Niedergermanien », *Germania*, 21 (1937), pp. 253-264, en particulier p. 254 sqq.

4. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, XV, 70 (année 369) ; XVI, 73 (année 342).

5. Cf. A. GRAF, « Artú nell'Etna », in *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, *op. cit.* Selon A. H. KRAPPE, « Die sage vom König im Berge », *Mitteilungen der schlesische Gesellschaft für Volkskunde*, XXXV (1935), pp. 76-102, en particulier p. 92, la saga ne fut jamais vraiment populaire en Sicile : mais Gervais de Tilbury, dans ses *Otia Imperialia*, attribuait aux *indigenae* les récits sur les apparitions d'Arthur. Sur les chevaliers bretons comme médiateurs possibles, cf. R. S. LOOMIS, « Morgain la Fée in Oral Tradition », in *Studies in Medieval Literature*, New York, 1970, p. 6. Sur l'Etna comme voie d'accès au purgatoire, cf. LE GOFF, *La Naissance*, *op. cit.*, p. 273 sqq. Sur la présence d'Arthur sur la mosaïque d'Otrante (1163-1165), cf. plus haut, pp. 318-319, note 84.

6. Cf., en dernier lieu, W. FAUTH, « Fata Morgana », *in* K. BALDINGER éd., *Beiträge zur romanischen Mittelalter*, Tübingen, 1977, pp. 417-454, en particulier p. 436 sqq.

7. Cf. M. MARCONI, « Da Circe a Morgana », in *Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere* (Cl. di lettere), 74 (1940-1941), pp. 533-573, contre lesquels il faut voir les objections de FAUTH, « Fata Morgana », art. cité, p. 439 sqq.

8. Cf. I. CHIRASSI-COLOMBO, *La religione in Grecia*, Bari, 1983, pp. 9-10.

9. Cf. M. MÜHL, *Poseidonius und der plutarchische Marcellus*, Berlin, 1925, p. 8 sqq. (sur lequel cf. F. MÜNZER, in *Gnomon*, I (1925), pp. 96-100) ; cf. également le commentaire de R. FLACELIÈRE et É. CHAMBRY à la *Vie de Marcellus* (Paris, 1966). La possibilité que le passage ait fait partie de l'œuvre de Posidonios sur la divination est prudemment avancée par J. MALITZ, *Die Historien des Poseidonios*, Munich, 1983, p. 363, note 33. Avec un autre texte de Plutarque *(Sur la destruc-*

tion des oracles), le chapitre XX de la *Vie de Marcellus* donna à Goethe le point de départ pour la scène des Mères dans *Faust* (II, 6213 sqq.) : cf. F. VON BIEDERMANN éd., *Goethes Gespräche*, IV, Leipzig, 1910, pp. 187-188 (dialogue avec Eckermann, 10 janvier 1830), à compléter par J. ZEITLER, *Goethe-Handbuch*, II, Stuttgart, 1917, pp. 641-642 (article « *Mütter* »). La lecture de Plutarque remontait à 1820-1821 : cf. F. KOCH, « Fausts Gang zu den Müttern », *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*, [Vienne] 1926, pp. 509-528 ; C. ENDERS, *Faust-Studien. Müttermythus und Homunkulus-Allegorie in Goethes Faust*, Bonn, 1948, pp. 26-27.

10. Cf. M. I. FINLEY, *La Sicile antique des origines à l'époque byzantine*, trad. de l'anglais par J. Carlier, Paris, 1986, p. 103. Pour d'autres identifications, cf. G. SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali in Sicilia*, Leyde, 1973, p. 153.

11. Sur la dépendance à l'égard de Posidonios des pages de Diodore sur les guerres serviles, cf. A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom*, Cambridge (U.P.), 1976, trad. fr. M.-Cl. Roussel, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation*, Paris, 1980, pp. 46-47.

12. Cf. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, IV, 79-80.

13. Cf. G. ALESSI, *Lettera su di una ghianda di piombo inscritta col nome di Acheo condottiero degli schiavi rubelli in Sicilia*, Palerme, 1829, pp. 11 et 13 ; G. de MINICIS, *Sulle antiche ghiande missili e sulle loro iscrizioni*, Rome, 1844, p. 60.

14. Cf., en général, H. USENER, « Dreiheit », *Rheinisches Museum*, 58 (1903), pp. 1-47, 161-208 et 321-362 ; sur les Mères d'Engyon, pp. 192-193. De manière indépendante, SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali*, *op. cit.*, p. 153 sqq., arrive à des conclusions convergentes. L'identification des Mères avec les images de divinités féminines multiples retrouvées en Crète est considérée comme séduisante par L. BANTI qui cependant la considère comme indémontrable, « Divinità femminili a Creta nel tardo Minoico III », *Studi e materiali di storia delle religioni*, XVII (1941), p. 30 (qui ne cite pas Usener).

15. Telle était l'opinion de A. BOECKH, cf. l'art. « Meteres » dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XV, 1373-1375 (Pfister). Sur les sculptures rupestres de Palazzolo Acreide (les « santons ») liées au culte de Cybèle, cf. SFAMENI GASPARRO, *I culti orientali*, *op. cit.*, p. 126 sqq.

16. Cf. E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catane, 1911, p. 241 ; voir aussi pp. 5 sqq., 120 sqq., 239 sqq. et 306 sqq. ; P. E. ARIAS, « Sul culto delle ninfe a Siracusa », *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, (Classe di scienze morali...), s. VI, XI (1935), pp. 605-608 ; B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia, III : Cultura e vita religiosa*, Città di Castello, 1945, p. 486 sqq. La tentative de certains chercheurs d'atteindre en Sicile une couche religieuse autochtone, prégrecque, est repoussée avec vigueur (sans se référer d'une manière spécifique aux Mères) par A. BRELICH, « La religione greca in Sicilia », *Kokalos*, X-XI (1964-1965), pp. 35-54. Selon G. PUGLIESE-CARRATELLI, « Minos e Cocalos », *ibid.*, II (1956), p. 101, le culte d'Engyon serait même « étranger à la sphère religieuse siciliote ».

17. Cf. respectivement : F. G. WELCKER, « Drei Göttinen, vielleicht die Mütter », in *Alte Denkmäler*, II, Göttingen, 1850, pp. 154-157, qui cherche à préciser les conjectures génériques (trois sœurs ? une mère et ses deux filles ?) proposées par L. ROSS, « Kyprische Grabrelief », *Archäologische Zeitung*, N. F., VI (1848), col. 289-292 ; U. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, I, Darmstadt, 1953[3], p. 199, note 3, et indépendamment, N. PUTORTÌ, « Rilievo di Camàro con rappresentazione delle "Meteres" », *Archivio storico per la Sicilia orientale*, XIX (1922-1923), pp. 203-210.

18. Cf. G. ZUNTZ, *Persephone*, Oxford, 1971, p. 69, qui utilise du matériel publié par V. DOBRUSKY, « Inscriptions et monuments figurés de la Thrace. Trouvailles de Saladinovo », *Bulletin de correspondance hellénique*, 21 (1897), pp. 119-140 (qui cependant ne mentionne pas les *Matronae*).

19. Cf. R. F. HODDINOTT, *The Thracians*, Londres, 1981, p. 89 sqq., en particulier p. 162. Sur les fées dans le domaine balkanique, voir désormais l'étude importante et pénétrante de E. PÓCS, dont la publication est imminente, dans les FF Communications de Helsinki. Je remercie l'auteur qui m'a donné la possibilité de lire ce texte.

20. Cf. Dom*** [Jacques MARTIN], *La Religion des Gaulois*, *op. cit.*, II, p. 195 sqq. ; A. de BOISSIEU, *Inscriptions antiques de Lyon*, Lyon, 1846-1854, pp. 55-56 (qui cite également Morgane) ; J. BECKER, « Die inschriftlichen Überreste der keltischen Sprache », *Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung*, IV (1885), p. 146 ; ID., *Neue Jahrbücher für Philologie*, 77 (1858), pp. 581-582. Sur des positions franchement critiques, cf. IHM, « Der Mütter- und Matronenkultus », art. cité, pp. 58-59 ; voir aussi ID., « Griechische Matres », *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*, 90 (1891), pp. 189-190. (WELCKER avait déjà parlé dans « Drei Göttinnen », art. cité, p. 157, de coïncidence purement fortuite). En faveur d'une identification entre ces divinités, voir au contraire WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Der Glaube*, *op. cit.*, I, p. 199, et ZUNTZ, *Persephone*, *op. cit.*, p. 62. La convergence est expliquée en termes racistes par E. BICKEL, « Die Vates der Kelten und die "Interpretatio Graeca" des südgallischen Matronenkultes im Eumenidenkult », *Rheinisches Museum*, N. F., LXXXVII (1938), pp. 193-241.

21. Cf. R. VALLENTIN DU CHEYLARD, « Sacellum consacré aux Mères victorieuses à Allan (Drôme) », *Cahiers rhodaniens*, IV (1957), pp. 67-72. Sur les inscriptions d'Allan, cf. E. ESPÉRANDIEU, *Revue épigraphique*, V (1903-1908), pp. 179-183, qui fournit également une description sommaire des trois statues mutilées (aujourd'hui perdues) des Mères. Faute de trouver des précédents à l'épithète « victorieuses » appliquée aux Mères, Espérandieu renvoie aux monnaies de Dioclétien et Maximien qui représentent trois femmes avec des cornes d'abondance, entourées de l'inscription « *Fatis victricibus* ».

22. Cf. plus haut, pp. 126-127.

23. Cf. DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, IV, 80. Cf. aussi AVIENUS, *Les Phénomènes d'Aratus*, éd. par J. Soubiran, Paris, 1981, v. 99 sqq. (où apparaît également une allusion au mythe arcadien de Callisto, sur lequel voir plus loin), p. 185, note 8.

24. Cf. E. NEUSTADT, *De Iove Cretico*, Berlin, 1906, p. 18 sqq.

25. Cf. M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, 1950[2], p. 533 sqq. ; ID., *Geschichte der griechischen Religion*, I, Munich, 1967[3], p. 319 sqq. ; W. ALY, « Ursprung und Entwicklung der kretischen Zeusreligion », *Philologus*, LXXI (1912), p. 457 sqq. ; P. CHANTRAINE, « Réflexions sur les noms de dieux helléniques », *L'Antiquité classique*, 22 (1953), pp. 65-66.

26. *Scholia in Apollonium Rhodium*, *rec.* C. WENDEL, Berlin, 1935, p. 81.

27. Cf. S. REINACH, « L'Artémis arcadienne et la déesse aux serpents de Cnossos (1906) », *Cultes*, *op. cit.*, III, pp. 210-222 ; voir en outre l'article « *Hélikê* » (de Gundel) dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie*, *op. cit.*, VII, 2860-2861.

28. Cf. R. FRANZ, « De Callistus fabula », *Leipziger Studien zur klassischen Philologie*, XII (1890), pp. 235-365 ; P. LÉVÊQUE, « Sur quelques cultes d'Arcadie : princesse-ourse, hommes-loups et dieux-chevaux », *L'Information historique*, XXIII (1961), pp. 93-108 ; W. SALE, « Callisto and the Virginity of Artemis », *Rheinisches*

Museum, N. F., 108 (1965), pp. 11-35; G. MAGGIULLI, « Artemide-Callisto », in *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner* [Gênes], 1970, pp. 179-185; P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979, p. 41 sqq.; W. BURKERT, *Homo necans*, trad. ital., Turin, 1981, p. 69; A. HENRICHS, « Three Approaches to Greek Mythology », *in* J. BREMMER éd., *Interpretations of Greek Mythology*, Londres et Sydney, 1987, pp. 242-277, en particulier p. 254 sqq.

29. Des indications bibliographiques se trouvent dans BORGEAUD, *Recherches, op. cit.*, p. 10; cf. aussi L. R. PALMER, *Myceneans and Minoeans*, Londres, 1961, cité d'après la trad. ital. *Minoici e micenei*, Turin, 1969, pp. 111-112.

30. Selon V. J. GEORGIEV, *Introduzione alla storia delle lingue indoeuropee*, trad. ital., Rome, 1966, p. 15 (qui renvoie à W. MERLINGEN, in *Mnēmēs Kharin. Gedenkschrift P. Kretschmer*, II, Vienne, 1957, p. 53), *arkos* serait la forme la plus archaïque. L'hypothèse de W. SALE sur l'origine extra-arcadique de la transformation en ourse de Callisto (« Callisto », art. cité) semble difficile à soutenir. L'analogie structurale entre les mythes arcadiens et crétois est soulignée, dans une perspective légèrement différente, par BORGEAUD, *Recherches, op. cit.*, pp. 44 et 68-69 (alors qu'HENRICHS, *Three Approaches, op. cit.*, pp. 261-262, la considère négligeable).

31. Sur la dépendance des mythes arcadiens par rapport aux mythes crétois, déjà affirmée par REINACH, « L'Artémis arcadienne », art. cité, en particulier p. 221, cf. J. LAAGER, *Geburt und Kindheit des Gottes in der griechischen Mythologie*, Winterthur, 1957, p. 174 sqq.; R. STIGLITZ, *Die grossen Göttinnen Arkadiens*, Baden bei Wien, 1967, p. 64, note 218. L'hypothèse inverse a été soutenue par S. MARINATOS, in *Archäologischer Anzeiger*, 1962, col. 903-916. L'élément crétois est fortement souligné par NILSSON, *Geschichte, op. cit.*, I, p. 320.

32. Cf. G. ARRIGONI, « Il maestro del maestro e i loro continuatori : mitologia e symbolismo animale in Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Karl Ottfried Müller et dopo », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa (Classe di lettere e filosofia)*, s. III, XIV (1984), pp. 937-1029, surtout p. 975 sqq. Les points de désaccord avec cet important essai seront formulés au fur et à mesure.

33. L'épithète est également enregistrée par Pausanias qui mentionne des « statues antiques d'Aristé et de Kallisté. À mon avis, et c'est aussi ce que dit le poète Pamphos, ce sont des surnoms d'Artémis, mais il y a à leur sujet d'autres traditions que je laisserai bien de côté bien que je les connaisse » (PAUSANIAS, *Description de l'Attique*, I, 29, 2, éd. M. Yon, Paris, 1972). Il ne me semble pas que le renvoi à Pamphos, au lieu de Sapho (leçon aujourd'hui unanimement acceptée, comme l'observe G. ARRIGONI, « Il maestro », art. cité, p. 978, note 80), annule la valeur du témoignage. Voir du reste A. PHILADELPHEUS, « Le sanctuaire d'Artémis Kallisté et l'ancienne rue de l'Académie », *Bulletin de correspondance hellénique*, LI (1927), pp. 158-163 (auquel renvoie G. Arrigoni dans la note citée).

34. Cf. L. G. KAHIL, « Autour de l'Artémis attique », *Antike Kunst*, 8 (1965), p. 20 sqq.; A. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, I, Rome, 1969, pp. 229-331; C. SOURVINOU (par la suite SOURVINOU-INWOOD, « Aristophanes' "Lysistrata", 641-647 », *The Classical Quarterly*, n. s., XXI (1971), pp. 339-342; T. C. W. STINTON, « Iphigeneia and the Bears of Brauron », *ibid.*, XXVI (1976), pp. 11-13; L. KAHIL, « L'Artémis de Brauron : rites et mystères », *Antike Kunst*, 20 (1977), pp. 86-98; C. MONTEPAONE, « L'arkteia a Brauron », *Studi storico-religiosi*, III (1979), p. 343 sqq.; M. B. WALBANK, « Artemis Bear-Leader », *Classical Quarterly*, 31 (1981), pp. 276-281; S. ANGIOLILLO, « Pisistrato e Artemide Brauronia », *La Parola del Passato*, XXXVIII (1983), pp. 351-354; H. LLOYD-JONES, « Artemis and Iphigenia », *Journal of Hellenic Studies*, CIII (1983), p. 91 sqq.; L. G. KAHIL, « Mytho-

logical Repertoire of Brauron », *in* W. G. MOON éd., *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison (Wisc.), 1983, pp. 231-244. On trouvera d'autres références bibliographiques dans ARRIGONI, « Il maestro », art. cité, p. 1019.

35. Cf. les textes discutés par ARRIGONI, « Il maestro », art. cité.

36. Cf. par exemple la description, indirecte mais extrêmement précise, que donne PAUSANIAS (VIII, 41, 4 sqq.) de l'image ancienne de Déméter Phigalia : et, en général, cf. P. LEVÊQUE, « Sur quelques cultes », art. cité. Ce que l'on affirme ici (et plus loin) présuppose l'analyse de l'image classique de l'Arcadie effectuée par P. BORGEAUD *(Recherches, op. cit.)*, sans cependant en accepter les implications sceptiques (p. 10). En faisant allusion à l'archaïsme du dialecte arcadien, le même P. Borgeaud confirme, du reste, le caractère foncièrement véridique de cette image construite sur des témoignages exclusivement littéraires.

37. Cf. P. FAURE, « Nouvelles recherches de spéléologie et de topographie crétoises », *Bulletin de correspondance hellénique*, LXXIV (1960), pp. 209-215; ID., *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris, 1964, p. 144 sqq.; R. F. WILLETS, *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962, pp. 275-277; A. ANTONIOU, « Minoische Elemente im Kult der Artemis von Brauron », *Philologus*, 125 (1981), pp. 291-296; LLOYD-JONES, « Artemis », art. cité, p. 97, note 72. Voir en outre l'art. « Kynosura », *in* PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie, op. cit.* Sur la possibilité de retrouver une continuité entre la religion mycénienne et la religion grecque, cf. W. K. C. GUTHRIE, « Early Greek Religion, in the Light of the Decipherment of Linear B », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 6 (1959), pp. 35-46.

38. NEUSTADT, *De Iove Cretico, op. cit.*, qui développe les observations de A. CLAUS, *De Dianae antiquissima apud Graecos natura*, Bratislava, 1881, p. 87 sqq.; H. POSNANSKY, « Nemesis und Adrasteia », *Breslauer Philologische Abhandlungen*, V, 2, Breslau, 1890, p. 68 sqq. Sur Bendis, cf. R. PETTAZZONI, « The Religion of Thrace », in *Essays in the History of Religion*, Leyde, 1954, p. 81 sqq.; I. CHIRASSI-COLOMBO, « The Role of Thrace in Greek Religion », in *Thracia II*, Serdicae, 1974, p. 71 sqq., en particulier pp. 77-78; Z. GOČEVA, « Le culte de la déesse thrace Bendis à Athènes », *ibid.*, p. 81 sqq.; D. POPOV, « Artemis Brauro (déesse thraco-pélasgique) », in *Interaction and Acculturation in the Mediterranean*, I, Amsterdam, 1980, pp. 203-221.

39. Cf., en général, C. CHRISTOU, *Potnia Thērōn*, Thessalonique, 1968; L. KAHIL, « Artemis », in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, II, 1 et 2, Zürich et Munich, 1984, pp. 618-753 (et voir plus loin, p. 143). Pour un exemple crétois, cf. L. PERNIER, « Templi arcaici di Priniàs. Contributo allo studio dell'arte dedalica », *Annuario della R. Scuola archeologica di Atene* », I (1914), p. 68 sqq., fig. 37-38.

40. J.-P. VERNANT insiste sur ces caractéristiques liminaires dans son livre *La Mort dans les yeux*, Paris, 1985.

41. Cf. PHILADELPHEUS, « Le sanctuaire », art. cité; et voir déjà CLAUS, *De Dianae antiquissima, op. cit.*, p. 64 sqq., et NEUSTADT, *De Iove, op. cit.*, p. 49. Sur Artemis *Kourotrophos*, cf. M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenean Religion, op. cit.*, p. 503.

42. Cet aspect a été souligné avec d'autres par J. J. BACHOFEN dans son célèbre essai *Der Bär in den Religionen des Alterthums* (Bâle, 1863). Sur celui-ci, cf. T. GELZER, « Bachofen, Bern und der Bär », in *Jagen und Sammeln. Festschrift für Hans-Georg Bandi zum 65. Geburtstag*, Berne, 1985, pp. 97-120 (je dois de connaître ce texte à l'amabilité de Giampiera Arrigoni, qui m'en a transmis une photocopie). Il faudra tenir compte des observations de W. SALE (« Callisto and the

Virginity of Artemis », art. cité) sur l'absence de caractéristiques proprement maternelles dans la figure d'Artémis.

43. Cf. BACHOFEN, *Der Bär*, *op. cit.*, auquel remonte également la première intuition de l'unité du groupe. Une inscription retrouvée à Zürich en 1868 suggéra à Bachofen des réflexions ultérieures sur le thème de l'ours (*Gesammelte Werke*, X, Bâle et Stuttgart, 1967, pp. 409-411). Sur le groupe de Muri, cf. S. REINACH, « Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes », in *Cultes*, *op. cit.*, I, p. 30 sqq. ; F. STÄHELIN, « Aus der Religion des römischen Helvetien », *Anzeiger für schweizerische Altertumskunde*, XXIII (1921), p. 17 sqq. ; A. LEIBUNDGUT, *Die römischen Bronzen der Schweiz*, III, *Westschweiz Bern und Wallis*, Mayence, 1980, pp. 66-70, n. 60, planches 88-94, avec d'autres renvois bibliographiques (fondamental) ; *Lexicon Iconographicum*, *op. cit.*, II, I, 1984, p. 856. Autant que je sache, le fascicule des *Dissertationes Bernenses* consacré à la *Dea Artio*, où aurait dû paraître également un essai de A. ALFÖLDI (cf. de ce dernier « Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik... », *Museum Helveticum*, 8, 1951, p. 197, note 22) n'est jamais paru. Sur les témoignages concernant Artio, voir également M. L. ALBERTOS, « Nuevas divinidades de la antigua Hispania », *Zephyrus*, III (1952), p. 49 sqq. Sur les noms de l'ours, cf. A. MEILLET, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1948, I, p. 282 sqq.

44. Cf. LEIBUNDGUT, *Die römischen*, *op. cit.*, pp. 69-70 ; sur l'iconographie de la déesse assise, déjà identifiée par BACHOFEN, *Der Bär*, *op. cit.*, p. 34, cf. FAIDER-FEYTMANS, « La "Mater" de Bavai », art. cité ; H. MÖBIUS, *Studia varia*, éd. par W. Schiering, Wiesbaden, 1967, pp. 140-145 (« Bronzestatuette einer niederrheinischen Matrone in Kassel »), 239-242 (« Statue einer Muttergöttin aus der Normandie »). La conclusion, un peu emphatique, de l'essai de G. ARRIGONI — « La déesse Ourse, fût-elle appelée Artémis ou Artio, est définitivement révolue » (« Il maestro », art. cité, p. 1019) — est démentie, dans le cas d'Artio, par la congruence parfaite entre l'étymologie (sur laquelle, cependant, G. Arrigoni ne se prononce pas, pp. 1004-1005) et la version plus ancienne du groupe de Muri. Dans une note, ajoutée pour tenir compte des résultats atteints par A. Leibundgut, G. Arrigoni admet que son interprétation d'une « déesse "oursine" en tant que protectrice des ours » pourrait de toute manière remonter au maximum à la seconde organisation des bronzes de Muri » (p. 1005, et note 137 *bis*), avec exclusion donc de la première. L'identification des deux couches du groupe simplifie sans aucun doute la tâche de l'interprète, comme l'affirme G. Arrigoni *(ibid.)*, mais dans une direction contraire à celle qu'elle soutient.

45. Cf. V. PISANI, « Ellēnokeltikai », *Revue des études anciennes*, XXVII (1935), pp. 148-150 : mais voir P. KRETSCHMER, « Glotta », 27 (1939), pp. 33-34.

46. Cf. A. MEILLET, *Mémoires de la Société linguistique de Paris*, XI (1900), pp. 316-317 ; E. ZUPITZA, « Miscellen », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, XXXVII (1904), p. 393, note, suivi de G. BONFANTE, *I dialetti indoeuropei* (1931), Brescia, 1976, p. 123 sqq.

47. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, pp. 110 et 117 ; W. BURKERT, *Greek Religion*, trad. angl. augmentée, Cambridge (Mass.), 1985, p. 149.

48. Cf. M. SÁNCHEZ RUIPÉREZ, « El nombre de Artemis, dacio-ilirio... », *Emerita*, XV (1947), pp. 1-60, et ID., « La "Dea Artio" celta y la "Artemis" griega. Un aspecto religioso de la afinidad celto-iliria », *Zephyrus*, II (1951), pp. 89-95. Sur l'identification (aujourd'hui discutée) des envahisseurs avec les Doriens, cf. M. I. FINLEY, *Early Greece : the Bronze and Archaic Age*, Londres, 1970, chap. VI, note 3 et chap. VII. À propos de l'hypothèse de Sánchez-Ruipérez (insuffisamment

distincte de celle de V. Pisani, *in* ARRIGONI, « Il maestro », art. cité, p. 1004, note 136), H. KRAHE se montre sceptique, *Die Sprache der Illyrier*, I, Wiesbaden, 1955, p. 81, malgré la présence de noms comme *Artemo*, *Artemia* (en messapien *Artemas*) en illyrien ; il faut y ajouter, en messapien, *Artos* (C. De Simone, *in* KRAHE, *Die Sprache*, *op. cit.*, II, Wiesbaden, 1964, p. 113), que R. S. CONWAY (*in* R. S. CONWAY, J. WHATMOUGH et S. E. JOHNSON, *The Pre-Italic Dialects of Italy*, III, Cambridge, Mass., 1933, p. 6) rapproche de l'illyrien *Artus* et du celtique *Artobriga*. Les parallèles illyriens avaient déjà été rappelés par G. BONFANTE, « Di alcune voglosse indo-europee "centrali" », *Rivista greco-indo italica*, XVIII (1934), pp. 223-225, à propos de *arktos* (non pas d'Artémis). Dans la communication du même auteur sur « Les éléments illyriens dans la mythologie grecque » (*Ve Congrès international des linguistes, Bruxelles, 28 août-2 septembre 1939*, rééd. en 1973, « Résumés des communications », pp. 11-12), Artémis n'est pas mentionnée. Voir aussi A. J. VAN WINDEKENS, « Sur les noms de quelques figures divines ou mythiques grecques », *Beiträge zur Namenforschung*, 9 (1958), pp. 163-167.

49. Sur les attestations discutées en linéaire B, cf. E. L. BENNETT, *The Pylos Tablets*, Princeton, 1955, pp. 208-209. Contre l'identification avec Artémis, cf. M. GÉRARD-ROUSSEAU, *Les Mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome, 1968, pp. 46-47, et surtout C. SOURVINOU, *Kadmos*, 9 (1970), pp. 42-47 (qui adhère prudemment à l'hypothèse de Ruipérez) ; en sa faveur, A. HEUBECK, in *Gnomon*, 42 (1970), pp. 811-812 et T. CHRISTIDIS, in *Kadmos*, II (1972), pp. 125-128.

50. Cf. SINGER, *Die Artussage*, *op. cit.*, p. 9 sqq. ; ID., « Keltischer Mythos und französische Dichtung », in *Germanisch-romanisches-Mittelalter*, Zürich et Leipzig, 1935, pp. 170-171.

51. « *Dicunt eam habere irsutas manus, quia tetigerit eas ad maxillas, et sentiebant esse irsutam* » (Vat. lat. 1245, f° 229 r°). C. BINZ (« Zur Charakteristik », art. cité, pp. 150-151), déconcerté par toute cette « confusion », s'est efforcé d'en venir à bout en supposant que les mains des déesses étaient « rêches » *(rauhe)*, « nues » *(bloss)* et que les « hommes hirsutes » mentionnés peu de temps après par les deux vieilles femmes étaient « nus ».

52. « *Nam pro tunc vetula sine motu locali dormire cepit, et cum se iam sompniaret versus Herodianam vehi et manus leta proiceret, versum est ex motu vas et vetulam cum confusione ad terram proiecit* » (KLAPPER, « Deutscher Volksglaube », art. cité, p. 45).

53. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 87.

54. Cf. W. DEONNA, *Le Symbolisme de l'œil*, Paris, 1965, surtout p. 159 sqq. ; ID., in *Latomus*, XVI (1957), p. 205.

55. Cf. CHRISTOU, *Potnia*, *op. cit.*, p. 136 sqq. ; VERNANT, *La Mort dans les yeux*, *op. cit.*, pp. 29 et 35-36.

56. Cf. DEONNA, *Le Symbolisme*, *op. cit.*, pp. 162-163, à propos de Plutarque, *Vie d'Aratos*, 32 ; cf. aussi W. HERTZ, « Die Sage von Giftmädchen », in *Gesammelte Abhandlungen*, éd. par F. von der LEYEN, Stuttgart et Berlin, 1905, pp. 181 sqq. ; S. SELIGMANN, *Der böse Blick und Verwandtes*, I, 1910, p. 164 sqq. ; E. S. MC CARTNEY, « The Blinding Radiance of the Divine Visage », *The Classical Journal*, XXXVI (1940-1941), pp. 485-488.

57. Cf. REINACH, « L'Hécate de Ménestrate », *Cultes*, *op. cit.*, II, p. 307 sqq. (à propos de Pline, *Naturalis Historia*, XXXVI, 32) ; la localisation de la statue d'Hécate dans le temple d'Éphèse est maintenant discutée par KRAUS, *Hekate*, *op. cit.*, pp. 39-40. Reinach rappelle également (en renvoyant à Plutarque, *Parall.*, 17) le

palladium du temple d'Athéna à Ilion, qu'aucun homme ne devait voir : Ilos, qui avait essayé de le sauver au cours d'un incendie, fut rendu aveugle par la déesse.

58. Cf. B. Spina, « Quaestio de strigibus », in *Tractatus universi iuris*, t. XI, 2e partie, éd. J. Menochio, G. Panciroli et F. Ziletti, Venise, 1584, p. 356 v°. Une de ces femmes était peut-être l'Agnesina qui fut brûlée comme sorcière le 6 août 1523 (la première édition de la « Quaestio » date de cette même année) : cf. la liste des accusés transcrite par la confrérie de la Mort de Ferrare (Biblioteca Comunale Ariostea, ms. Cl. I, n. 160, f° 16 v°).

59. Cf. A. Panizza, « I processi contro le streghe del Trentino », *Archivio Trentino*, VIII (1889), p. 239; IX (1890), p. 99.

60. *Ibid.*, p. 236.

61. Cf. Propp, *Les Racines historiques du conte merveilleux*, *op. cit.*, 1983, p. 178 sqq., rappelé astucieusement, à propos de la coiffure de la « dame du bon jeu », par Scalera McClintock, *Due arti*, *op. cit.*, pp. 95-96, note 35.

62. Cf. Panizza, « I processi », art. cité, pp. 244 et *passim*. Le détail des vieux mouchoirs qui entourent la tête de Sprecht (Perchta) s'est conservé dans les Alpes autrichiennes jusqu'à nos jours : cf. Hanika, « Bercht schlitzt den Bauch auf », art. cité, p. 40.

63. Cf. L. Rapp, *Die Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, Innsbruck, 1874, p. 168 : Juliane Winklerin raconta qu'Anna Jobstin, élue reine d'Angleterre (le roi était le diable), fut « vêtue d'un beau manteau d'or et mise sur une pierre. Sur le visage elle avait des yeux gros comme deux assiettes *(wie zwei Teller)*, et elle avait un regard terrible » (cf. la description de l'« abbesse » sur son trône dans *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 94). Katherina Haselriederin parle, elle aussi, de « deux yeux grands comme une assiette » (p. 153). Le travail de Rapp (comme me le fait remarquer Giovanni Kral) est à la base de P. Di Gesaro, *Streghe nel Tirolo*, Bolzano, 1983, chap. v (pages non numérotées).

64. Cf. Vat. lat. 1245, f° 229 r° : « *cuius faciem non viderunt quia eam occultat ita quod laterali videri nequeunt, propter quasdam, etc.* ».

65. La possibilité de rapprocher la Dame d'Elche des descriptions de la « dame du bon jeu » dans les procès du Val di Fiemme m'a été suggérée pour la première fois, il y a de nombreuses années, par Ippolito Marmai (qui m'a, par la suite, informé qu'il avait changé d'idée). J'ai longuement discuté plus tard de la question avec Xavier Arce, qui a démonté avec patience et savoir les conjectures fantaisistes que je lui soumettais au fur et à mesure. Je les remercie tous les deux ; la responsabilité de ce qui suit n'incombe naturellement qu'à moi.

66. Certaines de ces questions trouvent une réponse un peu expéditive chez G. Nicolini, « La dame d'Elche : questions d'authenticité », *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1974 (publié en 1976), pp. 60-72. Mais il faut consulter l'analyse minutieuse, à propos d'une sculpture typologiquement proche par certains aspects, de F. Presedo Velo, « La Dama de Baza », *Trabajos de Prehistoria*, n. s., 30 (1973), pp. 151-203.

67. E. Kukahn a soutenu qu'il s'agissait d'un buste : « Busto femenino de terracotta de origen rhodio en el ajuar de una tumba ibicenca », *Archivo Español de Arqueologia*, XXX (1957), p. 3 sqq., en particulier p. 13, note 38. A. Blanco Freijeiro, « Die klassischen Wurzeln der iberischen Kunst », *Madrider Mitteilungen*, I (1960), p. 116, se montre plus prudent. Selon Presedo Velo, « La Dama de Baza », art. cité, p. 192, on verrait encore, sur la base de la *Dama de Elche*, les traces d'un coup de hache.

68. Pour le début du ive siècle comme *terminus ante quem*, cf. E. Kukahn, « Busto », art. cité, p. 14. Selon A. Garcia y Bellido, « ¿ Es la "Dama de Elche" una creación de época augústea ? », *Archeologia classica*, X (1958), pp. 129-132; « De nuevo la "Dama de Elche" », *Revista de Occidente*, 15 (juin 1964), pp. 358-367, la *Dama* serait une œuvre pseudo-archaïque du iie ou même du ier siècle av. J.-C. : l'hypothèse est restée sans suite.

69. Cf. d'un côté Nicolini, « La dame », art. cité, et, de l'autre, E. Langlotz, « Ein Artemis-Kopf », *Studies presented to David M. Robinson*, I, Saint Louis, 1951, p. 646 et planche 65 c (comparaison avec les métopes du temple d'Héra à Sélinonte); Blanco Freijeiro, « Die klassischen Wurzeln », art. cité, p. 117, qui rapproche la *Dama* d'un fragment, provenant peut-être de Syracuse, qui est conservé dans les musées du Vatican ; Kukahn, « Busto », art. cité.

70. Cf. Presedo Velo, « La Dama di Baza », art. cité, p. 196 sqq., et Zuntz, *Persephone*, *op. cit.*, pp. 110-114.

71. Sur la destination funéraire, cf. déjà S. Reinach, « La tête d'Elche au Musée du Louvre », *Revue des études grecques*, 11 (1898), p. 51, note ; indépendamment, A. Ferri, « Supplemento ai busti fittili di Magna Grecia (la dama di Elche) », *Klearchos*, 19 (1963), pp. 53-61 ; Garcia y Bellido, « De nuevo la "Dama de Elche" », art. cité.

72. Cf. Blanco Freijeiro, « Die klassischen Wurzeln », art. cité, p. 114 et planche 24 b ; G. Nicolini, *Les Bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, Paris, 1969, pp. 228-229 ; Id., *Bronces ibéricos*, Barcelone, 1977, figures 48, 49 et 51.

73. Le texte a déjà été signalé par Reinach, « La tête », art. cité, p. 52.

74. Cf. l'ample documentation rassemblée par P. Jacobsthal, « Zum Kopfschmuck des Frauenkopfes von Elche », *Athenische Mitteilungen*, 57 (1932), pp. 67-73 (voir en particulier la planche X, où est reproduite la *korê* 666 du musée de l'Acropole).

75. Cf. *L'Art scythe*, par B. Piotrovski, N. Galanina et N. Gratch, Leningrad, 1986, pp. 90-91 et fig. 134, 252-253.

76. Cf. Bertolotti, *Le ossa*, *op. cit.*, pp. 477-480.

77. Cf. J. W. Wolf, « Irische Heiligenleben », *Zeitschrift für deutsche Mythologie*, I (1853), p. 203 sqq., sur le cerf ressuscité de saint Mochua Cuanus. Sur le miracle de l'oie attribué à sainte Pharaïlde, cf. *Acta Sanctorum*, I, Anvers, 1643, pp. 170-173 ; L. Van der Essen, *Étude critique et littéraire sur les « Vitae » des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain, 1907, pp. 303-307 ; *Bibliotheca sanctorum*, V, Rome, 1964, col. 457-463 ; sur le miracle du bœuf attribué à l'abbé Guillaume de Villers, en Brabant, cf. Thomas de Cantimpré, *Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis, libri duo*, Douai, 1597, pp. 201-202. Et voir aussi W. Mannhardt, *Germanische Mythen*, Berlin, 1858, p. 60.

78. Ces questions ont été formulées pour la première fois par Mannhardt, *Germanische Mythen*, *op. cit.*, p. 60, note 1. Au terme de son étude « Tors färd till utgård », *Danske Studier*, I (1910), p. 65 sqq., C. W. von Sydow inclina en faveur de l'hypothèse celtique (qui pourrait être avalisée par l'analogie entre Thor et le dieu celtique Taranis : cf. H. Gaidoz, « Le dieu gaulois au maillet sur les autels à quatre faces », *Revue archéologique*, XV, 1890, p. 176). La dérivation à partir d'une version préceltique et prégermanique a été soutenue par L. Schmidt (cf. plus loin, p. 381, note 154). Dans le même sens, mais de façon indépendante, cf. aussi Bertolotti, « Le ossa », *op. cit.*

79. Pour une récapitulation des discussions sur ce thème, cf. l'excellente étude de J. Henninger, « Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens », *Studia ethnographica et folkloristica in honorem Béla Gunda*, Debrecen, 1971,

pp. 673-702; H. J. PAPROTH, *Studien über das Bärenzeremoniell*, I, Uppsala, 1976, p. 25 sqq. D'autres références bibliographiques seront citées au fur et à mesure.

80. Cf. L. RÖHRICH, « Le monde surnaturel dans les légendes alpines », *Le Monde alpin et rhodanien*, 10 (1982), p. 25 sqq.

81. Dans l'*Ysengrimus*, un poème latin du milieu du XII^e siècle, sainte Pharaïlde est identifiée explicitement avec Hérodiade, la « triste maîtresse » nocturne à qui obéit la troisième partie du genre humain (« *pars hominum meste tertia servit here* » : cf. *Ysengrimus*, texte, traduction et commentaire par J. MANN, Leyde, 1987, livre II, vv. 71-94; il faudra corriger *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 112, note 24, à propos de l'interprétation d'un passage analogue du *Roman de la Rose)*. Dans ces mots, J. GRIMM a vu, à juste titre, une allusion aux croyances dans la troupe des âmes guidées par Diane, Hérodiade ou Holda, même s'il n'est pas parvenu à trouver dans les vies de sainte Pharaïlde des éléments qui en justifieraient la dérivation probable de Verelde (équivalent moyen-hollandais de Frau Hilde ou Holda) (*Deutsche Mythologie*, *op. cit.*, I, pp. 236-237, suivi par WESSELOFSKI, « Alichino », art. cité, pp. 235-236). La mention de la sainte fut éclairée par la découverte que l'auteur présumé d'*Ysengrimus*, Nivardus, occupait probablement une charge dans l'église Sainte-Pharaïlde à Gand (cf. *Ysengrimus*, par E. VOIGT, Halle, 1884, I, pp. CXIX-CXX) : mais l'identification de Pharaïlde avec Hérodiade, sous l'aspect de guide nocturne des âmes, restait inexpliquée. Selon le plus récent éditeur d'*Ysengrimus* (J. MANN, éd. citée, pp. 89-97), il s'agirait d'une invention de l'auteur du poème, et non d'un élément provenant de la culture folklorique : VOIGT (et par conséquent également GRIMM) aurait mal interprété le sens de l'épisode. En réalité, le début du livre II d'*Ysengrimus* suggère des conclusions contraires. On y décrit une vieille paysanne, Aldrade, qui tue un loup, le taille en pièces, marche trois fois au milieu du cadavre dépecé pour éviter qu'il reprenne vie, et finalement adresse des prières à un groupe de saints (en partie inexistants). L'invocation à Pharaïlde, qui conclut la série, inclut une allusion plaisante au miracle de l'oie : évidemment, Aldrade prie la sainte pour que le loup ne ressuscite pas à partir de ses os. Le même miracle donne la clé, recherchée en vain par Grimm, de l'identification (certainement préexistante à *Ysengrimus*) de Pharaïlde avec Hérodiade.

82. Cf. A. DIRR, « Der kaukasische Wild- und Jagdgott », *Anthropos*, 20 (1925), pp. 139-147.

83. Voir la documentation rassemblée par A. GAHS, « Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern », *Festschrift... P. W. Schmidt*, éd. par W. KOPPERS, Vienne, 1928, pp. 231-268. La tentative de Gahs d'interpréter ces rites (sur les traces de son maître W. Schmidt) comme des sacrifices destinés à un dieu cosmique ou Être suprême est critiquée à juste titre par HENNINGER, « Neuere Forschungen », art. cité.

84. Cf. E. J. JESSEN, dans l'appendice (avec numérotation séparée) à K. LEEM, *Beskrivelse over Finmarkens Lapper... De Lapponibus Finmarchiae... commentatio... una cum E. J. Jessen... Tractatu singulari de Finnorum Lapponumque Norvegic. religione pagana*, Copenhague, 1767, pp. 52-53. Ce passage et d'autres ont été signalés par A. THOMSEN, « Der Trug des Prometheus », *Archiv für Religionswissenschaft*, XII (1909), pp. 460-490.

85. Cf. A. I. HALLOWELL, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », *American Anthropologist*, 28 (1926), p. 142, note 617, cité par GAHS, « Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer », art. cité, p. 251.

86. Cf. A. SALMONY, *Antler and Tongue. An Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications*, Ascona, 1954 : mais sur la dérivation du thème à partir

de l'Inde, les réserves de R. HEINE-GELDERN, voir *Artibus Asiae*, 18 (1955), pp. 85-90. Outre M. BADNER, *The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Styles of the American Northwest Coast, New Zealand and China*, voir l'essai conjoint de R. HEINE-GELDERN, *A Note on Relations between the Art Styles of the Maori and Ancient China* (les deux textes ont été rassemblés sous le titre « Two Studies of Art in the Pacific Area », *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, XII, 1966). HEINE-GELDERN suppose qu'aussi bien l'art Ch'angsha que celui de la côte du nord-ouest de l'Amérique sont dérivés d'un style néolithique de sculpture sur bois qui, vers 2500 avant J.-C., aurait été commun à la Russie orientale, la Sibérie et la Chine. Les liens artistiques, observe Heine-Geldern (p. 60), ont, comme les liens linguistiques, une valeur de preuve : mais voir, sur cette même question, l'essai de LÉVI-STRAUSS cité plus loin, p. 361, note 54.

87. Cf. J. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin, 1957 (2^e éd. renouv.), II, p. 115, qui renvoie à une étude de A. OLRIK.

88. Le doute est exprimé par R. KARSTEN, *The Religion of the Samek*, Leyde, 1955, pp. 24-25.

89. Cf. G. RÄNK, *Der mystische Ruto in der samischen Mythologie*, Stockholm, 1981; ID., « The North-Eurasian Background of the Ruto-Cult », in *Saami Pre-Christian Religion. Studies on the Oldest Traces of Religion Among the Saamis*, par L. BÄCKMAN et Å. HULTKRANTZ, Stockholm, 1985, pp. 169-178; O. PETTERSSON, « The god Ruto », *ibid.*, pp. 157-168.

90. Cf. JESSEN, *Tractatu*, *op. cit.*, p. 47.

91. Sur cette dernière cf. BURKERT, *Homo necans*, *op. cit.*, p. 235, note 296. L'hypothèse formulée ici est donnée pour démontrée par K. BEITL, « Die Sagen vom Nachtvolk », *Laographia*, XXII (1965), p. 19 (à propos de Thor et de saint Germain).

92. Voir plus loin, p. 356, note 21.

93. Cf. C. ROBERT, *in* L. PRELLER, *Griechische Mythologie*, I, Berlin, 1894^4, p. 296, note 2 (mais le renvoi à H. BAZIN, *Revue archéologique*, 1886, p. 257 sqq., doit tomber : cf. R. FLEISCHER, *Artemis von Ephesos*, Leyde, 1973, pp. 329 et 415). Cf. aussi U. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, « Isyllos von Epidauros », *Philologische Untersuchungen*, 9 (1886), p. 68; ID., « Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos », 1924, II, p. 50, et P. KRETSCHMER, in *Glotta*, XV (1927), pp. 177-178 (du même, cf. également *ibid.*, XXVIII, 1939, pp. 33-34); et voir aussi CHANTRAINE, *Dictionnaire*, *op. cit.*, I, pp. 116-117. Sur *artamos*, cf. J.-L. DURAND, « Bêtes grecques », *in* DETIENNE et VERNANT, *La Cuisine*, *op. cit.*, p. 151; en général, G. BERTHIAUME, *Les Rôles du mágeiros*, Leyde, 1982 (aucun des deux ne mentionne le lien possible avec *Artémis*).

94. Cf. Jean, XIX, 31-36 (utilisé par M. Bertolotti en épigraphe à son étude « Le ossa e la pelle dei buoi », *op. cit.*) qui renvoie à Exode, XII, 46 et Nombr., IX, 12, en assimilant implicitement le Christ à l'agneau pascal. Sur cette question, voir plus loin, pp. 239-240.

95. Cette interprétation est suggérée par le verbe *apokoptô* utilisé par Pausanias : il s'agit d'un synonyme de *koptô*, *katakoptô*, qui, dans le langage sacrificiel, signifie précisément « couper selon les articulations » (cf. BERTHIAUME, *Les Rôles*, *op. cit.*, pp. 49 et 5). Voir aussi de M. JOST, « Les grandes déesses d'Arcadie », *Revue des études anciennes*, LXII (1970), p. 138 sqq., en particulier pp. 150-151, qui discute les rapports entre ce rituel et le *diasparagmos* dionysiaque, et maintenant *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 297 sqq. (p. 335 se trouve une mention du lien entre Despoina et Artémis). L'analogie entre ces figures avait déjà été signalée par CLAUS, *De Dianae antiquissima natura*, *op. cit.*, p. 28; mais voir aussi B. C.

DIETRICH, « Demeter, Erinys, Artemis », *Hermes*, 90 (1962), pp. 129-148. La mystérieuse procession (animaux déguisés en hommes ? ou hommes déguisés en animaux ?) représentée sur le manteau de la Despoina trouvée à Lykosura (aujourd'hui au musée archéologique d'Athènes) pourrait être liée aux questions que nous sommes en train de discuter : cf. KAHIL, « L'Artémis de Brauron », art. cité, p. 94 sqq., avec une bibliographie. En général, voir E. LÉVY et J. MARCADÉ, *Bulletin de correspondance hellénique*, 96 (1972), pp. 967-1004.

96. Cf. NILSSON, *The Minoan-Mycenean Religion*, *op. cit.*, pp. 508-509 (et voir aussi pp. 232-235), qui renvoie à P. WOLTERS, *Eph. Arch.*, 1892, p. 213 sqq., tab. 10, 1 ; R. STIGLITZ, *Die Göttinnen*, *op. cit.*, pp. 34-35.

97. Sur l'existence d'un chamanisme féminin, cf. R. HAMAYON, « Is There a Typically Female Exercise of Shamanism in Patrilinear Societies such as the Buryat ? », *in* M. HOPPÁL éd., *Shamanism in Eurasia*, 2 vol., avec pagination continue, Göttingen, 1984, pp. 307-318. Selon U. HARVA (Holmberg), *Les Représentations religieuses des peuples altaïques* (trad. franç., Paris, 1959, p. 309), les femmes chamanes seraient toujours dans une position subordonnée ; E. LOT-FALCK, « Le chamanisme en Sibérie... », *Asie du Sud-Est et monde insulindien. Bulletin du Centre de documentation et de recherches* (C.E.D.R.A.S.E.M.I.), IV (1973), n. 3, p. 1 sqq., le nie, en admettant cependant que celles-ci sont moins nombreuses que les hommes. Il faudrait considérer à part la question de la fréquence des homosexuels et des travestis (hommes) parmi les chamanes, déjà notée par M. Z. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, p. 242 sqq.

98. Cf. L. WEISER (ensuite WEISER-AALL), « Zum Hexenritt auf dem Stabe », in *Festschrift für Maria Andree-Eysn*, 1928, pp. 64-69 ; ID., « Hexe », in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, Berlin et Leipzig, 1930-1931, col. 1849-1851. Et cf. déjà J. FRITZNER, « Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst... », *Historisk Tidsskrift* (Kristiania), IV (1877), p. 159 sqq. Cf., en général, L. BÄCKMAN et Å. HULTKRANTZ, éd., *Studies in Lapp Shamanism*, Stockholm, 1978. Le terme *gandreidh* (« chevauchée magique ») apparaît dans la saga islandaise de Thorstein (que j'ai lue dans une traduction latine : « Vita Thorsteinis Domo-Majoris », in *Scripta Historica Islandorum de rebus gestis veterum borealium, latine reddita...*, III, Hafniae, 1829, pp. 176-178) : le héros, suivant un enfant, enfourche un bâton en se dirigeant vers un au-delà souterrain, d'où il revient avec un anneau et une couverture incrustée de pierres précieuses dérobées au souverain d'en bas. Le récit est imprégné de motifs celtiques : cf. J. SIMPSON, « Otherworld Adventures in an Icelandic Saga », in *Folk-Lore*, 77 (1966), p. 1 sqq. Sur les caractéristiques chamaniques du thème du vol d'objets dans l'au-delà, voir plus loin, pp. 173-174.

99. Outre *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 10 (voir aussi *supra*, introduction pp. 21-22), cf., d'un point de vue différent, H. BIEDERMANN, *Hexen. Auf den Spuren eines Phänomens*, Graz, 1974, p. 35 sqq.

100. Cf. P. DE LANCRE, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, Paris, 1613, p. 253 sqq., en particulier p. 268. Il serait bien difficile que Lancre ait lu un petit traité de S. FRIDRICH, né à Lindau, consacré aux différentes formes de perte temporaire des sens : *Von wunderlicher Verzückung etlicher Menschen welche bissweilen allein mit der Seele ohne den Leib an diesem und jenen Orth verzückt werden und wohin ?...* (« De l'extase extraordinaire de certains hommes qui vont parfois en tel ou tel lieu avec leur âme et sans leur corps »), *s. l.*, 1592, pages non numérotées (j'ai consulté un exemplaire possédé par la Carolina Rediviva d'Uppsala). Fridrich distinguait : l'extase des prophètes, celle des femmes et des hommes pieux (par exemple sa mère et sa grand-mère), celle due à des causes naturelles (discutée

dans le *De varietate rerum* de Cardano), celle des sorcières, obtenue au moyen d'onguents (rappelée dans le *De magia naturali* de Della Porta, sur lequel voir plus loin, note 102). À propos des transformations en animaux il mentionnait le *Canon episcopi* et, dans une note marginale, également les extases des enchanteurs lapons. Ces derniers sont au contraire associés aux loups-garous par un auteur que de Lancre connaissait bien, C. Peucer, dans un chapitre consacré à l'extase (*Commentarius de praecipuis generibus divinationum*, Francfort-sur-le-Main, 1607, p. 279 sqq.).

101. Michelet a souligné « l'indépendance » de Lancre, ainsi que l'élégance de son style (*La Sorcière*, Paris, 1966, pp. 167-168). Un essai récent insiste d'une manière superficielle sur sa prolixité et sa crédulité (M. M. MCGOWAN, « Pierre de Lancre's "Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons" : The Sabbat Sensationalised », *in* S. ANGLO éd., *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, 1977, pp. 182-201) ; la longue section sur la lycanthropie est définie « *irrelevant and extraordinary* ».

102. Cf. G. B. DELLA PORTA, *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*, Naples, 1558, p. 102. Dans les éditions suivantes, Della Porta répliqua avec violence aux accusations de nécromancie qui lui avaient été adressées par Bodin, en supprimant tacitement le passage : cf. *Magiae naturalis libri XX*, Naples, 1589, Introduction, f° non numéroté. Cf. également TARTAROTTI, *Del congresso notturno*, *op. cit.*, pp. 141-142 et 146-147 (et BONOMO, *Caccia*, *op. cit.*, p. 394).

103. Cf. J. PRAETORIUS, *Saturnalia*, Leipzig, s.a., pp. 65 sqq., 395 sqq. et 403 sqq.

104. Cf. P. C. HILSCHER, *Curiöse Gedancken von Wütenden Heere, aus dem Lateinischen ins Teutsche übersetz*, Dresde et Leipzig, 1702, f° B r°. La valeur scientifique de cette petite œuvre est niée, à tort, par MEISEN, *Die Sagen*, *op. cit.*, p. 12, note. La précocité de sa date est signalée par L. RÖHRICH, *Sage*, Stuttgart, 1966, p. 24. La figure de Hilscher (1666-1730 ; voir l'article dans *Allgemeine deutsche Biographie*) mériterait d'être mieux étudiée.

105. Cf. TARTAROTTI, *Del congresso notturno*, *op. cit.*, en particulier p. 50 sqq. ; ID., *Apologia del congresso notturno delle lammie*, Venise, 1751, p. 159. Le second texte est une réponse à Scipione Maffei, qui avait jugé excessivement timide le *Congresso notturno*. Sur la polémique (qui impliqua d'autres personnages), cf. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, I, Turin, 1969, p. 353 sqq.

106. Cf. KEYSLER, *Antiquitates selectae*, *op. cit.*, en particulier p. 491 sqq. L'identification entre *Matronae* et druidesses, soutenue par Keysler, a été à juste titre réfutée par [Martin], *La Religion des Gaulois*, *op. cit.*, II, p. 154. Voir en général S. PIGGOTT, *The Druids*, New York, 1985, p. 123 sqq.

107. Cf. A. SCHÖNE, *Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult*, Munich, 1982, p. 134, qui renvoie à G. WITKOWSKI, *Die Walpurgisnacht im ersten Teile von Goethes Faust*, Leipzig, 1894, p. 23 sqq. (que je n'ai pas vu).

108. Cf. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, *op. cit.*, II, p. 906. Le noyau de cette page remonte exactement à vingt ans plus tôt : cf. « Das Märlein von der ausschleichenden Maus », in *Kleinere Schriften*, VI, Berlin, 1882, pp. 192-196. Ajouts de GRIMM dans *Deutsche Mythologie*, *op. cit.*, III, pp. 312-313.

109. Pierre de Lancre était cependant connu de Heine : cf. MÜCKE, *Heinrich Heines Beziehungen*, *op. cit.*, p. 116.

110. Sur Odin, cf. en général DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, *op. cit.*, II, p. 27 sqq. Dans une polémique avec D. STRÖMBACK, *Sejd*, Lund, 1935, G. DUMÉZIL a essayé de minimiser la présence de traits chamaniques dans la figure d'Odin : cf. *Les Dieux des Germains*, Paris, 1959, et *Du mythe au roman*, Paris, 1970, p. 69 sqq. En voir cependant la révision implicite dans *Les Dieux souverains*

des Indo-Européens, Paris, 1977, où il est question de « pratiques et prétentions chamaniques » et de textes où « domine le chamanisme, presque sibérien ». D'un avis différent, J. FLECK, « Odinn's Self-Sacrifice - A New Interpretation », *Scandinavian Studies*, 43 (1971), pp. 119-142 et 385-413 ; ID., « The "Knowledge-Criterion" in the Grimnismál : The Case against "Shamanism" », *Arkiv för nordisk filologi*, 86 (1971), pp. 49-65. Sur Guntram, H. LIXFELD, « Die Guntramsage (AT 1645 A). Volkserzählungen vom Alter Ego und ihre schamanistische Herkunft », *Fabula*, 13 (1972), pp. 60-107, avec une riche bibliographie, est fondamental ; voir aussi R. GRAMBO, « Sleep as a Means of Ecstasy and Divination », *Acta etnographica Academiae scientiarum Hungaricae*, 22 (1973), pp. 417-425. Ils ignorent tous deux L. HIBBARD LOOMIS, « The Sword-Bridge of Chrétien de Troyes and its Celtic Original », in *Adventures in the Middle Ages*, New York, 1962 (l'essai est de 1913), pp. 19-40, surtout pp. 39-40. Les composantes chamaniques de la légende sont niées par J. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, 1983, pp. 132-135, qui renvoie à d'autres études, parmi lesquelles cf., en particulier, A. MEYER-MATHEIS, *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen*, Fribourg, 1973 (diss.), pp. 65-86. Une comparaison avec les métamorphoses chamaniques d'Odin avait déjà été proposée par F. VON DER LEYEN : cf. « Zur Entstehung des Märchens », *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, 113, N. F., 13 (1904), p. 252 sq. Une version de la légende de Guntram circulait dans l'Ariège au début du XIV^e^ siècle, sous forme d'*exemplum* : cf. LE ROY LADURIE, *Montaillou*, *op. cit.*, pp. 608-609.

111. Cf. HIBBARD LOOMIS, « The Sword-Bridge », art. cité ; B. BENEŠ, « Spuren von Schamanismus in der Sage "Buile Suibhne" », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 28 (1961), pp. 309-334 (d'autres études sur le même thème sont moins solides). L'analogie entre druides et chamanes est repoussée comme négligeable par DE VRIES, *I Celti*, *op. cit.*, p. 268 ; d'opinion contraire, PIGGOTT, *The Druids*, *op. cit.*, pp. 184-185.

112. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 37-39 ; et voir aussi DE LORRIS et DE MEUNG, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, IV, p. 229, v. 18445-48, à propos des disciples de « dame Habonde ».

113. Cf. OLAUS MAGNUS (Olaf le Grand), *Historia de gentibus septentrionalibus*, Rome, 1555, pp. 115-116, et PEUCER, *Commentarius*, *op. cit.*, p. 143 r°. Les deux passages sont cités, en même temps que des témoignages plus récents, par J. SCHEFFER, *Lapponia*, Francfort et Leipzig, 1674, p. 119 sqq. (chap. XI : « De sacris magicis et magis Lapponum »).

114. J'aurais dû citer la page de Grimm rappelée plus haut à propos de ce que j'écrivais dans *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 99-102.

115. Voir, de l'auteur, « Présomptions », art. cité, p. 352 sq., note 13, pour un tableau synthétique des différentes directions de recherches. Celui-ci sera précisé au fur et à mesure dans les pages qui suivent ; il faudra de toute façon corriger une affirmation inexacte, à savoir que Propp ne connaissait pas *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* de L. RADERMARCHER.

COMBATTRE EN EXTASE

1. Les actes du procès ont été publiés par H. VON BRUININGK, « Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendeschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren », *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*, 22 (1924), pp. 163-220. Je développe ici l'interprétation ébauchée dans

Les Batailles nocturnes, *op. cit.*, pp. 49-53. Je n'avais pas, alors, prêté attention aux observations (par ailleurs négligeables) de J. HANIKA, « Kultische Vorstufen des Pflanzenanbaues », *Zeitschrift für Volskunde*, 50 (1953), pp. 49-65, et H. KÜGLER, « Zum "Livländischen Fruchtbarkeitskult" », *ibid.*, 52 (1955), pp. 279-281. Un témoignage antérieur sur les loups-garous baltiques se trouve chez BIRKHAN, « Altgermanische Miszellen », art. cité, pp. 36-37. Pour certains compléments folkloriques, cf. A. JOHANSONS, « Kultverbände und Verwandlungskulte », *Arv*, 29-30 (1973-1974), pp. 149-157 (qui m'a été aimablement signalé par Erik af Edholm, que je remercie ici).

2. Cf. surtout HÖFLER, *Kultische Geheimbünde*, *op. cit.* Sur la matrice idéologique (nazie) et le grand succès de ce livre auprès de chercheurs comme S. Wikander, K. Meuli (qui prit par la suite une attitude plus critique) et G. Dumézil, cf. mon article « Mythologie germanique et nazisme », *Mythes, emblèmes, traces*, *op. cit.*, pp. 181-221. Contre la tendance prédominante à accepter ou à repousser en bloc la thèse de Höfler, il faudra souligner que celle-ci s'articule en réalité en trois points. Les sagas et, en général, les témoignages sur la « chasse sauvage » *(wilde Jagd)* ou « armée des morts » *(Totenheer)* avaient (a) un contenu mythique et religieux ; (b) exprimaient un mythe héroïque et guerrier, essentiellement germanique ; (c) doivent être interprétés comme un document sur les rites pratiqués par des organisations et des groupes secrets de jeunes généralement masqués, envahis par la fureur mystique, qui estimaient personnifier les esprits des morts. À mon avis, seul le point (b), qui remonte au moins à J. Grimm, est fondé : les objections d'un ethnologue antinazi comme F. RANKE (« Das wilde Heer und die Kultbünde der Germanen... », 1940, republié dans *Kleine Schriften*, éd. H. Rupp et E. Studer, Berne, 1971, pp. 380-408), qui considère les témoignages sur la « chasse sauvage » comme de pures et simples hallucinations, sont tout à fait inacceptables. Le point (b), inspiré par l'orientation philo-nazie de Höfler, interprète la documentation d'une manière unilatérale, en isolant les thèmes guerriers d'un contexte plus large qui comprend également les thèmes liés à la fertilité. Le point (c) exaspère, là encore pour d'évidentes raisons idéologiques, les suggestives hypothèses formulées par L. WEISER dans son *Altgermanische Jünglingsweihen* (Bühl [Baden-Baden] 1927), pour en arriver, comme l'a déjà relevé W. KROGMANN (in *Archiv für das Studium des neueren Sprache*, 168. Band, 90, 1935, pp. 95-102), à des conclusions tout à fait absurdes, dictées par le parti pris d'interpréter systématiquement les descriptions des processions des morts et des incursions des loups-garous comme des témoignages d'événements réels. Sur ce courant de recherches, voir les précoces observations critiques de E. A. PHILIPPSON, « Die Volkskunde als Hilfswissenschaft der germanischen Religionsgeschichte », *The Germanic Rewiew*, XIII (1938), pp. 237-251. L'influence de Höfler est évidente chez F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale*, Florence, 1981.

3. Cf. respectivement HÖFLER, *Kultische Geheimbünde*, *op. cit.*, p. 345 sqq. ; W. E. PEUCKERT, *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951, pp. 109-117 ; L. KRETZENBACHER, *Kynokephale Dämonem südosteuropäischer Volksdichtung*, Munich, 1968, pp. 91-95. En polémique contre mon étude, « Freud, l'homme aux loups et le loup-garou » (dans *Mythes*, *op. cit.*, pp. 209-221), où j'anticipais certains thèmes de ce livre, voir R. SCHENDA, « Ein Benandante, ein Wolf, oder Wer ? », *Zeitschrift für Volkskunde*, 82 (1986), pp. 200-202 (d'autres interventions figurent dans le même fascicule).

4. Même si c'est de points de vue différents, l'interprétation sur le mode rituel des aveux de Thiess est partagée également par HANIKA, « Kultische Vorstufen », art. cité, et par H. ROSENFELD, « Name und Kult der Istrionen (Istwäonen), zugleich

Beitrag zu Wodankult und Germanenfrage », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 90 (1960-1961), p. 178.

5. On trouvera vieillies mais encore utiles les études d'ensemble de W. HERTZ, *Der Werwolf*, Stuttgart, 1882 ; R. ANDREE, *Ethnographische Parallelen*, 1, Stuttgart, 1878, pp. 62-80 ; C. T. STEWART, « The Origin of Werewolf Superstition », *University of Missouri Studies, Social Science Series*, II, 3, 1909. Il manque une bibliographie systématique qui remplacerait la tentative de G. F. BLACK, « A List of Books relating to Lycanthropy », *New York Public Library Bulletin*, 23 (1919), pp. 811-815. Des études de caractère spécifique seront citées au fur et à mesure. Parmi celles qui sont consacrées à des phénomènes extra-européens, voir par exemple B. LINDSKOG, *African Leopard Men*, Stockholm, 1954.

6. Cf. le livre (fort savant mais absolument pas convaincant) de R. EISLER, *Man into Wolf*, Londres, 1951 ; sur son auteur, cf. le portrait féroce qu'en trace G. SCHOLEM, *De Berlin à Jérusalem*, Paris, 1984, pp. 185-191. Dans une perspective analogue à celle de Eisler (encore inspirée de Jung pour l'essentiel), cf. également BURKERT, *Homo necans*, *op. cit.*, pp. 31, 37, 42, etc. (mais p. 77 les aveux de Thiess sont interprétés, comme à l'habitude, comme le témoignage de comportements rituels).

7. Cf. L. HARF-LANCNER, « La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales E.S.C.*, 40 (1983), pp. 208-226 ; aux études sur *Bisclavret* on doit ajouter W. SAYERS, « "Bisclavret" in Marie de France : a reply », *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 4 (hiver 1982), pp. 77-82 (avec une riche bibliographie). Selon L. HARF-LANCNER, la physionomie contradictoire des loups-garous dans les textes médiévaux serait inspirée par un effort pour nuancer une métamorphose inacceptable pour la pensée chrétienne : la tradition folklorique insisterait au contraire sur le « comportement bestial et inhumain du loup-garou » (« La métamorphose », art. cité, pp. 220-221). Mais cette même tradition folklorique doit être considérée come le résultat d'un processus historique et non comme une donnée immuable.

8. Cf. sur tout cela *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*

9. Cf. le splendide essai de R. JAKOBSON et M. SZEFTEL, « The Vseslav Epos », *Memoirs of the American Folklore Society*, 42 (1947), pp. 13-86, en particulier pp. 56-70 ; à compléter par R. JAKOBSON et G. RUŽIČIĆ, « The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos », *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, X (1950), pp. 343-355. Ces deux études ont été utilisées dans le très utile livre de N. BELMONT, *Les Signes de la naissance*, Paris, 1971, pp. 57-60. En italien, *Il cantare della gesta di Igor*, éd. par R. POGGIOLI, Turin, 1954 *(La Geste du prince Igor)* et le recueil *Le Byline*, par B. MERIGGI, Milan, 1974, pp. 41-49 (« Volch Vseslav'evič »).

10. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 29 et 34. La coutume est également attestée en Laponie : cf. T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, Helsinki, 1946, pp. 194-195.

11. *Ibid.*, p. 147.

12. Cf. *Augustin Lercheimer (Professor H. Witekind in Heidelberg) und seine Schrift wider den Hexanwahn*, éd. par C. Binz, Strasbourg, 1888, p. 55 sqq. Le même personnage est ailleurs appelé Wilken.

13. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 21-22.

14. Voir plus haut, p. 131.

15. Cf. O. CLEMEN, « Zum Werwolfsglauben in Nordwestrussland », *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 30-32 (1920-1922), pp. 141-144.

16. Cf. C. PEUCER, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum*, Wittenberg, 1560, pp. 140 v°-45 r° (ces pages manquent dans la première édition, parue en 1553).

17. Cf. *Corpus Reformatorum*, XX, Braunschweig, 1854, col. 552. L'identification (qui a échappé à Binz) de l'auteur de la lettre avec Witekind est de CLEMEN, « Zum Werwolfsglauben », art. cité. Cette étude tout comme le *Christlich Bedencken* de LERCHEIMER ont été généralement négligés par les chercheurs travaillant sur ces questions : parmi les exceptions, VON BRUININGK, « Der Werwolf in Livland », art. cité, et K. STRAUBERGS, « Om varulvarna i Baltikum », in *Studier och Oeversikter Tillägrade Erik Nylander...*, « Liv och Folkkultur », s. B., I (1951), pp. 107-129, en particulier pp. 114-116. Mais voir maintenant, d'un autre point de vue, F. BARON, « The Faust Book's Indebtedness to Augustin Lercheimer and Wittenberg Sources », *Daphnis*, 14 (1985), pp. 517-545 (avec des ajouts bibliographiques).

18. Le détail de l'enfant boiteux qui conduit les loups-garous, absent du *Christlich Bedencken*, manque également dans le compte rendu de la leçon de MELANCHTHON (cf. *Corpus Reformatorum*, XX, cit.). Peucer l'aura appris de la lettre de Witekind ou directement de lui, de vive voix. À ce propos, voir plus loin, p. 230 sqq.

19. En plus d'Hérodote, *Histoires* (IV, 105), cf. PEUCER, *Commentarius*, *op. cit.*, p. 141 r°. Bodin affirma qu'une lettre en sa possession, écrite en allemand, adressée au Connétable de France, décrivait des phénomènes analogues : « La postérité a donc vérifié de nombreuses choses écrites par Hérodote, qui semblaient incroyables aux Anciens » (*Démonomanie des sorciers*, 1580). M. GIMBUTAS, *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*, La Haye, 1965, p. 443, renvoie à Hérodote, mais aussi à des témoignages linguistiques et archéologiques sans autre précision.

20. Cf. plus haut, p. 118.

21. Les passages d'Hérodote (IV, 105), de Pausanias (VIII, 2, 6) et de Pline (VIII, 81) sont commentés dans une perspective à mon avis réductrice par G. PICCALUGA, *Lykaon*, Rome, 1968. Sur Pétrone, cf. la belle étude de M. SCHUSTER, « Der Werwolf und die Hexen. Zwei Schauermärchen bei Petronius », *Wiener Studien*, XLVIII (1930), pp. 149-178, qui a échappé à R. O. JAMES, « Two Examples of Latin Legends from the Satyricon », *Arv*, 35 (1979), pp. 122-125 (expéditif, mais utile pour ses indications de thèmes parallèles dans le milieu scandinave). Pour l'Irlande, cf. HERTZ, « Der Werwolf », art. cité, p. 133, qui renvoie à GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia hibernica*, II, 19 (*Opera*, V, Londres, 1887, éd. par J. F. Dimock, p. 101 sqq.), dont la rédaction n'est pas postérieure à 1188 : l'auteur y raconte la rencontre, advenue cinq ou six ans auparavant, d'un prêtre avec un homme et une femme transformés en loups ; EISLER, *Man into Wolf*, *op. cit.*, pp. 138-139, note 111. Pour Burchard de Worms, cf. MIGNE, *Patrologia latina*, CXL, col. 971. Sur Witekind, voir plus haut, p. 153.

22. Voir respectivement R. BUXTON, « Wolves and Werewolves in Greek Thought », in *Interpretations of Greek Mythology*, *op. cit.*, pp. 60-79, et SCHUSTER, « Der Werwolf », art. cité, p. 153, note 14 (qui n'est pas mentionné dans l'étude précédente).

23. Pour le premier point, il semble symptomatique que la découverte des « rites de passage » soit née des recherches de R. HERTZ sur la double sépulture (cf. plus haut, p. 295, note 25). Pour le second, il suffira de renvoyer à PROPP, *Les Racines historiques*, *op. cit.*

24. Cf. l'étude fondamentale de W. H. ROSCHER, « Das von der "Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side », *Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 17

(1897), en particulier pp. 44-45 et 57 ; il y reconnaît p. 4 sa dette d'ensemble à l'égard de *Psyche* de ROHDE. Celui-ci répondit par un important compte rendu, qui parut après sa mort dans la *Berliner Philologische Wochenschrift*, 18 (1898), col. 270-276 (que l'on peut lire dans *Kleine Schriften*, Tübingen et Leipzig, 1901, II, pp. 216-223). Les indications de Roscher ont été développées par L. GERNET, « Dolon le loup », rééd. dans *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 154-171. Sur le couvre-chef de Hadès, cf. S. REINACH, art. « Galea », *in* C. DAREMBERG et E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, II, 2, Paris, 1896, p. 1430 ; d'autres indications bibliographiques sont données par A. ALVINO, « L'invisibilità di Ades », *Studi storico-religiosi*, V (1981), pp. 45-51, que semble cependant ignorer l'étude de Gernet. Une copieuse documentation sur le lien entre le loup (et le chien) et le monde des morts se trouve dans F. KRESTSCHMAR, *Hundestammvater und Kerberos*, Stuttgart, 1938, 2 vol.

25. Cf. W. E. PEUCKERT, in *Handwörterbuch des deutschen Alberglaubens*, 9, Berlin, 1938-1941, col. 783-784, et HÖFLER, *Kultische*, *op. cit.*, pp. 16-18. Il faut noter que dans l'île de Guernesey, le *varou* est un esprit nocturne, identifiable avec le mort (*varw* en breton) : cf. E. MAC CULLOCH, *Guernsey Folk Lore*, Londres, 1903, pp. 230-231.

26. Cf. l'importante étude de L. WEISER-AALL, « Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit », *Archiv für Religionswissenschaft*, 30 (1933), pp. 209-227. En outre : A. ERLER, « Friedlosigkeit und Werwolfsglaube », *Paideuma*, I (1938-1940), pp. 303-317 (fortement influencé par Höfler) ; G. C. VON UNRUH, « Wargus, Friedlosigkeit und magisch-kultische Vorstellungen bei den Germanen », *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, Germ. Abt., 74 (1957), pp. 1-40 ; T. BÜHLER, « Wargus-friedlos-Wolf », in *Festschrift für Robert Wildhaber*, Bâle, 1973, pp. 43-48. Polémiquant contre cette ligne d'interprétation, cf. H. SIUTS, *Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben*, Berlin, 1959, pp. 62-67 ; M. JACOBY, *Wargus, vargr, « Verbrecher », « Wolf ». Eine sprach-und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Uppsala, 1974 (qui tente, sans être convaincant, de démontrer que les témoignages médiévaux et post-médiévaux sur les loups-garous n'ont aucun lien avec la culture folklorique parce qu'ils sont fortement influencés par des notions classiques et chrétiennes ; voir aussi le sévère compte rendu de J. E. KNIRK dans *Scandinavian Studies*, 49, 1977, pp. 100-103). Sur les racines du lien entre loups et hors-la-loi dans l'Antiquité, cf. J. BREMMER, « The "suodales" of Poplios Valesios », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 47 (1982), pp. 133-147 ; voir aussi J. BREMMER et H. M. HORSFALL, *Roman Myth and Mythography*, Londres, 1987 (University of London, Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement 52), p. 25 sqq.

27. Dans un compte rendu pénétrant de KRETZENBACHER, *Kynokephale Dämonen*, *op. cit.*, R. GRAMBO a proposé de relier l'ensemble des croyances sûr les loups-garous « à une technique extatique répandue dans le milieu eurasiatique » (*Fabula*, 13, 1972, pp. 202-204).

28. Cf. OLAUS MAGNUS, *Historia*, *op. cit.*, p. 442 sqq.

29. Cf. E. STRAUCH, *Discursus physicus lykanthropiam quam nonnulli in Livonia circa Natalem Domini vere fieri narrant, falsissimam esse demonstrans... praeses M. Michael Mej Riga Livonus*, Wittenberg, 1650 ; F. T. MÖBIUS, *De transformatione hominum in bruta... sub praesidio J. Thomasii*, Leipzig, 1667. En général, le thème des loups-garous apparaît avoir, vers le milieu du XVII[e] siècle, une grande vogue en Allemagne : la preuve en est, par exemple, le *Cyllenes facundus, hoc est problema philosophicum de lycanthropis, an vere illi, ut fama est, luporum*

[illegible]arum bestiarum formis induantur ? cum aliis questionibus hinc emanantibus... ?, [illegible], 1647, qui contient les titres des discours prononcés par douze professeurs [illegible] autant d'étudiants du gymnase de Spire.

[illegible]. Cf. les études de O. HÖFLER, W. E. PEUCKERT, L. KRETSENBACHER et autres [illegible] plus haut, p. 335, note 3.

[illegible]. Cf. DEONNA, « Croyances funéraires », art. cité.

[illegible]. Cf. plus haut, p. 111.

[illegible]. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 97, et la mention isolée de Peucer [illegible] haut, p. 154).

[illegible]. Cf. le passage de Wittgenstein cité dans l'Introduction, pp. 26-27.

[illegible]. Cf. pour ce qui suit M. BOŠKOVIĆ-STULLI, « Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus [illegible] kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung », *Fabula*, III (1959-1960), [illegible] 275-298 (une version révisée est maintenant traduite dans *Metodi e ricerche*, [illegible] VII, 1988, pp. 32-50). La connaissance de cette excellente étude m'aurait per[illegible] de traiter de manière adéquate le rapprochement *benandanti-kresniki*, trop rapi[illegible]ment mentionné dans *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 212. Sur la vitalité durable [illegible] ces phénomènes, cf. P. DEL BELLO, *Spiegazione della sventura e terapia simbo[illegible]* : *Un caso istriano* (Mémoire de maîtrise présenté et discuté à l'université de Trieste [illegible] 1986-1987 : son rapporteur, le professeur G. P. Gri, m'en a aimablement com[illegible]niqué les parties les plus importantes).

[illegible]. Le texte a été édité pour la première fois en 1837 ; je tiens compte ici des cor[illegible]rections proposées par M. BOŠKOVIĆ-STULLI (p. 279, note 11) et, indépendamment, [illegible] G. TREBBI, « La chiesa e le campagne dell'Istria negli scritti di G. F. Tomma[illegible] », *Quaderni giuliani di Storia*, I (1980), p. 43.

[illegible]. M. BOŠKOVIĆ-STULLI affirme que les *kresniki* peuvent être aussi bien des hommes [illegible] des femmes (« Krensnik-krsnik », art. cité, p. 278) : en fait, tous les cas cités, [illegible]ceptés un (p. 281) concernent des hommes.

[illegible]. Cf. D. BURKHART, « Vampirglaube und Wampirsage auf dem Balkan », *Bei[illegible]träge zur Südösteuropa-Forschung...*, 1966, pp. 211-252 (une étude très utile, quoique [illegible]chée ici et là par une insistance excessive sur des catégories vieillies comme l'« ani[illegible]misme » et le « préanimisme »).

[illegible]. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 99-101.

[illegible]. La bibliographie hongroise nous est demeurée, pour des raisons linguistiques, [illegible]accessible. Voir cependant, sur l'analogie entre *benandanti* et *táltos*, l'excellente [illegible]étude de G. KLANICZAY, *Shamanistic Elements in Central European Witchcraft*, et (plus généralement) de M. HOPPÁL, « Traces of Shamanism in Hungarian Folk [illegible]liefs », *Shamanism in Eurasia*, *op. cit.*, pp. 404-422 et 430-446, toutes deux ignorées [illegible] A. M. LOSONCZY, « Le chamane-cheval et la sage-femme ferrée. Chamanisme [illegible] métaphore équestre dans la pensée populaire hongroise », *L'Ethnographie*, 127 [illegible] (1968), n° 98-99, pp. 51-70. Voir aussi la bibliographie de J. FAZEKAS, « Hunga[illegible]rian Shamanism. Material and History of Research », *in* C.-M. EDSMAN éd., *Stu[illegible]dies in Shamanism*, Stockholm, 1967, pp. 97-119. En italien, cf., outre M. HOPPÁL, [illegible] « Mitologie uraliche », *Conoscenza religiosa*, 4 (1978), pp. 367-395, le petit livre de [illegible] A. STEINER, *Sciamanesimo e folklore*, Parme, 1980. Les études de G. RÓHEIM, [illegible] « Hungarian Shamanism », *Psychoanalysis and the Social Sciences*, III (1951), [illegible] pp. 131-169, et de V. DIÓSZEGI, « Die Ueberreste des Schamanismus in der unga[illegible]rischen Volkskultur », *Acta etnographica Academiae scientiarum hungaricae*, VII [illegible] (1958), pp. 97-134, qui résume des travaux plus importants parus en hongrois, res[illegible]pectivement en 1925 et en 1958, restent fondamentales, même si elles sont en partie [illegible]discutables et vieillies. Sur les recherches ethnographiques de Diószegi, voir

T. DÖMÖTÖR, dans *Temenos*, 9 (1973), pp. 151-155 ; E. LOT-FALCK, in *L'Homme*, XIII (1973), n° 4, pp. 135-141 ; J. KODOLÁNYI et M. VARGA, in *Shamanism in Eurasia*, *op. cit.*, pp. XIII-XXI. Pour d'autres indications, voir également M. SOZAN, *The History of Hungarian Ethnography*, Washington, 1979, pp. 230-245 (sur Roheim), pp. 327-330 (sur Diószegi). Sur l'étymologie de *táltos*, cf. B. GUNDA, « Totemistische Spuren in der ungarischen "táltos" - Ueberlieferung », *in* V. DIÓSZEGI, éd. *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapest, 1963, p. 46, qui rappelle (en suivant une étude de D. Pais) le turc **taltis-taltus*, c'est-à-dire « celui qui bat », « celui qui bâtonne jusqu'à la perte des sens », et y aperçoit une allusion à l'extase (ou peut-être aux batailles ?). Une autre étymologie, dérivée du finlandais *tietaja* (savant, magicien) a été proposée par RÓHEIM, « Hungarian Shamanism », art. cité, p. 146. Sur la sorcellerie hongroise, on peut encore consulter avec profit V. KLEIN, « Der ungarische Hexenglaube », *Zeitschrift für Ethnologie*, 66 (1934), pp. 374-402.

41. Le passage du procès est traduit par G. ORTUTAY, *Kleine ungarische Volkskunde*, Budapest, 1963, pp. 120-121. Cf. aussi T. DÖMÖTÖR, « The Problem of the Hungarian Female Táltos », in *Shamanism in Eurasia*, *op. cit.*, pp. 423-429, en particulier p. 425.

42. *Ibid.*, p. 427.

43. Cf. KLANICZAY, *Shamanistic Elements*, *op. cit.* Il faut noter que DIÓSZEGI, « Die Ueberreste », art. cité, p. 125 sqq., s'arrête sur le thème de la lutte entre les *táltos* mais non sur son objectif, la fertilité des champs : cf., au contraire, RÓHEIM, « Hungarian Shamanism », art. cité, pp. 140 et 142. Une mention, tout à fait insuffisante, de l'organisation militaire que révèlent les procès de sorcellerie hongroise se trouve dans *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 55, note 12. La richesse des détails sur ce point a induit T. KÖRNER (« Die ungarischen Hexenorganisationen », *Ethnographia*, 80, 1969, p. 211 ; il s'agit du résumé d'une étude publiée en hongrois) à supposer que, vers le milieu du XVI^e^ siècle, les paysans hongrois accusés de sorcellerie avaient donné naissance à une véritable secte, organisée militairement. Cette hypothèse, qui s'oppose explicitement à celle de M. Murray sur la survivance d'une secte religieuse préhistorique, manque cependant tout autant de bases documentaires. Mais sur les questions des correspondances possibles entre ces mythes et des rites déterminés, voir plus loin, p. 188 sqq.

44. Le lien entre *táltos* et *kresniki* avait déjà été relevé par RÓHEIM, « Hungarian shamanism », art. cité, pp. 146-147. Dans l'étude de M. BOŠKOVIĆ-STULLI, « Kresnik-krsnik », art. cité, il manque en revanche une comparaison avec les phénomènes hongrois, comme l'a relevé T. DÖMÖTÖR, « Ungarischer Volksglauben und ungarische Volksbräuche zwischen Ost und West », in *Europa und Hungaria*, par G. ORTUTAY et T. BODROGI, Budapest, 1965, p. 315 (la même critique doit être étendue aux *Batailles nocturnes* : cf. plus haut, note 43).

45. Cf. J. KLAPROTH, *Voyage au mont Caucase et en Géorgie*, 2 vol., Paris, 1823 (sur les Ossètes, cf. II, p. 223 sqq.).

46. Cf. H. HÜBSCHMANN, « Sage und Glaube der Osseten », *Zeitschrift der deutschen Mörgenlandischen Gesellschaft*, 41 (1887), p. 533.

47. Cf. KLAPROTH, *Voyage*, *op. cit.*, II, pp. 254-255. Ce passage n'est pas mentionné dans les études citées dans la note suivante.

48. Cf. sur tout ceci les recherches de B. GATIEV (1876) et de V. MILLER (1882), déjà signalées et utilisées par G. DUMÉZIL, *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929, pp. 92-93. J'ai pu y accéder grâce à l'aide d'Aleksándr Gorfunkel (qui m'en a procuré une copie) et de Marussa Ginzburg (qui me les a traduites). J'exprime à tous deux ma reconnaissance.

49. Cf. Evliyâ ÇELEBI, *Seyahâtnâme*, VII, Istanbul, 1928, p. 733-737. Peter Brown, qui m'a signalé ce témoignage, m'en a également fait parvenir une traduction anglaise : je l'en remercie chaleureusement.

50. Il faut noter que les ustensiles domestiques apparaissent rarement (exception faite des balais) parmi les véhicules utilisés par les sorcières pour se rendre au sabbat. Une exception : les sorcières de la Mirandole qui enfourchent des bancs et des escabeaux : cf. G. F. PICO, *Strix sive de ludificatione daemonum*, Bologne, 1523, c. D v° r°.

51. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 127 sqq.

52. Cf. *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, Paris, 1989, « Soslan dans le pays des morts » (le commentaire ne relève pas de l'analogie avec des extases des *burkudzäutä*) ; cf. également G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques*, Paris, 1930, p. 103 sqq.

53. Cf. plus haut, p. 121 sqq.

54. Cf. G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978 ; J. H. GRISWARD, « Le motif de l'épée jetée au lac : la mort d'Artur et la mort de Badraz », *Romania*, 90 (1969), pp. 289-340 et 473-514.

55. Sur les très brefs états de perte de conscience qui précédaient la vocation et la transformation en animaux des *táltos*, cf. DIÓSZEGI, « Die Ueberreste », art. cité, p. 122 sqq. ; d'opinion différente, RÓHEIM, « Hungarian Shamanism », art. cité, p. 147.

56. Cf. plus haut, pp. 160-161.

57. Cf. V. FOIX, « Glossaire de la sorcellerie landaise », *Revue de Gascogne*, 1903, pp. 368-369 et 450 (je remercie Daniel Fabre de m'avoir signalé cette étude et de m'en avoir envoyé une copie).

58. Parmi les *benandanti*, l'un (Menichino de Latisana) n'indiqua que trois dates : la Saint-Matthias, le Corpus Domini et la Saint-Jean : cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 128. Chez les *táltos*, la seule date précise indiquée est la nuit de la Saint-Georges, dans la zone de Debrecen : cf. RÓHEIM, « Hungarian shamanism », art. cité, p. 120.

59. Il est évident que chacun de ces éléments, pris isolément, renvoie à un champ beaucoup plus vaste, de fait inutilisable aux fins de cette recherche. Pour une confirmation, cf. E. ARBMAN, *Ecstasy or Religious Trance*, 3 vol., Uppsala, 1963-1970, qui, si j'ai bien vu, ne mentionne même pas les phénomènes analysés ici.

60. Il s'agit d'une référence aux pages célèbres de L. WITTGENSTEIN, *Remarques philosophiques* (trad. franç.), Paris, 1975, par. 65 sqq. On sait que la notion de « ressemblances de famille » (par. 67) fut suggérée par une expérience de F. Galton. Je ne vois pas, en revanche, rappelé (mais quelqu'un l'aura sûrement fait) le lien vraisemblable entre Wittgenstein et les pages de Galton, c'est-à-dire *L'Interprétation des rêves* de Freud où les « ressemblances de famille » sont introduites, dans un sens un peu différent, pour illustrer le phénomène de la condensation onirique. Sur le thème en général et sur ses implications, cf. NEEDHAM, « Polythetic Classification », art. cité (fondamental).

61. Sur tout ceci, cf. ELIADE, « Some Observations », art. cité, pp. 158-159. Voir en général également H. A. SENN, *Were-Wolf and Vampire in Rumania*, New York, 1982.

62. Cf., sur tout cela, l'étude très pertinente de G. RAVIS-GIORDANI, « Signes, figures et conduites de l'entre-vie-et-mort ; finzione, mazzeri et streie corses », *Études corses*, 12-13 (1979), p. 361 sqq. (que m'a aimablement envoyée l'auteur), qui discute les analogies avec les *benandanti*. On trouvera un matériel ethnographique inédit dans D. CARRINGTON et P. LAMOTTE, « Les "mazzeri" », *ibid.*, nn. 15-16

(1957), pp. 81-91 ; D. CARRINGTON, *Granite Island*, Londres, 1971, pp. 51-61. Dans un livre très superficiel (*Le Folklore magique de la Corse*, Nice, 1982), R. Multedo mentionne, p. 248, sans autres indications, les chamanes (ou bien s'agit-il au contraire de *mazzeri* ?), qui, dans leur voyage extatique, se servent d'un banc recouvert d'une peau de cheval.

63. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 104-105.

64. *Ibid.*, p. 126 sqq. Sur la présentation par les pieds à la naissance, cf. BELMONT, *Les Signes de la naissance*, *op. cit.*, p. 129 sqq.

65. Cf. BOŠKOVIĆ-STULLI, « Kresnik-krsnik », art. cité, p. 277.

66. Sur sa diffusion dans les différentes parties d'Europe, cf. E. F. KNUCHEL, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch*, Bâle, 1919.

67. Cf. L. ALLACCI, *De templis Graecorum recentioribus [...] De Narthece ecclesiae veteris [...] nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus....*, Cologne, 1645, p. 140 sqq. On mettait aussi dans un four chaud les pieds des enfants nés entre le jour de Noël et la Saint-Basile, soupçonnés donc de pouvoir devenir des vampires *(vrikolakes)* : cf. G. DRETTAS, « Questions de vampirisme », *Études rurales*, 97-98 (1985), p. 216, note 4. En Hongrie, on feint de jeter dans le feu de la cheminée ou de mettre dans une casserole les enfants que l'on soupçonne d'avoir été échangés par la sage-femme ; cf. LOSONCZY, « Le chamane-cheval », art. cité, p. 62. Pour des cas d'interrogations semblables à celle que rapporte Allacci, cf. KNUCHEL, *Die Umwandlung*, *op. cit.*, p. 7 ; *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 143.

68. J. C. LAWSON le notait déjà dans *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910 (ce livre, encore aujourd'hui indispensable, a fait l'objet d'une réimpression anastatique — New York, 1964 — avec une préface de A. N. Oikonomides), p. 210.

69. Je remercie vivement Nikolaos Kontizas et Gianni Ricci pour leurs informations sur ce point.

70. Sur tout cela, cf. LAWSON, *Modern Greek Folklore*, *op. cit.*, pp. 190-255.

71. Cf. respectivement F. BOLL, « Griechische Gespenster », *Archiv für Religionswissenschaft*, 12 (1909), pp. 149-151, qui repousse la dérivation, proposée par B. Schmidt, à partir du turc *Kara-Kondjolos* (vampire) ; G. A. MEGAS, *Greek Calendar Customs*, Athènes, 1958, pp. 33-37. Rien de nouveau sur les *kallikantzaroi*, à part une tentative superficielle d'explication psychologique, dans R. et E. BLUM, *The Dangerous Hour*, New York, 1970, pp. 119-122, 232 et 331.

72. Cf. NEEDHAM, « Polythetic Classification », art. cité.

73. Cf. Introduction, pp. 25-26.

74. Pour les premiers, cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 10, 52 ; ELIADE, « Some Observations », art. cité, p. 153 sqq. Pour les *táltos*, après les études de G. Róheim et V. Diószegi, voir maintenant KLANICZAY, *Shamanistic Elements*, *op. cit.*, qui étend le parallèle avec les chamanes aux *kresniki*. Pour les loups-garous, cf. G. H. VON SCHUBERT, *Die Geschichte der Seele*, Tübingen, 1839³, p. 394 sqq., repris par R. LEUBUSCHER, *Über die Wehrwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*, Berlin, 1850, pp. 39-40 (note). Malgré un renvoi de Roscher au passage de Leubuscher (« Das von der "Kynanthropie" », art. cité, p. 21, note 52), le lien entre chamanes et loups-garous a largement été ignoré par la littérature ultérieure : voir cependant G. VERNADSKY, « The Eurasian Nomads and their Art in the History of Civilization », *Saeculum*, I (1950), p. 81, et aujourd'hui À. HULTKRANTZ, « Means and Ends in Lapp Shamanism », in *Studies in Lapp Shamanism*, *op. cit.*, p. 57 ; R. GRAMBO, « Shamanism in Norwegian Popular Legends », in *Shamanism in Eurasia*, *op. cit.*, p. 396. Les traces des

traits chamaniques dans les *byline* russes, où, on s'en souvient, apparaissent également des allusions aux loups-garous, ont été mises en lumière par MERIGGI (*Le Byline*, *op. cit.*, pp. 12, 21 sqq., etc.) ; cf. également JAKOBSON, *Une vie dans le langage. Autoportrait*, *op. cit.*, p. 89. Pour les *burkudzäutä*, cf. la mention rapide mais ponctuelle d'É. BENVENISTE, *Études sur la langue ossète*, Paris, 1959, pp. 139-140. Pour les *mazzeri*, cf. RAVIS-GIORDANI, « Signes », art. cité, p. 369 sqq., qui critique l'analogie avec les chamanes proposée par R. MULTEDO, *Le « mazzerisme » et le folklore magique de la Corse*, Cervione, 1975 (que je n'ai pas lu).

172. Telle est la thèse de M. ELIADE, *Shamanism, Archaïc Techniques of Ecstasy*, Princeton (N. J.), 1974 (avec une abondante bibliographie, mise à jour jusqu'en 1964), qui définit cependant par considérer également comme chamaniques des phénomènes qui ne sont pas marqués par l'extase au sens strict : voir les critiques formulées par W. SCHROEDER, in *Anthropos*, 48 (1953), pp. 671-678, et par LOT-FALCK, « Le chamanisme en Sibérie », art. cité. L. VAJDA, « Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus », *Ural-Altaische Jahrbücher*, 31 (1959), pp. 456-485, est également fondé pour considérer l'extase comme l'un des traits distinctifs du chamanisme sibérien. Il souligne en même temps qu'aucun de ces traits (voir plus haut, p. 173) ne peut être considéré comme exclusivement chamanique : ce qui constitue l'originalité du chamanisme, c'est qu'ils soient présents en même temps. Une bibliographie choisie introduit l'excellent recueil édité par U. MARAZZI, *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico* (Turin, 1984).

173. Cf. PEUCER, *Commentarius*, *op. cit.*, p. 143 r° : « *Horis viginti quatuor elapsis, revertente spiritu ceu e profundo somno cum gemitu expergiscitur exanime corpus, quasi revocetur in vitam ex morte qui conciderat.* »

174. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 123.

175. Cf. *ibid.*, p. 38 : dans le Frioul, après 1550, le temps concédé à l'esprit pour rester dans le corps était de vingt-quatre heures. En Laponie, selon une information recueillie en 1922, il était de trois jours et trois nuits : cf. T. I. ITKONEN, « Der Schamanismus" der lappischen Zauberer (Noai'di) um eine Wildrentierherde », *Journal de la Société finno-ougrienne*, 62 (1960), fasc. 3, p. 4, note 3.

176. Cf. V. DIÓSZEGI, « Le combat sous forme d'animal des chamanes », *Acta Academiae scientiarum hungaricae*, II (1952), pp. 315-316 (sommaire d'une importante étude en russe). Une indication allant dans ce sens se trouve déjà chez [Holmberg], *Les Représentations*, *op. cit.*, p. 326, qui mentionne également celle des Scandinaves (sur laquelle voir plus loin, p. 263). La distinction entre chamanes « blancs » et « noirs », surtout chez les Bouriates, a probablement une autre signification, comme l'observe VAJDA, « Zur phaseologischen », art. cité, p. 471-473, qui voit l'un des traits distinctifs du chamanisme dans les batailles livrées [illegible]. Mais voir aussi L. KRADER, « Buryat religions and Society », in *Gods and Men*, éd. par J. Middleton, Austin et Londres, 1967, pp. 65-66.

177. *Monumenta historica Norvegiae latine conscripta*, éd. G. Storm, Kristiania, 1880, pp. 85-97. Voir aussi HULTKRANTZ, « Means and Ends », art. cité, p. 54 ; [illegible]ARO, « Shamanism in Norwegian Popular Legends », art. cité, p. 391 sqq. ; [illegible]ER, *Le Monde du double*, Paris, 1986, pp. 65-66.

178. Cf. l'important essai de ITKONEN, « Der "Zweikampf" », art. cité, p. 1 sqq. [illegible]LACKMAN, « Types of Shaman : Comparative Perspectives », *Studies in Lapp Shamanism*, *op. cit.*, p. 77.

179. [illegible]ANICZAY y insiste avec justesse, *Shamanistic Elements*, *op. cit.*, p. 414. [illegible]ux-ci concordent pour l'essentiel avec les traits isolés par VAJDA, « Zur phaseologischen », art. cité (que je n'ai lu qu'après avoir écrit ces pages). Certaines dis-

cordances sont peu significatives (par ex., p. 465, Vajda mentionne les particularités physiques des futurs chamanes mais sans en faire un trait distinctif). La plus importante est l'absence d'implications cosmologiques dans les phénomènes analysés ici : cf. au contraire VAJDA, pp. 470-471, sur les chamanes sibériens.

84. Cf. T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Helsinki, 1924, p. 114. Et voir plus loin, p. 262 sqq.

85. Cf. LOT-FALK, « Le chamanisme », art. cité, p. 6.

86. Cf. Å. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund, 1939 ; R. T. CHRISTIANSEN, « Ecstasy and Arctic Religion », *Studia septentrionalia*, IV (1953), pp. 19-92 ; Å. HULTKRANTZ, « Type of Religion in the Arctic Cultures. A Religio-Ecological Approach », in *Hunting and Fishing...*, par H. Hvarfner, Luleå, 1965, pp. 264-318 (en particulier p. 310, où il reprend sous une forme plus nuancée les anciennes thèses de Ohlmarks). Pour un point de vue plus profond, cf. E. DI MARTINO, *Il mondo magico*, Turin, 1948, p. 91 sqq. ; VAJDA, « Zur phaseologischen », art. cité, pp. 260-261 ; E. LOT-FALCK, « Psychopathes et chamanes yakoutes », in *Échanges et communications. Mélanges offerts à Cl. Lévi-Strauss*, par J. POUILLON et P. MARANDA, La Haye et Paris, 1970, I, pp. 115-129 ; ID., « Le chamanisme », art. cité, p. 4 sqq.

87. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 73 et 139.

88. Cf. OLAUS MAGNUS, *Historia*, *op. cit.*, pp. 115-116.

89. Cf. D. STRÖMBÄCK, « The Realm of the Dead on the Lappish Magic Drum », in *Arctica, Studia Ethnographica Upsaliensia*, XI (1956), pp. 216-220.

90. Publiés par K. R. HAGENBACH, *Die Basler Hexenprozesse in dem 16^ten^ und 17^en^ Jahrhundert*, Bâle (1840?), pp. 5-7, qui insiste sur les caractéristiques exceptionnelles du procès. Un écho tout aussi déformé de thèmes semblables peut être sans doute perçu dans certains procès de sorcellerie à Szeged (Hongrie) en 1728 ; cf. T. DÖMÖTÖR, *Hungarian Folk Belief*, Bloomington (Indiana), 1982, pp. 70-71.

91. Cf. Z. KOVÁCS, « Die Hexen in Russland », *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum hungaricae*, 22 (1973), pp. 51-85, en particulier pp. 82-83 ; l'auteur signale l'analogie avec les procès de sorcières hongroises. L'essai de Kovács semble avoir échappé à R. ZGUTA, « Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia », *The American Historical Review*, 82 (1977), pp. 1187-1207.

SE DÉGUISER EN ANIMAUX

1. Sur HILSCHER, cf. plus haut, p. 146.

2. Cf. HILSCHER, *De exercitu furioso*, *op. cit.*, f° D v°. « *Consuetudine receptum fuerunt Francofurti, ut quotannis iuvenes pretio allecti currum multis vestitum frondibus visoque conspicuum vesperi conducant ostiatim non sine cantionibus et vaticiniis, quae tamen, ne fallant, abs consciis earum rerum, de quibus rogandi sunt, edocti fuerunt. Memoriam exercitus illius Ekkartini ita celebrari vulgus ait* » (suit un renvoi en note au *Blockes-Berges Verrichtung*), de Praetorius, sur lequel voir plus haut, p. 145.

3. C'est ce qu'avait supposé O. HÖFLER et d'autres chercheurs influencés par lui : cf. plus haut, p. 335, note 2.

4. Cf. P. BURKE, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, 1978 ; *The Invention of Tradition*, par E. HOBSBAWM et T. RANGER, Londres, 1984.

5. Cf. M. OZOUF, *La Fête révolutionnaire (1789-1799)*, Paris, 1976.

6. Le texte (déjà disponible dans MIGNE, *Patrologia graeca*, XV, col. 222-226)

iste maintenant dans une édition critique : cf. ASTERIUS OF AMASEA, *Homilies XIV*, éd. par C. DATEMA, Leyde, 1970 (le sermon contre les calendes est le quatième). Pour sa date et pour ses circonstances cf. *ibid.*, pp. XVIII et 228 sqq. En d'une mention de M. LIPENIUS, *Integra Strenarum civilium historia...*, Leip- 1970, p. 94, voir le commentaire de NILSSON, « Studien », *op. cit.*, I, pp. 228 247 sqq.

7. Cf. *ibid.*, p. 247 sqq., pour une discussion des hypothèses proposées par Fr. ont (qui a découvert et publié les actes sur la vie de saint Dasius) et d'autres. er a vu dans ce texte une confirmation de ses propres théories sur le meurtre el du roi : mais voir les observations de G. BRUGNOLI, « Il carnevale e i Satur- », *La ricerca folklorica*, 10 (octobre 1984), pp. 49-54. Voir maintenant R. PIL- , *Das Martyrium des Heiligen Dasius* (« Österreichische Akademie der nschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 517. Band »), Vienne, 1988 lé par Jan Bremmer).

8. Voir le commentaire caractéristique, à propos d'une tentative pour retrouver la fête des calendes de janvier l'origine du carnaval : « *Hoc vero est primam strenarum diabolicarum insaniem in vitam revocare* » (LIPENIUS, *Integra*, *op.* p. 121).

9. Cf. plus haut, p. 313, note 43.

10. Cf. K. MEULI, « Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch » ne mentionne cependant pas le texte d'Asterios) : l'étude, d'abord publiée en 1928, a été rééditée avec des ajouts dans ses *Gesammelte Schriften*, éd. par s de T. Gelzer, I, Bâle-Stuttgart, 1975, p. 33 sqq. Les conclusions de Meuli ent en grande partie avec celles auxquelles DUMÉZIL était parvenu presque me date, *Le Problème des centaures*, *op. cit.*, p. 3 sqq. (Ce livre, renié par par son auteur parce que trop fortement influencé par Frazer, apparaît encore ant). Un abondant matériel sur la France se trouve dans A. VAN GENNEP, de folklore français contemporain, I, VII, I^re^ partie, Paris, 1958, -2981. Sur l'Asie Mineure, cf. NILSSON, *Studien*, *op. cit.*, p. 257. Sur l'Asie cf. R. BLEICHSTEINER, « Masken- und Fastnachtsbräuche bei den Völkern kasus », *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 55 (1952), pp. 3-76, ulier pp. 18-19 et 43 sqq. M. MESLIN, *La Fête des Kalendes de janvier dans omain. Études d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles, 1970, p. 78, avance se d'une connexion entre les rites décrits par Asterios et les mascarades es gens. On trouvera d'autres renvois bibliographiques dans J. BREMMER HORSFALL, *Roman Myth*, *op. cit.*, pp. 82-83 (qui repoussent l'interpréta- Meuli).

11. DUMÉZIL, *Le Problème des centaures*, *op. cit.*, p. 44 sqq. Selon MEULI, nzüge », *op. cit.* (mais voir aussi *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, pp. 211, *et passim*), il faudrait assimiler les morts aux ancêtres. Mais les rites et que nous analysons ici semblent plutôt se référer aux morts en tant que distinct : une classe d'âge parmi celles qui constituaient la communauté cf. A. VARAGNAC, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1948, ans le même sens, cf. LÉVI-STRAUSS, « Le Père Noël supplicié », *Les ernes*, 7 (1952), p. 1573 sqq., surtout p. 1586. Cet essai, bien qu'écrit pparemment léger, pose sous une forme très dense des questions décisi- rtaines (si je ne fais pas erreur) n'ont pas été reprises par la suite dans térieure de Lévi-Strauss.

12. MEULI, « Bettelumzüge », *op. cit.*

13. BURR (*The Early Greek Concept*, *op. cit.*, p. 116, note 128) repousse

l'interprétation de Meuli parce qu'elle s'appuie sur des « hypothèses réductrices » de type évolutionniste, tirées de la documentation ethnologique. Il faut noter cependant que les recherches conduites parallèlement par Dumézil (mais non discutées par Bremmer) sont fondées sur des témoignages tirés du folklore européen. Meuli lui-même présente à nouveau sous une forme plus solide les conclusions de *Bettelmumzüge* dans des études comme « Die deutschen Masken » et « Schweizer Masken und Maskenbräuche », s'appuyant sur une comparaison circonscrite (cf. *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, pp. 69-162 et 177-250). Sur les *Gesammelte Schriften* de Meuli, cf. J. STAGL, *Anthropos*, 72 (1977), p. 309 sqq., et F. GRAF, *Gnomon*, 51 (1979), pp. 209-216, en particulier 213-214.

14. Sur toute la question les recherches de M. P. NILSSON (« Studien », *op. cit.*, p. 214 sqq.) restent fondamentales, même si certaines conclusions doivent, on le verra, être corrigées. MESLIN, *La Fête des Kalendes*, *op. cit.*, ajoute peu de choses nouvelles. Pour l'attribution à Césaire d'Arles du sermon sur les calendes traditionnellement faite à saint Augustin, voir la bibliographie citée par E. K. CHAMBERS, *The Medieval Stage*, II, Oxford, 1903, p. 297.

15. Cf. NILSSON, « Studien », *op. cit.*, p. 289 sqq. (et voir plus haut, p. 134).

16. Cf. *ibid.*, p. 234 sqq. ; sur *vetula* (qui ne signifie pas « vieille », comme l'avait cru Usener) et *hinnicula* (peut-être en rapport avec Epone), cf. *ibid.*, pp. 240-241. Cf. également R. ARBESMANN, « The "cervuli" and "anniculae" in Caesarius of Arles », *Traditio*, 35 (1979), pp. 89-119, qui suit la variante proposée par Rohlfs *(anicula)* tout en rejetant son interprétation (« vieille ») : le terme signifierait, de manière générale, « jeune femelle animale ».

17. Cette conclusion fut explicitement repoussée par un chercheur de formation positiviste comme Nilsson : voir son allusion polémique aux interprétations chtoniennes à la mode parmi les chercheurs allemands (« Studien », *op. cit.*, p. 293, note 124). Mais la critique qu'il adresse aussitôt après à M. Mogk, à propos du lien établi entre *Modranicht* et retour des morts au cours des douze jours — les trépassés sont des ancêtres masculins (c'est-à-dire des pères), alors que les mères se réfèrent, dans toutes les religions, à un domaine de représentations complètement différent *(ganz anderen Vorstellungskreis)* —, est fondée sur un *a priori* (voir *supra*, note 11). Il faut noter que lorsqu'il réédita ses études sur les calendes en y ajoutant des compléments bibliographiques, Nilsson n'a pas cité les études de K. Meuli et de G. Dumézil parues entretemps. Leurs conclusions, nous l'avons dit, renforcent indiscutablement, même venant de points de vue différents, l'hypothèse chtonienne ou funéraire.

18. Cf. Introduction, pp. 25-26.

19. L'interprétation des mascarades animales comme un phénomène exclusivement celtique (ou celtico-germanique) proposée par NILSSON (« Studien », *op. cit.*, p. 296) est contredite par les recherches de Meuli et de Dumézil. Voir, de ce dernier, non seulement les critiques adressées à Nilsson, mais aussi son observation sur le caractère interchangeable des animaux dans les mascarades modernes (*Le Problème des Centaures*, *op. cit.*, pp. 31 sqq. et 25). L'absence d'examen des mascarades animales fausse les conclusions de l'étude, pourtant riche en observations subtiles, de J.-Cl. SCHMITT, « Les masques, le diable, les morts dans l'Occident médiéval », *Documents de travail et pré-publications*, Centro internazionale di semiotica e di linguistica, université d'Urbino, 136-137, sept.-oct. 1984, pp. 1-27.

20. « Pecudum » peut se rapporter aussi bien aux brebis qu'aux chèvres. Sur les cérémonies balkaniques, outre la bibliographie citée par Nilsson (« Studien », *op. cit.*, pp. 252-253), cf. A. J. B. WACE, « More Mumming Plays in the Southern Balkans », *Annual of the British School at Athens*, XIX (1912-1913), pp. 248-265, qui

montre comment dans certains cas l'Église orthodoxe a réussi à transférer ces pantomimes du début de l'année à une date proche du carnaval.

21. Cf. R. WOLFRAM, « Altersklassen und Männerbünde in Rumänien », *Mitteilungen der anthropoligischen Gesellschaft in Wien*, LXIV (1934), p. 112 ; G. FOCHSA, « Le village roumain pendant les fêtes religieuses d'hiver », *Zalmoxis*, III (1940-1942), pp. 61-102 ; R. KATZAROVA, « Surovaskari. Mascherate invernali del territorio di Pernik, Breznik e Radomir », *Atti del convegno internazionale di linguistica e tradizioni popolari*, Udine, 1969, pp. 217-227 ; S. ZEČEVIĆ, « "Lesnik" — The forest Spirit of Leskova in South Serbia », *Ethnologia Slavica*, I (1969), p. 171 sqq. ; E. GASPARINI, « L'antagonismo dei "koledari" », in *Alpes orientales*, *op. cit.*, I, pp. 107-124 ; K. VISKI, *Volksbrauch der Ungarn*, Budapest, 1932, p. 15 sqq. (sur les *regös*) ; V. J. PROPP, *Les Fêtes agraires russes*, trad. du russe par Lise Gruel-Apert, Paris, 1987 (mais le texte est de 1963), pp. 85 sqq. et 123 sqq. Il s'agit d'études très inégales : la meilleure est celle, discutable mais riche en idées, d'E. Gasparini. Pour un tableau général, cf. MEULI, « Bettelumzüge », *op. cit.*, et DUMÉZIL, *Le Problème des centaures*, *op. cit.*, p. 3 sqq.

22. Cf. G. KLIGMAN, *Călus. Symbolic Transformation in Rumanian Ritual*, Chicago, 1981, p. 47.

23. Cf. une mention de WOLFRAM, « Altersklassen », art. cité, p. 119, et le développement plus large d'O. BUHOCIU, *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie*, Wiesbaden, 1974, p. 46 sqq.

24. Cf. NILSSON, « Das Rosenfest », in *Opuscula selecta*, *op. cit.*, I, pp. 311-329 ; H. RANKE, *Rosengarten, Recht und Totenkult*, Hambourg, *s.d.*, p. 18 sqq.

25. Cf. GASPARINI, « L'antagonismo », *op. cit.*, p. 111. Dumézil était arrivé à la même conclusion, *Le Problème des centaures*, *op. cit.*, p. 36 sqq. Ce qui nous permet de saisir l'inversion symbolique qui est au centre d'une nouvelle de NOËL DU FAIL (*Les Propos rustiques*, 1547 : cité d'après l'éd. Paris, 1878, par H. de la Borderie, pp. 75-84) : Mistoudin, un paysan breton victime d'un tour de quête particulièrement violent, s'empare du butin de ses assaillants en se déguisant en mort. Cf. aussi N. Z. DAVIS, *Fiction in the Archives*, Stanford [Cal.], 1987. pp. 69-70).

26. Cf. WACE, *More Mumming Plays*, *op. cit.*, pp. 249 et 264-265.

27. Je n'accorderai pas d'importance au fait que c'est précisément à Durostorum qu'aurait eu lieu le martyre de saint Dasius.

28. M. ELIADE est d'opinion contraire : « "Chamanisme" chez les Roumains ? », *Societas Academica Dacoromana. Acta historica*, VIII (1968), p. 147 sqq. (rééd. maintenant dans M. ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris, 1970, pp. 186-197, avec l'adjonction d'un court appendice). Le texte de Bandini a été édité par G. A. URECHIA, « Codex Bandinus... », *Analele Academiei Romane*, XVI (1893-1894), *Memoriile sectiunii istorice* ; le passage en question se trouve page 328.

29. Cf. NILSSON, « Das Rosenfest », *op. cit.*, p. 327 sqq. Des témoignages grecs contemporains sont discutés par F. K. LITSAS, « Rousalia : The Ritual Worship of the Dead », *in* A. BHARATI éd., *The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*, La Haye et Paris, 1976, pp. 447-465.

30. Cf. L. RUSHTON, « The Angels. A Women's Religious Organisation in Northern Greece », *in* A. BLOK et H. DRIESSEN éd., *Cultural Dominance in the Mediterranean Area*, Nimègue, 1984, pp. 55-81.

31. Cf. G. A. KÜPPERS, « Rosalienfest und Trancetänze in Duboka. Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland », *Zeitschrift für Ethnologie*, 79 (1954), p. 212 sqq., qui repose sur une enquête menée en 1938-1939 ; ajouter à la bibliographie M. E. DURHAM, « Trances at Duboka », *Folk-Lore*, 43 (1932), pp. 225-238.

32. Cf. *ibid.*, p. 233, où l'on enregistre — sans parvenir à l'élucider — le lien entre extases et attention pour les morts.

33. Cf. *ibid.*, et KLIGMAN, *Călus*, *op. cit.*, p. 58 sqq. (qui ignore cependant les données, en partie divergentes, recueillies par M. E. DURHAM et G. A. KÜPPERS). G. Kligman mentionne également, en termes très superficiels, la possibilité d'une interprétation inspirée par la psychanalyse des rites du Duboka.

34. Cf. R. VUIA, « The Rumanian Hobby-Horse, the Calusari » (1935), in *Studii de etnografie si folclor*, Bucarest, 1975, pp. 141-151, en particulier p. 146.

35. Sur les *călușari*, cf. G. KLIGMAN, *Călus*, *op. cit.*, qui examine cependant presque exclusivement les aspects rituels du phénomène. Sur les aspects mythiques, en plus de VUIA, « The Rumanian Hobby-Horse », art. cité, la thèse inédite de O. BUHOCIU, *Le Folklore roumain de printemps*, université de Paris, Faculté des lettres, 1957, partiellement utilisée par ELIADE, « Some observations », art. cité, est très utile. Sur Irodeasa cf. WOLFRAM, « Altersklassen », art. cité, p. 121 ; BUHOCIU, *Le Folklore*, *op. cit.*, p. 240 ; M. ELIADE, « Notes on the Călușari », *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5 (1973), p. 115 ; du même auteur, « Some Observations », art. cité, p. 159, où est enfin reconnue l'identité, qui ne se limite pas à la terminologie, entre ces figures roumaines et leurs correspondants occidentaux. Le lien *zîna-Diane* avait déjà été mis en lumière par LESOURD, *Diane*, *op. cit.*, p. 72. Dans un texte d'origine semi-savante qui circulait en Toscane vers la fin du XIX^e^ siècle, Aradia avait pris des traits antichrétiens et rebelles : cf. C. G. LELAND, *Aradia : the Gospel of the Witches*, Londres, 1974 (1^re^ éd. 1899), sur lequel voir également E. ROSE, *A Razor for a Goat*, Toronto, 1962, pp. 213-218.

36. Cf. ELIADE, « Some Observations », art. cité, pp. 159-160 ; voir aussi ID., *De Zalmoxis*, *op. cit.*, p. 173.

37. Cf. ELIADE, « Some observations », art. cité, p. 158.

38. Cf. D. CANTEMIR, *Descriptio Moldaviae*, Bucarest, 1872, p. 130. ELIADE, « Notes on the călușari », art. cité, p. 117, déforme le passage, en parlant de « masques » et de « changement de voix afin de ne pas être reconnus ».

39. Cf. VUIA, « The Rumanian Hobby-Horse », art. cité ; dans le même sens ELIADE, « Notes on the Călușari », art. cité, p. 117.

40. Cf. WOLFRAM, « Altersklassen », art. cité, p. 119.

41. Cf. WESSELOFSKY, « Alichino », art. cité, p. 330, note 5.

42. Cf. KLIGMAN, *Călus*, *op. cit.*, p. 59 sqq. ; N. KURET, « Frauenbünde und maskierte Frauen », in *Festschrift für Robert Wildhaber*, Bâle, 1973, pp. 334-347, en particulier p. 342 sqq. Voir aussi R. WOLFRAM, « Weiberbünde », *Zeitschrift für Volkskunde*, N.F., IV (1932), pp. 137-146 (influencé par O. Höfler) ; W. PUCHNER, « Spuren frauenbündischer Organisationsformen im neugriechischen Jahreslaufbrauchtum », *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 72 (1976), pp. 146-170. La présence de jeunes gens et de jeunes filles parmi les *koljadanti* ukrainiens (cf. PROPP, *les Fêtes agraires russes*, *op. cit.*, p. 52) apparaît inhabituelle : mais cf. A. VAN GENNEP, *Le Folklore des Hautes-Alpes*, I, Paris, 1946, pp. 263-264 (Château-Ville Vieille).

43. Celles-ci ont été identifiées et en partie discutées par M. ELIADE, « Some Observations », *op. cit.*, p. 158 sqq. Des mentions de la fertilité dans une pantomime des *călușari* de Slobozia décrite par A. Helm figurent en appendice à S. N. BRODY, *The English Mummers and their Plays*, Philadelphie, 1970, pp. 165-166.

44. Cf. BUHOCIU, *Le Folklore*, *op. cit.*, p. 250.

45. Cf. la riche analyse de BUHOCIU, *Le Folklore*, *op. cit.*, pp. 159-234. Sur le lien entre saint Théodore et les chevaux, voir également T. A. KOLEVA, « Parallèles

balkano-caucasiens dans certains rites et coutumes », *Ethnologia Slavica*, III (1971), p. 194 sqq.

46. Cf. ELIADE, « Notes on the Călușari », *op. cit.*, p. 1321. Dans le calendrier orthodoxe, les fêtes associées au nom de saint Théodore sont au nombre de trois et se réfèrent à trois saints différents.

47. Voir, de l'auteur de ce livre, « Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage », in *Le Charivari*, sous la direction de J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT, Paris - La Haye, 1981, pp. 131-140. En critiquant mon intervention, H. Bausinger a observé que celle-ci reproduit en substance celle de O. Höfler (« Traditionale Weltbilder. Kontinuität und Wandel in der Volkskultur », *Zeitschrift für Volkskunde*, 81, 1985, pp. 178-179). J'aurais dû le souligner — en même temps que le fait que Höfler avait été à son tour précédé par K. MEULI (« Die deutschen Masken », art. cité, p. 96 sqq.). C'est à des conclusions en partie différentes qu'arrive J.-Cl. SCHMITT, « Le masque, le diable, les morts », art. cité, pp. 1-26.

48. Cf. les textes cités par A. KUHN, « Wodan », *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, XV (1845), pp. 472-494 (qui arrive à identifier Robin Hood avec Wodan), et par R. WOLFRAM, « Robin Hood und Hobby Horse », *Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIX (1932), pp. 357-374 (qui est en désaccord partiel avec les conclusions de l'étude précédente). Les implications mythiques sont négligées dans les études (par ailleurs excellentes) consacrées au *charivari* par N. Z. DAVIS, « Les rites de la violence », in *Les Cultures du peuple*, Paris, 1980 ; et par E. P. THOMPSON « "Rough Music" : le "charivari" anglais » ; *Annales E.S.C.*, XXVII (1972), pp. 285-312. Sur ce dernier, voir également « Charivari, associations juvéniles », art. cité. Sur Robin Hood, cf. maintenant P. R. Coss, « Aspects of Cultural Diffusion in Medieval England : the Early Romances, Local Society and Robin Hood », *Past and Present*, 108 (août 1985), pp. 35-79.

49. Cf. MEULI, *Bettelumzüge*, *op. cit.*, pp. 57-58, et ID., « Schweizer Masken », art. cité, pp. 179-180 ; en général, voir également E. HOFFMANN-KRAYER, « Knabenschaften und Volksjustiz in der Schweiz », *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, VIII (1904), pp. 81-89, 161-178 ; G. CADUFF, *Die Knabenschaften Graubündens*, Chur, 1929.

50. H. JEANMAIRE, dans une étude célèbre (« La cryptie lacédémonienne », *Revue des études grecques*, 26, 1913, pp. 121-150), fut le premier à suggérer un rapprochement avec les données, de provenance ethnologique, sur l'initiation des jeunes gens. Voir en outre, également de JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille et Paris, 1939, p. 540 sqq. ; J. DUCAT, « Le mépris des Hilotes », *Annales E.S.C.*, 29 (1974), pp. 1451-1464 ; P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de sociétés dans le monde grec*, Paris, 1981, p. 151 sqq. ; BREMMER et HORSFALL, *Roman Myth*, *op. cit.* Sur un plan plus général, voir LÉVI-STRAUSS, « Le Père Noël », art. cité.

51. Cf. sur les uns et les autres L. WENIGER, « Feralis exercitus », *Archiv für Religionsgeschichte*, 9 (1906), pp. 201-247 (avec, p. 223, une divagation belliciste antifrançaise). Sur la valeur initiatique du visage enduit de plâtre (comme les Courètes dans le mythe crétois sur l'enfance de Zeus) cf. J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* [1903, 1907], Londres, 1980, p. 491 sqq. ; ID., *Themis* [1911], Londres, 1977, pp. 1-29. Sur les Phocéens, voir A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961, pp. 46-52 ; d'un point de vue différent, cf. P. ELLINGER, « Le gypse et la boue. I. Sur les mythes de la guerre d'anéantissement », *Quaderni urbinati di cultura classica*, 29 (1978), pp. 7-35.

52. Cf. H. GÜNTERT, *Über altisländische Berserkergeschichten. Beilage zum Jahresbericht des Heidelberger Gymnasiums 1912*, Heidelberg, 1912 ; WEISER, *Altger-*

manische, op. cit., pp. 47-82 ; W. MÜLLER-BERGSTRÖM, « Zur Berserkerfrage », *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 12 (1934), pp. 241-244 ; G. SIEG, « Die Zweikämpfe der Isländersagas », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 95 (1966), pp. 1-27 ; G. DUMÉZIL, *Heur et Malheur du guerrier*, Paris, 1985², p. 208 sqq.

53. Cf. GASPARINI, « L'antagonismo dei "koledari" », art. cité, p. 111 et *passim*, qui suggère un lien (non attesté) avec l'exogamie du village, à son tour liée à d'hypothétiques structures matriarcales. Voir aussi, du même auteur, *Il matriarcato slavo*, Florence, 1973, en particulier p. 234 sqq.

54. Sur tout cela, cf. l'étude (inspirée par Meuli) de H. DIETSCHY, « Der Umzug der Stopfer, ein alter Maskenbrauch der Bündner Oberlandes », *Archives suisses des traditions populaires*, XXXVII (1939), pp. 25-43 ; ainsi que MEULI, « Schweizer Masken », art. cité, pp. 183-185. Dans la rédaction de sa *Rhaetiae Alpestris Topographica Descriptio* (publiée seulement en 1884), D. CHIAMPEL (Ulricus Chiampellus) a calqué en divers passages la traduction latine de l'opuscule de Tschudi, publié par Sebastian Münster en 1538 : mais les détails ajoutés sont, à l'évidence, le fruit d'une observation directe.

55. TSCHUDI, en reprenant en 1571 (*Gallia Comata*, imprimé deux siècles plus tard) la page sur les *Stopfer*, observait que depuis quelques années la coutume était tombée en désuétude ; à Surselva, au contraire, elle était encore pratiquée (cf. DIETSCHY, « Der Umzug », art. cité).

56. Cf. W. HEIN, « Das Huttlerlaufen », *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 9 (1899), pp. 109-123, et, de façon générale, MEULI, « Schweizer Masken », art. cité.

57. Cf. MEULI, « Bettelumzüge », *op. cit.*, p. 58 ; DÖNNER, *Tiroler Fastnacht*, *op. cit.*, pp. 137-184.

58. Cf. le large tableau comparé tracé par G. GUGITZ, « Die alpenländischen Kampfspiele und ihre kultische Bedeutung », *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 55 (1952), p. 101 sqq. (où manque cependant toute référence aux *punchiadurs*).

59. L'analogie avec les *Perchten*, déjà proposée par CADUFF (*Die Knabenschaften*, *op. cit.*, pp. 99-100), est développée par DIETSCHY, « Der Umzug », art. cité, p. 34 sqq. MEULI s'est demandé si ces *punchiadurs* étaient des danses armées ou de véritables batailles rituelles (« Schweizer Masken », art. cité, p. 184) : la documentation frioulane suggère le second terme de l'alternative.

60. H. DIETSCHY rappelle également les récits du vieux Thiess (« Der Umzug », art. cité, p. 37, note 1), en les interprétant apparemment, comme l'avait déjà fait MEULI, dans un sens rituel et non dans un sens mythique. De son côté, MEULI (« Schweizer Masken », art. cité, p. 185) suppose que les rites des *punchiadurs* étaient d'origine alémanique.

61. Sur tout cela, je renvoie à la très riche étude de R. BLEICHSTEINER, « Masken- und Fastnachtsbräuche », art. cité. Sur l'auteur — figure de chercheur original et isolé —, voir la notice nécrologique et la bibliographie rédigées par L. SCHMIDT, in *Archiv für Völkerkunde*, IX (1954), pp. 1-7.

62. Cf. G. CHARACHIDZÉ, *Le Système religieux de la Géorgie païenne*, Paris, 1968, p. 266 sqq.

63. Cf. BLEICHSTEINER, « Masken- und Fastnachtsbräuche », art. cité, pp. 11 sqq. et 42 sqq.

64. Cf. ELIADE, « "Chamanisme" », art. cité : il s'agit d'une conjecture de V. DIÓSZEGI, reprise ensuite dans les conclusions de l'étude comme un fait assuré, qui prouverait l'inexistence, en milieu roumain, de toute forme de « chamanisme » (voir cependant plus loin, note 66).

65. Cf. la documentation recueillie par W. MUSTER, *Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Märchen und Glauben*, Diss. Graz (1957) (que j'ai pu consulter grâce à l'amabilité du docteur Pietro Marsilli), et surtout l'utile revue critique de A. CLOSS, « Der Schamanismus bei den Indoeuropäern », *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft*, 14 (1968), p. 289 sqq. Le même CLOSS, cf. « Die Ekstase des Schamanen », *Ethnos*, 34, 1969, pp. 70-89, et, en particulier, p. 77) rapproche les rituels liés aux *Perchten* d'un « complexe religieux plus ou moins para-chamanique », malgré l'absence d'extase ou de *transe*.

66. Dans « "Chamanisme" chez les Roumains ? », art. cité, 1968), ELIADE se limite, sur les *călușari*, à une mention rapide. Dans « Notes on the Călușari », art. cité, 1973), il en a largement discuté en définissant leurs danses « para-chamaniques » et les excluant, vu le manque de référence à l'extase, du « chamanisme » au sens propre. Dans « Some Observations on European Witchcraft », (art. cité, 1975), il rapproche les *călușari* des *benandanti*, en acceptant pour ces derniers l'analogie avec l'extase chamanique proposée par nous. Au cours des années, Eliade a continué à voir dans l'extase le trait distinctif du chamanisme ; mais l'identification de caractéristiques extatiques chez les *strigoi* roumains (*ibid.*, p. 159) a implicitement modifié le panorama que traçait son essai de 1968.

67. Cf. E. T. KIRBY, « The Origin of the Mummers' Play », *Journal of American Folklore*, 84 (1971), pp. 275-288. Sur le danger d'étendre indûment la notion de « chamanisme », cf. H. MOTZKI, *Schamanismus als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie*, Cologne, 1977 (qui cite p. 17 une invitation à la prudence formulée par VAN GENNEP en 1903).

68. Sur les enfants (non initiés) comme représentants des morts (sur-initiés), cf. LÉVI-STRAUSS, « Le Père Noël », art. cité, p. 1586.

69. Cf. les pages célèbres de M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, I, p. 298 sqq. ; voir en outre D. BODDE, *Festivals in Classical China*, Princeton, 1975, pp. 75-138 ; J. LÉVI, *Aspects du mythe du tigre dans la Chine ancienne. Les représentants de la sauvagerie dans le mythe et le rituel chinois*. Thèse de cycle (dactylographiée), p. 133 sqq. Le personnage recouvert d'une peau d'ours aux quatre yeux de métal jaune est rapproché par LÉVI-STRAUSS des masques multiples des esquimaux et des Kwakiutl (*Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 288) : également R. MATHIEU, « La patte de l'ours », *L'Homme*, XXIV (1984), p. 23, rappelle à ce propos (en renvoyant à C. Hentze) la faculté de tout voir que les Ougres habitant la région de l'Ob attribuent à l'ours.

70. Cf. M. ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, 1969 (1re éd. 1949, en particulier p. 83 sqq.). Il faut rappeler que dans la préface à une réédition de la traduction anglaise (*Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, New York, 1959, pp. VIII-IX), Eliade essaye de redéfinir le terme « archétype » en termes ontologiques et non plus psychologiques, en prenant ses distances par rapport à Jung. Dans ce livre (de loin le plus original de ceux qu'il a écrits), Eliade reprend une série d'éléments déjà isolés par FRAZER (cf. par exemple *The Golden Bough*, IX : *The Scape-Goat*, New York, 1935, p. 328 [*Le Rameau d'or*, « Le bouc émissaire », 2e fr., Paris, vol. III, 1984]) en les fondant avec les thèmes mortuaires qu'avaient fait apparaître les recherches de G. DUMÉZIL (*Le Problème des centaures*, *op. cit.*), O. HÖFLER (*Kultische Geheimbünde*, *op. cit.*) et d'un disciple de ce dernier, Slawik. Le *pathos* de la défaite a inspiré à Eliade, qui avait derrière lui une expérience fasciste et antisémite (cf. F. JESI, *Cultura di destra*, Milan, 1979, p. 38 sqq.), la théorisation de la fuite hors de l'histoire. C'est à des conclusions opposées, mais à partir d'une réflexion en partie analogue sur les thèmes de la crise

et du recommencement, qu'était parvenu E. De Martino dans *Il mondo magico* (1948).

71. Cf. respectivement Eliade, *Le Mythe*, *op. cit.*, p. 87, qui reprend les conclusions de A. Slawik (mais qui déclare en même temps ne pas s'occuper de la genèse des formes mythiques et rituelles) et V. Lanternari, *La Grande Festa*, Bari, 1976, p. 538 sqq. (qui critique la perspective ahistorique et teintée de mysticisme d'Eliade).

72. Cf. H. Ehelolf, « Wettlauf und szenisches Spiel im hethitischen Ritual », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, XXI (1925), pp. 267-272 ; W. Schubart, « Aus den Keilschrift-Tafeln von Boghazkoï », *Gnomon*, 2 (1926), p. 63 (qui propose une traduction un peu différente de la précédente) ; A. Lesky, « Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern », *Archiv für Religionswissenschaft*, 24 (1926-1927), p. 73 sqq. (qui suppose qu'il s'agit d'un rite de végétation qui n'est plus compris et, par conséquent, rapporté à un événement historique ; et, p. 77, il renvoie au passage de G. Tschudi sur les *Stopfer*) ; A. Götze, « Kulturgeschichte des alten Orients », in *Handbuch der Altertumswissenschaft*, III, 3, Munich, 1933, p. 152 (nie qu'il s'agisse d'un rite).

73. Cf. H. Usener, *Heilige Handlung*, IIe partie : « Caterva », in *Kleine Schriften*, IV, Leipzig und Berlin, 1913, pp. 435-447 (riche comme à l'accoutumée de suggestions très pénétrantes). Cf. aussi Van Gennep, *Le Folklore des Hautes Alpes*, *op. cit.*, I, pp. 62-63.

74. Contre cette interprétation, plusieurs fois proposée, cf. G. Dumézil, *La Religion romaine*, *op. cit.*, p. 160 sqq., et *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975, p. 181 sqq. (On trouvera particulièrement convaincante, pp. 204-210, la démonstration de la signification rétrospective, et non pas optative, des mots de Festus *ob frugum eventum*.)

75. Cf. Dumézil, *La Religion romaine*, *op. cit.*, p. 345 sqq. (avec bibliographie) et 361-362. W. H. Roscher (« Das von der "Kynanthropie" », art. cité), souligne fortement ce point ; cf. aussi E. Rohde, *Kleine Schriften*, *op. cit.*, II, pp. 222-223.

76. Il y a des années, après avoir opposé symbolistes (Frazer, Freud et Cassirer première manière) et fonctionnalistes (Durkheim et ses disciples, J. Harrison, Malinowski, et Cassirer seconde manière), E. Leach prit résolument le parti des seconds, en déclarant : nombre des comparaisons proposées par Frazer sont vraiment significatives, mais puisque, dans celles-ci, le contexte se trouve systématiquement ignoré, le dogme fonctionnaliste impose de négliger leurs implications (« Lévi-Strauss in the Garden of Eden : An Examination of some recent Developments in the Analysis of Myth », in *Transactions of the New York Academy of Sciences*, s. II, vol. 23, 1961, p. 387). Mais transgresser les injonctions de Leach ne signifie pas nécessairement revenir à Frazer. On peut reformuler certaines des questions posées par Frazer sans en accepter les réponses (mon Frazer a lu Wittgenstein).

CONJECTURES EURASIATIQUES

1. Cf. M. Artamonow, *Goldschatz der Skythen in der Ermitage*, Prague, 1970, p. 46 et pl. 148 et 150 ; *L'Or des Scythes*, Paris, 1975, ill. 64, p. 65.

2. Cf. déjà dans ce sens, P. Jacobsthal, *Early Celtic Art*, Oxford, 1944 (2e éd., 1969), p. 161.

3. Fr. Hartog, dans *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, 1980, s'est proposé, en s'inspirant de R. Barthes et surtout de M. de Certeau, plus que de Rostovtzeff ou de Dumézil (pp. 24-25), d'analyser non les Scythes mais les « Scythes d'Hérodote » dans

leur rapport au « savoir partagé » des Grecs du Ve siècle (p. 27 ; la notion rappelle celle d'« horizon d'attente » élaborée par H. R. Jauss, cité p. 14). Ce programme n'était évidemment pas en mesure de soutenir le poids du sous-titre *(Essai sur la représentation de l'autre)* : d'où la confrontation, occasionnelle mais inévitable, entre des passages d'Hérodote et d'autres matériaux documentaires (p. 98 sqq., sur le culte de Dionysos dans la région de la mer Noire ; p. 130 sqq., sur le rituel du serment ; p. 141 sqq., sur la divination) ; cf. également G. Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés*, Paris, 1983, p. 129. Sur les questions de caractère général mentionnées ici, voir, de l'auteur de ce livre, « Prove e possibilità » en appendice de N. Zemon Davis, *Il ritorno di Martin Guerre*, trad. it., Turin, 1984 (pp. 143-145).

4. Cf. l'essai fondamental de K. Meuli, « Scythica », 1935, réédité avec des corrections et des compléments dans ses *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, pp. 817-879. Des développements ultérieurs en partie discutables se trouvent dans E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, cité d'après la traduction italienne, *I greci e l'irrazionale*, pp. 159-209, où l'on verra aussi l'introduction de A. Momigliano, p. XI). Les hypothèses de Meuli sur les racines chamaniques de la poésie épique grecque sont reprises, avec moins de prudence, par A. T. Hatto, « Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia », in *Essays on Medieval German and Other Poetry*, Cambridge, 1980, pp. 117-138. Pour des réfutations (à mon avis non convaincantes) de Meuli, cf. K. Dowden, « Deux notes sur les Scythes et les Arimaspes », *Revue des études grecques*, 93 (1980), pp. 486-492, et Bremmer, *The Early Greek Concept*, *op. cit.*, p. 25 sqq. Il faut noter qu'au début du XIXe siècle, J. Potocki avait déjà rapproché les chamanes sibériens des devins scythes décrits par Hérodote (*Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase...*, II, Paris, 1829, p. 128). Et le noyau central de l'étude de Meuli (ici aussi à propos d'Hérodote, IV, 75) avait déjà été anticipé par Niebuhr : cf. « Untersuchungen über die Geschichte der Skythen, Geten und Sarmaten. (Nach einem 1811 vorgelesenen Aufsatz neu gearbeitet 1828) », in *Kleine historische und philologische Schriften*, Bonn, 1828, I, pp. 352-398, en particulier pp. 361-362. Mais tout cela n'enlève rien à l'originalité de l'étude de Meuli.

5. Cf. M. P. Griaznov, « The Pazirik Burial of Altai », *American Journal of Archaeology*, 37 (1933), pp. 30-45 (qui a échappé à Meuli) ; plus largement S. I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia*, trad. angl., Berkeley et Los Angeles, 1970, pp. 284-285 (qui ne cite pas Meuli). En général cf. G. Azarpay, « Some Classical and Near Eastern Motifs in the Art of Pazyryk », *Artibus Asiae*, 22 (1959), pp. 313-339. Voir aussi F. Hančar, « The Eurasian Animal Style and the Altai Complex », *ibid.*, 15 (1952), p. 180 sqq. ; J. Balázs, « Über die Ekstase », in *Glaubenswelt*, *op. cit.*, p. 71 sqq. ; G. M. Bongard-Levin et E. A. Grantovskij, *De la Scythie à l'Inde*, trad. fr., Paris, 1981, p. 91. Les plaques de pierre en forme de bélier retrouvées en Sibérie et dans l'Asie centrale (cf. le très bel essai de A. Tallgren, « Some North-Eurasian Sculptures », *Eurasia Septentrionalis Antiqua*, XII, 1938, p. 109 sqq.) étaient peut-être des autels portables qui servaient à brûler des graines de chanvre : cf. K. Jettmar, « The Slab with a Ram's Head in the Rietberg Museum », *Artibus Asiae*, 27 (1964-1965), pp. 291-300, en particulier p. 295.

6. Cf. W. Watson, *Cultural Frontiers in Ancient East Asia*, Édimbourg, 1971, p. 96 sqq. Voir également R. Heine-Geldern, « Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung », *Saeculum*, II (1951), p. 225 sqq. ; H. Kothe, « Die Herkunft der kimmerischen Reiter », *Klio*, 41 (1953), p. 5 sqq. (qui polémique avec l'étude précédemment citée) ; G. Vernadsky, « The Eurasian Nomads and Their Impact on Medieval Europe », *Studi medievali*, 3e s., IV (1963), pp. 401-435, en particulier

p. 403 ; K. JETTMAR, « Die Entstehung der Reiternomaden », *Saeculum*, II (1966), pp. 1-11. Sur l'hypothèse (aujourd'hui largement mise en doute) de migrations de populations nomades de l'Asie centrale vers l'Occident au cours du IIe millénaire avant Jésus-Christ, cf. A. M. TALLGREN, « La Pontide préscythique après l'introduction des métaux », *Eurasia septentrionalis antiqua*, II (1926), p. 214 sqq. ; J. WIESNER, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im alten Orient*, Leipzig, 1938 (« Der alte Orient », 38, Heft 2.-4.), p. 46 sqq. ; S. GALLUS-T. HORVÁTH, *Un peuple cavalier préscythique en Hongrie*, Budapest, 1939 (« Dissertationes Pannonicae », s. II, 9) ; W. BORGEAUD, *Les Illyriens en Grèce et en Italie*, Genève, 1943, p. 66, qui attribue aux nomades orientaux une culture imprégnée d'éléments chamaniques. Les importantes études de A. ALFÖLDI (sur lesquelles voir plus loin, pp. 385-386, note 207 sq.) partent d'hypothèses en partie similaires à celles-ci.

7. Cf. A. M. KHAZANOV, *Nomads and the Outside World*, trad. angl., Cambridge, 1986, p. 85 sqq.

8. Cette thèse a été formulée pour la première fois par NIEBUHR (« Untersuchungen », *op. cit.*, p. 352 sqq.). La discussion qui a suivi a non seulement été souvent viciée par d'évidents préjugés ethnocentriques et racistes, mais aussi par l'incapacité de distinguer entre la langue (dans le cas des Scythes, certainement de souche iranienne) et l'appartenance ethnique. Sur toute cette question, cf. E. H. MINNS, *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913 (rééd. anast., New York, 1965), pp. 85, 97 sqq. Par la suite, Minns finit par nier la présence de populations de souche mongole parmi les Scythes (cf. E. D. PHILLIPS, « In memoriam Ellis Howell Minns », *Artibus Asiae*, 17, 1954, p. 172) tout en affirmant avec une conviction de plus en plus grande l'origine sibérienne de l'art scythe : cf. O. MAENCHEN-HELFEN, cité par K. JETTMAR, « In den Jahren 1955 bis 1962 erschienene Werke zur frühen Nomadenkunst der Asiatischen Steppen », *Kunstgeschichtliche Anzeigen*, V (1961-1962), p. 194. La discussion continue encore : cf. GIMBUTAS, *Bronze Age Cultures*, *op. cit.*, p. 528 sqq., en particulier pp. 576-577 (favorable à la thèse de l'origine asiatique des Scythes) ; H. KOTHE, « Pseudo-Skythen », *Klio*, 48 (1967), pp. 61-79 (contraire).

9. Cf. H. S. NYBERG, *Die religionen des alten Iran*, trad. all., Leipzig, 1938, p. 167 sqq. (qui reprend p. 177 l'interprétation d'Hérodote IV, 75 donnée par Meuli), critiqué par W. B. HENNING, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor ?*, Oxford, 1951. Sur cette discussion, voir A. CLOSS, « Iranistik und Völkerkunde », *Acta Iranica*, 4 (1975), pp. 111-121. Un approfondissement de la thèse de Nyberg se trouve chez P. GIGNOUX, « "Corps osseux et âme osseuse" : essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien », *Journal asiatique*, 267 (1979), pp. 41-79. Voir déjà W. NÖLLE, « Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus », *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, XII (1953), pp. 86-90.

10. Cf. MEULI, « Scythica », *op. cit.*, p. 824 sqq. ; G. DUMÉZIL, « Les énarées scythiques et la grossesse de Narte Hamye », *Latomus*, 5 (1946), pp. 249-255, repris dans une forme élargie dans *Romans de Scythie et d'alentour*, *op. cit.*, p. 212 sqq. Voir en outre W. R. HALLIDAY, *The Annual of the British School of Athens*, XVII (1910-1911), pp. 95-102.

11. Sur tous ces points je suis MEULI, « Scythica », *op. cit.*, p. 853 sqq. ; voir aussi W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, pp. 124-125. Les objections soulevées par J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, et par BREMMER, *The Early Greek Concept*, *op. cit.*, p. 24 sqq., ne me semblent pas convaincantes ; sur Bolton, voir également ELIADE, *De Zalmoxis*, *op. cit.*, p. 45, n. 44. Une tentative a été faite pour

identifier les peuples mentionnés par Aristée : cf. E. D. PHILLIPS, « The Legend of Aristeas : Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia », *Artibus Asiae*, 18 (1955), pp. 161-177 ; du même auteur, « A Further Note on Aristeas », *ibid.*, pp. 159-162. Voir aussi BONGARD-LEVIN et GRANTOVSKIJ, *De la Scythie*, *op. cit.*, p. 28 sqq.

12. Sur la colonisation grecque en mer Noire, cf. A. J. GRAHAM, « The Date of the Greek Penetration of the Black Sea », *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, 5 (1958), pp. 25-42 ; R. DREWS, « The Earliest Greek Settlements on the Black Sea », *Journal of Hellenic Studies*, 96 (1976), pp. 18-31. Pour les propositions d'antidater le début de la pénétration commerciale grecque au XIe siècle, voir G. CHARACHIDZÉ, *Prométhée ou le Caucase*, Paris, 1986, p. 326 sqq.

13. Cf. plus haut, p. 162.

14. Cf. HARVA (Holmberg), *Les Représentations*, *op. cit.*, pp. 247-251, qui néglige pourtant le fait que les lointains ancêtres des Ossètes — les Scythes — provenaient probablement d'Asie centrale. Il sera donc bien difficile que la convergence puisse, comme l'escompte Harva, prouver le « caractère international » générique des thèmes qu'il a signalés. Une comparaison avec la légende de Soslan au pays des morts démontre qu'il s'agit au contraire d'un lien absolument spécifique : cf. G. DUMÉZIL, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, Paris, 1989, cité d'après la trad. ital. pp. 107-131. Il faut noter cependant qu'ici (et ailleurs) Dumézil tend à considérer la culture des Ossètes dans une perspective exclusivement indo-européenne. Il est significatif que la lecture de l'étude de MEULI « Scythica », *op. cit.*, 1935) n'ait été enregistrée par Dumézil qu'avec plus de quarante ans de retard et de façon plutôt réductrice ; cf. *Romans de Scythie*, *op. cit.*, p. 214, note 6. Mais un écho indirect des recherches de Meuli peut être perçu dans une autre page, à peu près contemporaine, de Dumézil : « Marcel Granet, qui aimait les raccourcis frappants, disait que, des côtes d'Irlande aux côtes de Mandchourie, il n'existait qu'une civilisation. Il exprimait par là qu'aucun obstacle naturel n'avait, depuis la préhistoire, empêché les communications, éruptives ou osmotiques, d'un bout à l'autre de la longue plaine de l'Eurasie du Nord, que coupe la seule chaîne de l'Oural, aisément franchissable. Quant aux Indo-Européens, c'est un fait que les branches septentrionales de la famille présentent, par rapport aux méridionales, plusieurs traits originaux qui rappellent ce qu'on observe depuis les Finno-Ougriens jusqu'aux Tougouses. Le plus frappant est l'importance prise par des formes plus ou moins pures du chamanisme » (*Les Dieux souverains*, *op. cit.*, p. 183). Par de telles affirmations (qu'il faudrait citer en entier) Dumézil révisait implicitement des jugements spécifiques formulés dans le passé, comme la négation des traits chamaniques présents dans la figure d'Odin (voir plus haut, p. 333, note 110). Plus généralement, l'hypothèse d'un « *continuum* nordeurasiatique » caractérisé par la présence (mais Dumézil parle d'« intrusion ») de formes chamaniques contraste avec la thèse de la spécificité culturelle et religieuse indo-européenne, confirmée également — mais sans arguments — dans sa discussion avec Abaev sur l'idéologie trifonctionnelle (voir plus loin, p. 388, note 229). La tentative de circonscrire à l'Europe septentrionale les traces de ce *continuum* nordeurasiatique est, comme je tente de le démontrer dans ce livre, insoutenable. En ce qui concerne le Caucase, il faut se reporter aux recherches de G. CHARACHIDZÉ (*Prométhée*, *op. cit.* ; et voir plus loin, p. 250 sqq.). Dans le domaine figuratif, l'existence d'un *continuum* eurasiatique a été démontré par LEROI-GOURHAN, *Documents*, *op. cit.*

15. Cf. HARVA (Holmberg), *Les Représentations*, *op. cit.*, p. 13 sqq.

16. STRABON y fait des allusions répétées, VII, 3, 2; VII, 4, 5; VII, 5, I. Posidonios parle, lui aussi, d'une « zone scythico-celtique », séparée de la « zone éthiopienne » par une « zone intermédiaire » (*ibid.*, II, 3, 2). De façon générale, cf. HODDINOTT, *The Thracians*, *op. cit.*, p. 89 sqq.

17. Voir plus haut, p. 129.

18. Cf. CHIRASSI-COLOMBO, *The Role of Thrace*, *op. cit.*, p. 71 sqq., en particulier pp. 77-78.

19. Cf. M. ROSTOVTZEFF, « Le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale », *Revue des études grecques*, XXXII (1914), pp. 462-481.

20. Cf. l'image sur le frontal d'une bride conservé à l'Ermitage (il s'agit dans ce cas aussi d'un objet d'orfèvrerie commandé par des Scythes à des artisans grecs) : *L'Or des Scythes*, *op. cit.*, fig. 24. Cf. DUMÉZIL, *La Courtisane*, *op. cit.*, pp. 90-96, qui, cependant, ne discute pas ces parallèles.

21. Dans une série de notes manuscrites, rédigées deux années avant sa mort, en marge de son étude « Die Baumbestattung und die Ursprünge der griechischen Göttin Artemis » (*Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, p. 1083 sqq.), K. MEULI écrivait que l'identification d'anneaux historiques intermédiaires *(historischen Zwischenglieder)* entre l'Artémis grecque et la « maîtresse des animaux » (peut-être préhistorique), postulée par les ethnologues, était une « tâche du futur » (p. 1116). W. BURKERT s'est engagé sur cette voie : cf. « Heracles and the Master of the Animals », in *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979, pp. 78-98 et 176-187. Sur la « maîtresse des animaux » dans le domaine ethnologique, voir la bibliographie citée par BREMMER, *The Early Greek Concept*, *op. cit.*, p. 129, auquel il faudra ajouter BRELICH, *Paides*, *op. cit.*, p. 132, note 49. Sur les témoignages figurés, cf. B. GOLDMAN, « Some Aspects of the Animal Deity : Luristan, Tibet and Italy », *Ars orientalis*, 4 (1961), pp. 171-186, anticipé par LEROI-GOURHAN, *Documents*, *op. cit.*, pp. 82-84 : cf., en particulier, LEROI-GOURHAN, fig. 335 (bronze caucasien) et GOLDMAN, fig. 9 (bronze étrusque). La fortune d'un thème voisin en milieu chrétien a été étudiée par W. DEONNA, « Daniel, le "maître des fauves" », *Artibus Asiae*, 12 (1949), pp. 119-140 et 347-374.

22. Cf. R. BLEICHSTEINER, « Zum eurasiatischen Tierstil. Verbindungen zwischen West und Ost », *Asien Arbeitskreises*, Heft 2, juin 1939, pp. 9-63, en particulier pp. 25 et 36.

23. Un lien de ce genre est implicitement suggéré, à propos des chamanes eurasiatiques, par J. HAEKEL, « Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern (zum Problem des eurasiatischen Totemismus », *Archiv für Völkerkunde*, I, 1946), pp. 95-163, en particulier p. 156, qui développe les hypothèses de R. Bleichsteiner citées dans la note précédente, et suppose une diffusion culturelle de l'Occident vers l'Orient.

24. Cf. plus haut, p. 111.

25. Cf. BREMMER, *The Early Greek Concept*, *op. cit.*, p. 35.

26. « *Esse viros fama est in Hyperborea Pallene / Qui soleant levibus velari corpora plumis / Cum Tritoniacum noviens subiere paludem. / Haud equidem credo : sparsae quoque membra veneno / Exercere artes Scythides memorantur easdem* » (On raconte qu'il y a dans les contrées hyperboréennes, à Pallène, des hommes dont le corps se couvre de plumes légères, lorsqu'ils se sont plongés neuf fois dans le lac Triton; mais je n'en crois rien; c'est ainsi encore que les femmes de Scythie, assure-t-on, à l'aide de sucs magiques qu'elles répandent sur leurs membres, opéraient le même prodige), *Mét.*, XV, 356 sqq., trad. de Georges Lafaye, Paris, 1930. Georg Sabinus mentionna à ce propos non seulement le passage d'Hérodote sur

Neuriens, mais le cas tout récent d'un soi-disant loup-garou capturé par un groupe paysans et jeté en prison par le duc de Prusse (P. OVIDIUS NASO, *Metamorpho- libri XV... quibus nunc demum accessit Georgii Sabini interpretatio*, II, Leip- 1621, pp. 351). Une référence aux loups-garous se trouve également dans TAEGER, *Charisma*, II, Stuttgart, 1957, p. 170, note 228. Cf., en général, le com- taire de F. BÖMER des livres XIV-XV des *Métamorphoses*, Heidelberg, 1986, 346-348.

27. Cf. HODDINOTT, *The Thracians*, *op. cit.*, p. 96.

28. Cf. VERNADSKY, « The Eurasian Nomads », art. cité, p. 82 sqq.

29. Sur les loups-garous en Irlande, voir plus haut, p. 155. Sur les éléments chaniques dans les sagas celtiques, cf. BENEŠ, *Spuren*, *op. cit.*. Sur les convergen- entre romans arthuriens et épopée ossète, cf. GRISWARD, « Le motif de l'épée », cité, pp. 476-477, qui attribue une faible importance à l'établissement de grou- d'Alains (descendants des Scythes) en Armorique au cours des V^e^-VI^e^ siècles apr. C. : cf. à ce propos B. BACHRACH, « The Alans in Gaul », *Traditio*, 23 (1967), 476-489; ID., *A History of the Alans in the West*, Minneapolis, 1973, p. 110 q. À partir des mêmes convergences, on a suggéré que l'épopée arthurienne iverait de traditions ossètes, qui auraient été introduites en Grande-Bretagne vers 75 avant Jésus-Christ par des troupes d'origine sarmate : cf. C. SCOTT LITTLETON A. C. THOMAS, « The Sarmatian Connection. New Light on the Origin of the rthurian and Holy Grail Legend », *Journal of American Folklore*, 91 (1978), p. 513-527; C. SCOTT LITTLETON, « The Cauldron of Annwyn and The Nartya- nga. A Further Note on the Sarmatian Connection », *ibid.*, 92 (1979), pp. 326-333; même auteur, « From Swords in the Earth to the Sword in the Stone », *in* C. POLOMÉ (éd.), *Homage to Georges Dumézil*, *Journal of Indo-European Stu- Monographs*, n. 3, s. 1. 1982, pp. 53-67. L'inconsistance de l'hypothèse a été montrée par R. WADGE, « King Arthur : A British or Sarmatian Tradition? », *olklore*, 98 (1987), pp. 204-215.

30. Cf. l'étude célèbre (rédigée en 1936) de N. S. TRUBETZKOY, « Gedanken über as Indogermanenproblem », *Acta linguistica*, I (1939). Faisant allusion aux déformations racistes de l'époque, Trubetzkoy définissait comme de véritables absurdités conceptuelles des expressions telles que « peuples indo-européens », « patrie originaire des Indo-Européens » et ainsi de suite (ces avertissements sont encore actuels). La convergence entre ces pages de Trubetzkoy et les réflexions morphologiques des annotations à peu près contemporaines de Wittgenstein sur Frazer (voir Introduction, pp. 26-27) me semble significative : j'ignore si on peut l'attribuer à des contacts directs ou indirects.

31. Cf. U. DROBIN, « Indogermanische Religion und Kultur? », *Temenos*, 16 (1980), p. 10 (du tiré à part), qui voit dans l'étude citée de Trubetzkoy, à côté de la polémique contre les excès de la méthode généalogique, l'intention (qui, en vérité, n'est pas clairement manifestée) de sauver la légitimité de la perspective génétique. La distinction entre généalogie et genèse est au contraire explicitement formulée par E. PULGRAM, « Proto-Indo-European Reality and Reconstruction », *Language*, 35 (1959), pp. 421-426 (également mentionné par Drobin) qui prend partiellement ses distances par rapport à Trubetzkoy.

32. Dans la conclusion d'un livre important *(Prométhée ou le Caucase*, *op. cit.)* qui, dans un domaine géographique et dans une perspective différente, affronte des problèmes en partie analogues à ceux qui sont discutés ici, G. CHARACHIDZÉ énumère, pour expliquer une série de convergences entre mythes grecs et mythes caucasiens, quatre possibilités : « 1) héritage commun; 2) élaboration à partir d'un même

modèle extérieur (à tous les deux) ; 3) hasard ou convergence typologique ; 4) emprunt, dans un sens ou dans l'autre » (p. 322). À mon avis (2) peut-être considéré comme un cas particulier de (1), à condition de substituer « dérivation » à « héritage », terme ambigu parce qu'à la fois biologique et culturel ; « caractéristiques structurales de l'esprit humain » est une expression préférable à « convergence typologique », une expression que Charachidzé lui-même (p. 323) juge peu claire.

33. Cf. O. Buhociu, « Thèmes mythiques carpato-caucasiens et des régions riveraines de la mer Noire », *Ogam-Tradition celtique*, VIII (1956), pp. 259-278. On a supposé que les *Kralijce* (sur lequel voir plus haut, p. 187) proviennent également du milieu culturel pontico-iranien : cf. M. Gušic, cité par Kuret, « Frauenbünde », art. cité, p. 344.

34. Cf. B. Munkácsi, « Alanische Sprachdenkmäler im ungarischen Wortschatze », *Keleti Szemle*, 5 (1904), pp. 304-329 ; H. Sköld, *Die ossetischen Lehnwörter im Ungarischen*, Lund et Leipzig, 1924 (que je n'ai pas vu) ; Id., « Woher stammen die ossetischen Lehnwörter im Ungarischen ? », *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 3 (1925), pp. 179-186 ; J. Harmatta, *Studies in the History and Langage of the Sarmatians*, Szeged, 1970, p. 62, qui mentionne les études de V. Miller et de V. I. Abaev.

35. Voir, par exemple, les rapports avec les conceptions religieuses des Alains et celles d'une population de langue caucasienne comme les Svanes analysés par G. Charachidzé (*La Mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, 1987).

36. Pour une première orientation, cf. l'article « Steppe, culture », de M. Bussagli, dans *Enciclopedia universale dell'arte*, XII, Venise et Rome, 1964, col. 905-944 (avec une importante bibliographie) ; K. Jettmar, *Die frühen Steppenvölker*, Baden-Baden, 1964. Des études spécifiques seront citées au fil des pages.

37. Les exemples sont tirés de E. C. Bunker, C. B. Chatwin et A. R. Farkas, *« Animal Style » Art from East to West*, New York, 1970, fig. 69, 89, 40, 11, 139, 142, 143, 144 et leurs notices respectives. Même s'il est dépassé par les progrès ultérieurs de la recherche, le tableau tracé par M. I. Rostovtzeff dans *The Animal Style in South Russia and China*, Princeton, 1929, reste extraordinairement suggestif.

38. Cela confirme les hypothèses lexicologiques de V. Brøndal, « Mots "scythes" en nordique primitif », *Acta philologica scandinavica*, III (1928), p. 1 sqq.

39. L'origine de l'art animalier en Sibérie septentrionale a été envisagée par G. Borovka, *Scythian Art*, Londres, 1928, p. 30 sqq., qui parle même de « style animalier scytho-sibérien » (p. 40). C'est aux mêmes conclusions qu'arrive E. H. Minns, « The Art of the Northern Nomads », *Proceedings of the British Academy*, 1942, pp. 47-93 ; voir aussi Hančar, « The Eurasian Animal Style », art. cité, et sur la base d'arguments stylistiques, O. Sudzuki, « Eastern Origin of Scythian Art », *Orient*, 4 (1967), pp. 1-22. Voir maintenant E. Jacobson, « Siberian Roots of the Scythian Stag Image », *Journal of Asian History*, 17 (1983), pp. 68-120. K. Jettmar, qui dans le passé avait soutenu l'hypothèse moyen-orientale (cf. « Ausbreitungsweg und sozialer Hintergrund des eurasiatischen Tierstils », *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft, Wien*, XCII, 1962, pp. 176-191), s'est déclaré, à partir des résultats de fouilles récentes, en faveur d'une origine dans l'Asie centrale : cf. E. C. Bunker *et alii*, « *Animal Style* », *op. cit.*, p. 13. La question est encore ouverte.

40. L'importance du lien entre Scythes et Celtes (déjà mentionné dans N. Kondakov, J. Tolstoï et S. Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, Paris, 1891, pp. 330-331, et M. Rostovzeff, *The Animal Style*, *op. cit.*, p. 65) a été souligné

par Minns, « The Art of Northern Nomads », art. cité, p. 79 sqq. P. Jacobsthal a défini la genèse de l'art celtique comme une « énigme », en relevant certaines analogies inexplicables moins avec l'art scythe proprement dit qu'avec celui de l'Altaï, de la Sibérie et de la Chine (*Early Celtic Art*, *op. cit.*, p. 158 ; voir également pp. 51, 156 sqq. et 162). Sur l'insatisfaction de Jacobsthal pour la façon dont il avait affronté la question, voir le témoignage de C. Hawkes dans *Celtic Art in Ancient Europe. Five Protohistoric Centuries. Proceedings of the Colloquy held in 1972...* par S. M. Duval et C. Hawkes, Londres, New York et San Francisco, 1976, pp. 58-59. Cf. également Bunker *et al.*, *« Animal Style »*, *op. cit.*, pp. 153-155.

41. Cf. respectivement T. G. E. Powell, « From Urartu to Gundestrup : the Agency of Thracian Metal-Work », J. Boardman, M. A. Brown et T. G. E. Powell (éd.), *The European Community in Later Prehistory. Studies in Honour of C. F. C. Hawkes*, Londres, 1971, pp. 183-210 ; et G. S. Olmsted, *The Gundestrup Cauldron*, Bruxelles, 1979, qui essaie de lier l'iconographie des scènes représentées sur le chaudron à des légendes celtiques.

42. Cf. A. Alföldi, « Die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen », *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 46 (1931), col. 393-418, en particulier col. 400 sqq. F. Fettich avait déjà signalé la valeur symbolique de ces représentations : « Die Tierkampfszene in der Nomadenkunst », *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov*, Prague, 1926, pp. 81-92, en particulier p. 84. Le lien entre chamane et art animalier est repris, sans grand esprit critique, par C. B. Chatwin, « The Nomadic Alternative », *« Animal Style »*, *op. cit.*, pp. 176-183 ; mais voir les sobres remarques de E. C. Bunker, *ibid.*, pp. 13-15.

43. Cf. la très belle étude de S. Reinach, *La Représentation du galop dans l'art ancien et moderne*, Paris, 1925 (paru à l'origine dans la *Revue archéologique*, 1900-1901) ; E. C. Bunker, « The Anecdotal Plaques of the Eastern Steppe Regions », *in* P. Denwood (éd.), *Arts of the Eurasian Steppelands*, Londres, 1977, pp. 121-142, surtout p. 123 ; I. B. Jaffe (et G. Colombardo), « The Flying Gallop : East and West », *The Art Bulletin*, LXV (1983), pp. 183-200 (avec de nouvelles données concernant surtout le retour du motif en Occident).

44. Cet élément, démontré par la comparaison avec les recherches photographiques de E. Muybridge (*Animal Locomotion*, Philadelphie, 1872-1887), a été souligné avec force par S. Reinach.

45. Cf. Reinach, *La Représentation...*, *op. cit.*, pp. 82-83, sur la présence de motifs mycéniens dans l'art du Bosphore cimmérien. Mais voir Charachidzé, *Prométhée*, *op. cit.*, pp. 334-335, sur les éléments linguistiques qui ont fait supposer une homogénéité entre substrat « égéen » et culture caucasienne.

46. Cf. M. J. Mellink, « Postscript on Nomadic Art », *in* M. J. Mellink (éd.), *Dark Ages and Nomads c. 1000 B. C. Studies in Iranian and Anatolian Archaeology*, Istanbul, 1964, pp. 63-70, en particulier pp. 67-68 (mais le volume est tout entier important).

47. Dans une série d'études conduites avec une extrême prudence, B. Collinder a essayé de démontrer, en s'appuyant également sur le calcul des probabilités, que les affinités entre langues indo-européennes et langues ouraliennes ne sont pas dues au hasard et que, par conséquent, sur le plan exclusivement linguistique, il est légitime d'introduire une hypothèse « indo-ouralienne » : cf. *Indo-Uralisches Sprachgut. Die Urverwandschaft zwischen der Indoeuropäischen und der Uralischen (Finnischugrisch-Samojedischen) Sprachfamilie*, Uppsala, 1934 ; Id., *Sprachverwandschaft und Wahrscheinlichkeit*, B. Wickman éd., Uppsala, 1964. Sur l'histoire de

la question, cf. A. J. Joki, *Uralier und Indogermanen. Die älteren Berührungen zwischen den uralischen und indogermanischen Sprachen*, Helsinki, 1973, pp. 373-374, qui finit pourtant par sortir du terrain linguistique en formulant, sur des bases lexicales qui semblent assez fragiles, des hypothèses sur les rapports entre des populations parlant des langues ouraliennes et indo-européennes. Dans une perspective assez semblable, cf. P. Aalto, « The Tripartite Ideology and the "Kalevala" », *in* D. Sinor éd., *Studies in Finno-Ugaric Linguistics in Honor of Alo Raun*, Bloomington (Indiana), 1977, pp. 9-23.

48. Cf. Bongard-Levin et Grantovskij, *De la Scythie*, *op. cit.*, qui proposent une nouvelle formulation moins aventureuse (voir pp. 12-14), d'une thèse déjà formulée au début du siècle par Bâl Gangâdhar Tilak. Outre son engagement intense dans la lutte pour l'indépendance nationale indienne (pour une biographie apologétique, cf. D. V. Athalye, *The Life of Lokamanya Tilak*, Poona, 1921), Tilak a écrit deux livres dans lesquels il a anticipé de deux millénaires (jusqu'à 4500 av. J.-C.) la date communément acceptée pour la composition des *Veda*, en s'appuyant sur des données astronomiques que ces textes contiennent ; b) il a soutenu que les anciens Aryens provenaient d'une région située à proximité du cercle polaire arctique, où ils avaient habité durant la période interglaciaire (*The Artic Home in the Vedas, Being Also a New Key to the Interpretation of Many Vedic Texts and Legends*, Poona et Bombay, 1903, précédé de *Orion, or Researches into the Antiquity of the Vedas*, 1893, que je n'ai pas lu). Une hypothèse analogue avait déjà été formulée, d'une manière plus vague, par J. Rhŷs, *Lectures on the Origin and Growth of Religion...*, Londres, 1898, qui réélaborait l'autre hypothèse, plus stupéfiante, de W. F. Warren (*Paradise Found. The Cradle of the Human Race at the North Pole*, Londres, 1885, plusieurs fois réédité) selon laquelle les régions polaires de la bienheureuse époque interglaciaire auraient été le berceau de l'ensemble du genre humain. Warren tentait de concilier, contre Darwin, l'Ancien Testament et la science — en particulier les recherches botaniques (inspirées de celles de O. Heer) qui plaçaient dans les régions arctiques le lieu d'origine de toutes les plantes existant sur le globe terrestre. Les interventions sur la question se poursuivirent pendant de nombreuses années, comme le montre le petit livre (reposant sur celui de Tilak) de G. Biedenkapp, *Der Nordpol als Völkerheimat*, Iéna, 1906. Par la suite, la théorie de l'origine boréale des Indo-Européens fut reprise dans les milieux nazis. Elle a été récemment relancée par J. Haudry, *Les Indo-Européens*, Paris, 1981, pp. 119-121 (qui cite Tilak), sur lequel on peut voir le jugement sévère de B. Sargent, « Penser — et mal penser — les Indo-Européens », *Annales E.S.C.*, 37, 1982, pp. 669-681, en particulier p. 675. En tout cas, l'idée que l'origine de la civilisation doit être localisée dans le Nord, c'est-à-dire que les Indiens et les Grecs (dans une première version seulement les Grecs) auraient hérité leur patrimoine culturel d'un peuple hautement civilisé, qui avait habité, à une époque très reculée, l'Asie centrale et septentrionale, est beaucoup plus ancienne. Sur ses formulations au XVIII^e siècle (F. Bailly, C. Dupuis, etc.), cf. C. Dionisotti, « Preistoria del pastore errante », in *Appunti sui moderni*, Bologne, 1988, pp. 157-177. À son tour, Bailly (cf. *Histoire de l'astronomie ancienne...*, Paris, 1775, p. 323 sqq.) utilisait à des fins différentes l'importante documentation rassemblée par O. Rudbeck (*Atlantica*, Uppsala, 1679-1702, 4 vol.) pour prouver que l'Atlantide était localisée en Suède, et même à Uppsala (cf. J. Svenbro, « L'idéologie "gothisante" et l'"Atlantica" d'Olof Rudbeck », *Quaderni di Storia*, 11, 1980, pp. 121-156). Un écho de Rudbeck réapparaît dans Rhŷs, *Lectures*, *op. cit.*, p. 637. Toute la discussion peut être considérée comme une ramification de celle sur l'Atlantide : cf. P. Vidal-Naquet, « L'Atlantide et les nations », in *Représentations de l'origine. Cahiers C.R.L.H.-C.I.R.A.O.I.*, 4 (1987), pp. 9-28.

49. Cf. Charachidzé, *Prométhée*, *op. cit.*, p. 323 sqq. ; p. 340, note 1, il observe qu'une telle hypothèse est renforcée par les recherches linguistiques de T. Gamkrelidze et V. Ivanov (1984). Il faut noter que V. Brøndal avait envisagé l'existence d'un « carrefour mondial » où auraient afflué des éléments culturels et linguistiques provenant de l'Asie centrale et de la mer Égée, diffusés ensuite vers les populations finno-ougriennes et vers les peuples de l'Europe septentrionale et centrale (« Mots "scythes" », art. cité, p. 22).

50. Voir plus haut, pp. 191-192 (il s'agit naturellement d'une conclusion provisoire, qui pourrait être démentie par des recherches ultérieures).

51. Cf. l'étude très pertinente de Drobin, « Indogermanische Religion und Kultur ? », art. cité, qui rattache aux théories de J. Schleicher sur l'arbre généalogique la base conceptuelle sur laquelle se fondent, entre autres, les recherches de G. Dumézil (mentionnées p. 3).

52. Cf. les études de B. Collinder citées plus haut, note 47.

53. Cf. C. Renfrew, *Before Civilization. The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*, Cambridge, 1979 ; Id., « The Great Tradition versus the Great Divide : Archaeology as Anthropology », *American Journal of Archaeology*, 84 (1980), pp. 287-298, en particulier p. 293. Ces pages seront préférées pour leur argumentation subtile à des mouvements d'une impatience un peu sommaire, comme l'expression « dépourvue de sens » *(meaningless)* appliquée au concept de « diffusion » (*Approaches to Social Anthropology*, Cambridge Mass., p. 114).

54. Il faut voir à ce propos les observations lucides de Cl. Lévi-Strauss, « Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique », in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pp. 269-294, en particulier p. 284 : « Même si les reconstructions les plus ambitieuses de l'école diffusionniste étaient vérifiées, il y aurait encore un problème essentiel qui se poserait, et qui ne relève pas de l'histoire. Pourquoi un trait culturel, emprunté ou diffusé à travers une longue période historique, s'est-il maintenu intact ? Car la stabilité n'est pas moins mystérieuse que le changement. [...] Des connexions externes peuvent expliquer la transmission ; mais seules des connexions internes peuvent rendre compte de la persistance. Il y a là deux ordres de problèmes entièrement différents, et s'attacher à l'un ne préjuge en rien de la solution qui doit être apportée à l'autre. » Sur la question affrontée par Lévi-Strauss dans l'étude citée (les analogies entre l'art chinois archaïque et celui de la côte américaine nord-occidentale), sont intervenus par la suite, et précisément dans une perspective diffusionniste, Badner, *The Protruding Tongue*, *op. cit.*, et Heine-Geldern, *A Note on Relations*, *op. cit.* Ce dernier se réfère à une communication inédite de Lévi-Strauss au 29^e congrès des Américanistes (1949), alors qu'étrangement il ne cite pas « Le dédoublement » (publié en 1944-1945).

OS ET PEAUX

1. Cf. Cl. Lévi-Strauss, « Du miel aux cendres », *Mythologiques, II*, Paris, 1966, p. 395 sqq.

2. Cf. H. Baldus, « Lendas dos Indios Tereno », *Revista do Museu Paulista*, n. s., IV (1950), p. 217 sqq., en particulier pp. 220-221 ; Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, *op. cit.*, pp. 108-109.

3. Id., *Du miel*, *op. cit.*, p. 399, qui reprend presque à la lettre un passage écrit vingt ans auparavant (voir *supra*, p. 361, note 54).

4. Cf. Michel de MONTAIGNE, *Essais*, éd. par A. Thibaudet, Paris, 1950, p. 1150 sqq. (III, II : « Des boyteux »).

5. Cf. LÉVI-STRAUSS, « La structure des mythes », in *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pp. 227-255, en particulier p. 236 (où il est supposé que le même élément transparaît dans le nom de Laïos, « gaucher » : mais voir plus loin). Pour d'autres interventions de Lévi-Strauss sur le même thème, également en rapport avec des mythes du type « Perceval », cf. « Éloge de l'anthropologie » (1959), in *Anthropologie structurale, deux*, *op. cit.*, p. 56 sqq. ; « Le Graal en Amérique » (1973-1974), in *Paroles données*, *op. cit.*, p. 129 sqq. et enfin, d'une manière presque paradoxale, *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 259 sqq. Le premier des essais cités (« La structure des mythes ») a eu un écho durable, mais l'interprétation du mythe d'Œdipe comme tentative de résoudre la contradiction entre autochtonie et génération sexuelle a été unanimement repoussée. M. DELCOURT avait déjà insisté, dans une optique différente, sur les difficultés déambulatoires des Labdacides dans *Œdipe ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 16 sqq. (rappelé par Lévi-Strauss) ; voir aussi C. ROBERT, *Oidipus*, I, Berlin, 1915, p. 59. Cf. enfin J.-P. VERNANT, « Le tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre » (1981), rééd. dans J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Œdipe et ses mythes*, Paris, 1988, pp. 54-86 ; M. BETTINI, « Edipo lo zoppo », in *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea*, Rome, 1986, p. 215 sqq.

6. Cette étymologie fait l'objet d'un large accord : cf. O. HÖFER, « Oidipus », *in* W. H. ROSCHER, *Ausfürlisches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III, I, Hildesheim, 1965 (rééd. anast. de l'éd. 1897-1902), col. 700-746, en particulier 740-743. On peut dire la même chose de Labdacos = « boiteux ». Celle de Laïos (« gaucher »), suggérée d'une manière hypothétique par Lévi-Strauss, est en revanche inacceptable : HÖFER (« Oidipus », art. cité, col. 742) rapproche *laios* (public) de l'un des surnoms de Hadès, *Agésilaos* (« celui qui rassemble beaucoup de gens »).

7. *Ibid.*, col. 741-742.

8. Cf., au contraire, dans ce sens, L. EDMUNDS, « The Cults and Legends of Œdipus », *Harvard Studies in Classical Philology*, 85 (1981), pp. 221-238, en particulier p. 233.

9. Cf. D. COMPARETTI, *Edipo e la mitologia comparata*, Pise, 1867, pp. 81-82, qui observe qu'Œdipe et Mélampous sont des héros que rapproche l'intelligence. DELCOURT, *Œdipe*, *op. cit.*, pp. 166-167, juge l'analogie entre les deux noms « bien obscure ». EDMUNDS, « The Cults », art. cité, pp. 230-231, considère les deux étymologies invraisemblables, mais n'approfondit pas la question. Sur Mélampous, cf. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, « Isyllos von Epidauros », art. cité, p. 177 sq., note 33 ; K. HANELL, *Megarische Studien*, Lund, 1934, pp. 101-105 ; NILSSON, *Geschichte*, *op. cit.*, p. 613, note 2 ; J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodeia*, Leyde, 1960, pp. 369-377 et 546 ; J. LÖFFLER, *Die Melampodie*, Meisenheim am Glau, 1963, p. 30 sqq. ; P. WALCOT, « Cattle Raiding, Heroic Tradition and Ritual : the Greek Evidence », *History of Religions*, 18 (1979), pp. 326-351, en particulier pp. 342-343.

10. Cf. P. KRETSCHMER, *Die griechischen Vaseninschriften...*, Gütersloh, 1894, p. 191, note 3 ; ID., « Oidipus und Melampus », *Glotta*, XII (1923), pp. 59-61, suivi par HÖFER, « Oidipus », art. cité, col. 741 sqq. ; d'un avis contraire, L. R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1921, p. 332, note. L'interprétation chtonienne d'Œdipe avait été suggérée par C. Robert.

11. F. WEHRLI, « Oidipus », *Museum Helveticum*, 14 (1957), p. 112, suggère une comparaison entre Œdipe, en tant qu'individu capable de trouver la solution d'une énigme, et la compétition entre les deux devins, Chalcantès et Mopsos, que décrit

le poème perdu *Melampodia*. Il faut noter que les deux noms *(Melam-pous, Oidipous)* font allusion à un seul pied. Une asymétrie analogue semble impliquée par des épithètes comme *argyropeza* (au pied d'argent), associée à Thétis (voir *infra*, note 41). Sur la comparaison entre Œdipe et Mélampous, voir maintenant BETTINI, « Edipo lo zoppo », art. cité, p. 231 (qui part d'un problème en partie semblable à celui qui est posé dans ces pages, mais qui arrive cependant à des conclusions différentes).

12. Le premier à le noter a été COMPARETTI, *Edipo*, *op. cit.*, p. 63 sqq., qui n'est pas rappelé par M. P. NILSSON, « Der Oidipus-mythos », in *Opuscula selecta*, *op. cit.*, pp. 335-348 (comme l'observe L. EDMUNDS, « The Sphynx in the Œdipus Legend », *in* L. EDMUNDS et A. DUNDES éd., *Œdipus : a Folklore Casebook*, New York et Londres, 1981, p. 149). C. OSSOLA parle d'un Comparetti précurseur de Propp dans son introduction à E. TESAURO, *Edipo*, Padoue, 1987, pp. 13-14.

13. Œdipe est parfois représenté en train de tuer le Sphinx : cf. HÖFER, « Oidipus », art. cité, col. 715 sqq. Dans un essai contradictoire, mais riche en suggestions (« The Sphynx », art. cité), L. EDMUNDS a soutenu que le Sphinx constitue une addition postérieure — en montrant, en réalité, que dans celui-ci se fondent le monstre vaincu par le héros et la reine promise comme épouse (qui, dans les fables du type « Turandot », propose des devinettes aux prétendants).

14. Cf. V. J. PROPP, *Edip v svete flo'klora*, cité d'après la traduction italienne, *Edipo alla luce del folklore* (1944), dans le recueil du même nom, p. 85, Turin, 1975 (mais voir aussi, dans le même sens, COMPARETTI, *Edipo*, *op. cit.*, et NILSSON, *Der Oidispusmythos*, *op. cit.*). Je néglige ici la partie la plus faible de l'essai de Propp, c'est-à-dire la tentative, fortement influencée par Frazer, pour relier le thème du parricide à d'hypothétiques coutumes très anciennes qui auraient réglé la succession au trône.

15. Ces distinctions sont ignorées par la perspective rigoureusement synchronique de Cl. LÉVI-STRAUSS, qui considère toutes les versions d'un mythe sur le même plan, et repousse *a priori* toute tentative pour distinguer une version « authentique ou primitive » (*Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 240).

16. J.-P. VERNANT a brillamment mis le premier point en lumière dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, pp. 112-113 ; cf. aussi EDMUNDS, « The Sphynx », art. cité, pp. 18-19. Des énigmes analogues à celle du Sphinx sont extrêmement répandues : cf. A. AARNE, *Vergleichende Rätselforschungen*, II, Helsinki, 1919 (FF Communications n° 27), p. 1 sqq.

17. Cf. VERNANT, *Mythe et tragédie*, *op. cit.*, p. 113. Voir aussi P. G. MAXWELL-STUART, « Interpretations of the Name Œdipus », *Maia*, 27 (1975), pp. 37-43.

18. Cf. PROPP, *Edipo*, *op. cit.*, pp. 103-104, qui repousse la thèse de C. Robert, selon lequel les pieds transpercés d'Œdipe auraient été inventés pour expliquer la reconnaissance.

19. Cf. BRELICH, *Paides e Parthenoi*, *op. cit.*, sur lequel voir, outre Cl. CALAME, « Philologie et anthropologie structurale », art. cité, le compte rendu très critique de SOURVINOU-INWOOD in *The Journal of Hellenic Studies*, XCI (1971), pp. 172-178. En général L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce*, *op. cit.*, pp. 188-190 et *passim*.

20. Je me sers de V. J. PROPP, *Les Racines historiques du conte merveilleux*, Paris, 1983 (l'édition russe est de 1946), pour compléter les conclusions (laissées jugement en suspens) de son étude, parue deux ans plus tôt sur Œdipe. Nous savons, dans cette recherche Propp s'appuyait sur un groupe de fables russes, tirées du recueil d'Afanassieff : mais aussi bien la documentation adoptée pour les

interpréter que les conclusions auxquelles il arriva avaient des prétentions plus grandes, voire universelles.

21. Selon A. L. BROWN, « Eumenides in Greek Tragedy », *The Classical Quarterly*, 34 (1984), p. 260 sqq., en particulier p. 276 sqq., les Euménides de l'*Œdipe à Colone* ne seraient pas identifiables avec les Érinyes, ni associées au monde souterrain.

22. Cf. EDMUNDS, « The Cults », art. cité, p. 229 sqq.

23. Cf. DELCOURT, *Œdipe*, *op. cit.*, pp. 108-109 et 119 sqq., qui renvoie à L. MALTEN, « Das Pferd im Totenglauben », *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, XXIX (1914), pp. 179-255.

24. Ceci est souligné également par EDMUNDS, « The Sphynx », art. cité, p. 22, qui pourtant, nous le verrons, propose une solution pour l'essentiel différente.

25. Pour ce qui suit, cf. la splendide étude de S. LURIA, « "*Ton sou huion phrixon*" (Die Oidipussage und Verwandtes) », in *Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino*, Milan, 1927, pp. 289-314 (mais l'importance cruciale du thème de l'« enfant fatal » avait déjà été comprise par COMPARETTI, *Edipo*, *op. cit.*). Sur Luria, cf. A. MOMIGLIANO, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, II, Rome, 1966, p. 797 sqq. Quoique souvent cité, le texte de Luria n'a eu qu'un écho assez limité (cf. EDMUNDS, « The Sphynx », art. cité, pp. 22-23). Il est construit dans une perspective rigoureusement morphologique, par plus d'un aspect analogue — y compris dans le type de notation formalisée — à celle qu'a adoptée V. PROPP dans la *Morphologie du conte*, publié l'année suivante, après une longue gestation (voir l'introduction datée du 15 juillet 1927). Comme Propp, Luria cherche, lui aussi, à reconstruire, en s'inspirant de Goethe, la forme ou même la rédaction originelle *(Urform, Urredaktion)* du mythe, en l'attribuant à une phase très ancienne *(Urzeit)* de l'histoire de l'humanité. Mais le recours à l'ethnologie, à l'histoire des religions et à la psychanalyse est d'entrée de jeu écarté : la seule voie qui échappe au cercle vicieux est, selon Luria, celle qu'offrent des catégories internes historico-mythiques. On perçoit, dans cette déclaration, l'écho du formalisme (le « pur caractère littéraire ») et peut-être même la présence de Husserl, à travers la médiation de son élève Gustav Špet, dans la culture russe de ces années-là : cf. P. STEINER, *Russian Formalism*, Ithaca et New York, 1984, p. 18, et E. HOLENSTEIN, « Jakobson and Husserl : A Contribution to the Genealogy of Structuralism », *The Human Context*, 7 (1975), pp. 62-63. Il faut noter que, d'une manière indépendante, J.-P. VERNANT a lui aussi parlé, à propos de l'interprétation freudienne d'Œdipe roi, de « cercle vicieux » : cf. « Œdipe sans complexe » dans VERNANT et VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie*, *op. cit.*, pp. 77-78. Dans l'essai sur Œdipe (1944) (paru dans un tout autre climat politique et culturel), PROPP est parti des recherches de Luria, qu'il a cité de manière curieusement incomplète (cf. *Edipo*, *op. cit.*, p. 91) : « Luria avait déjà noté que dans le folklore les prophéties se réalisent toujours », une phrase qui renvoie implicitement à « "*Ton sou Huion*" », art. cité, p. 290. Une autre étude de Luria, « La chaumière dans la forêt », mentionné dans *Edipo*, *op. cit.*, note 42, est discuté dans *Les Racines historiques*, *op. cit.*, pp. 67-68.

26. Cf. LURIA, « "Ton sou Huion" », art. cité, p. 292. La diffusion de thèmes œdipiens en Océanie a été soutenue par W. A. LESSA, *Tales from Ulithi Atoll : A Comparative Study in Oceanic Folklore*, Berkeley et Los Angeles, 1961, pp. 49-51 et 172-214 (voir aussi *Œdipus : a Folklore Casebook*, *op. cit.*, p. 56 sqq.). Mais voir les objections de R. E. MITCHELL, « The Œdipus Myth and Complex in Oceania with Special Reference to Truk », *Asian Folklore Studies*, 27 (1968), pp. 131-145. Il faut noter que, dans le mythe analysé par W. A. Lessa, manque le thème de la prophétie réalisée.

27. Il s'agit d'un complément apporté au mythe rapporté sous une forme incomplète (du fait d'une lacune de la traduction manuscrite) par Hygin (*Fabulae*, éd. par H. J. ROSE, Leyde, 1963, n. LX, p. 47 ; voir aussi ROSCHER, *Ausführliches Lexikon*, *op. cit.*, IV, col. 962).

28. Des analogies isolées entre tel ou tel des mythes compris dans la série et le mythe d'Œdipe avaient déjà été suggérées avant Luria (cf. COMPARETTI, *Edipo*, *op. cit.*, p. 75 : Œdipe et Télèphe), ou, indépendamment de lui, en suivant les indications de C. ROBERT, cf. DELCOURT, *Œdipe*, *op. cit.*, p. 85 (Œdipe et Zeus) ; F. DIRLMEIER, *Der Mythos von König Œdipus*, 1964, cité d'après la trad. ital. *Il mito di Edipo*, Gênes, 1987, p. 15 sqq. (Œdipe et Zeus, Œdipe et Chronos, Œdipe et Telegonos). Le mythe de Catreos, roi de Crète, tué, comme le voulait la prophétie, par son fils Altaiménès (APOLLODORE, *Bibliothèque*, III, 2, 1 ; DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, V, 59, 1-4) a lui aussi été rapproché de celui d'Œdipe (cf. C. ROBERT, *Die griechische Heldensage*, I, Berlin, 1920, pp. 371-372) et de celui de Thésée (cf. C. SOURVINOU-INWOOD, *Theseus as Son and Stepson*, Londres, 1979, p. 14 sqq.). Sur le mythe de Méléagre, voir *infra*.

29. Une version roumaine du mythe d'Œdipe se conclut par un inceste manqué, comme dans le cas de Télèphe et de sa mère (cf. VERNANT, « Le Tyran boiteux », art. cité, pp. 79-86). BETTINI parle de Télèphe comme d'un Œdipe « affaibli », « Edipo lo zoppo », art. cité, p. 219.

30. Cf. A. GREEN, « Thésée et Œdipe. Une interprétation psychanalytique de la Théséide », in *Il mito greco*, *op. cit.*, pp. 137-189 (mais les conclusions sont gratuites).

31. Cf. J. SCHMIDT, *in* ROSCHER, *Ausführliches Lexikon*, *op. cit.*, V, col. 275.

32. Cf. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, 1906, pp. 1332-1333 et note 4. Les cas négatifs sont ceux de Cronos ; de Telegonos ; d'Égisthe ; des enfants non nommés de Tyro et de Sisyphe. Il faut noter cependant que le dieu latin Saturne, identifié avec Chronos, est souvent représenté avec une jambe de bois : E. PANOFSKY, Fr. SAXL et R. KLIBANSKY (*Saturn and Melancholy*, Londres, 1964, pp. 206-207 ; trad. fr. *Saturne et la Mélancolie*, Paris, 1989, p. 321) supposent, sans apporter de preuves, qu'il s'agit d'un détail provenant de sources orientales non précisées, où aurait affleuré un souvenir inconscient de la castration de Cronos. Mais il n'est peut-être pas sans importance que ce dernier soit décrit par LUCIEN (*Saturnales*, 7) comme un vieux goutteux *(podagros)*. On ne sait rien des enfants de Tyro et de Sisyphe, presque rien de Telegonos. Sur Pélops, voir ici p. 244. C'est à une hypertrophie des extrémités et donc, en dernière analyse, à une anomalie déambulatoire que semble également se rapporter le coup de pied avec lequel Altaiménès, meurtrier involontaire de son père, tue sa sœur Apémosynè, violée par Hermès (APOLLODORE, *Bibliothèque*, II, 2, 1 ; et voir ici note 28).

33. Cf. APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 6, 3 ; mais voir aussi HÉSIODE, *Théogonie*, v. 820 sqq. (peut-être une interpolation ancienne). Il s'agit d'une réélaboration de mythes hittites (où le dieu est cependant privé de cœur et d'yeux) et hurrites : cf. W. PORZIG, « Illujankas und Typhon », *Kleinasiatischen Forschungen*, I (1930), pp. 379-386 ; B. MERIGGI, « I miti di Kumarpi, il Kronos currico », *Athenaeum*, 31 (1953), pp. 101-157 ; F. VIAN, « Le mythe de Thypée et le problème de ses origines orientales », *in* F. VIAN éd., *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 17-37 ; et l'intervention de C. BRILLANTE in *Edipo. Il teatro greco*, *op. cit.*, pp. 231-232. La série où est insérée ici la mutilation de Zeus répond, si je ne me trompe, aux questions posées par M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, 1957, pp. 122 sqq. et 136.

34. Pour cette observation, cf. A. BRELICH, *Gli eroi greci*, Rome, 1958,

pp. 243-248 et 287-290. Un anachronisme superficiel a fait au contraire interpréter la claudication d'Œdipe comme une « marque de victime » (GIRARD, *Le Bouc émissaire*, *op. cit.*, pp. 39-45). Le fait que dans le domaine culturel indo-européen, comme le souligne J. BREMMER (« Medon, the Case of the Bodily Blemished King », in *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, 1980, pp. 67-76), le roi devait être exempt de toute imperfection physique, propose à nouveau la signification de mythes centrés sur la situation opposée. L'attribution à LUCIEN de la *Tragodopodagra* est rejetée par P. MAAS, in *Deutsche Literaturzeitung*, 1909, col. 2272-2276 ; la thèse qui prévaut aujourd'hui est, au contraire, celle déjà formulée par G. SETTI, « La "Tragodopodagra" di Luciano », *Rivista di filologia*, XXXVIII (1910), pp. 161-200. Il faut noter que, par analogie avec les autres mythes du groupe, nous nous attendrions à un Telegonos boiteux : au contraire dans la liste de la *Tragodopodagra*, c'est Ulysse (v. 262 sqq.) que nous trouvons piqué au pied par l'aiguillon d'une raie. Selon A. ROEMER, « Zur Kritik und Exegese von Homer, etc. », *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 22 (1905), p. 639, note 1, dans un autre mythe Ulysse mourait frappé à un pied par une flèche de Telegonos : mais voir A. HARTMANN, *Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus*, Munich, 1917, pp. 161-162. Pour des raisons que l'on verra, il n'est pas étonnant qu'Ulysse, celui qui se rend au seuil de l'Hadès pour évoquer les morts, porte une cicatrice sur la jambe (cf. *Odyssée*, XIX, p. 386 sqq.).

35. Cette interprétation ne contredit pas l'élément préjuridique identifié dans les sandales de Thésée par E. CASSIN, *Le Semblable et le Différent*, Paris, 1987, p. 298 sqq. (qui renvoie à L. Gernet). Sur les implications initiatiques du cycle de Thésée, cf. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, *op. cit.*, p. 227 sqq., qui utilise également P. SAINTYVES [É. NOURRY], *Les Contes de Perrault et les récits parallèles* (repris par PROPP, *Les Racines historiques*, *op. cit.*, p. 65 et *passim*). « Pourquoi l'initiant boite-t-il ? Pourquoi les novices sont-ils "ferrés" ? » s'est demandé M. RIEMSCHNEIDER : mais l'identification simpliste du pied avec « une expression voilée de la fécondité » l'a conduite à des conclusions absurdes (cf. *Antiker Mythos und Mittelalter*, Leipzig, 1967, cité d'après la trad. it. *Miti pagani e miti cristiani*, Milan, 1973, p. 99 sqq.).

36. Sur Télèphe et Pélops, voir plus loin. Sur le Sphinx comme animal mortuaire, cf. DELCOURT, *Œdipe*, *op. cit.*, p. 109 sqq.

37. Cf. GRUPPE, *Griechische Mythologie*, *op. cit.*, p. 585.

38. *Ibid.*, pp. 1332-1333, surtout note 4, et, en général, les études sur les « monosandales » citées plus loin, note 48.

39. Cf. J. H. CROON, « The Mask of the Underworld-Daemon. Some Remarks on the Perseus-Gorgon Story », *Journal of Hellenic Studies*, 75 (1955), p. 9 sqq., qui développe une indication de F. ALTHEIM, « Persona », *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII (1929), p. 35 sqq. Sur Mercure « monocrépide », cf. K. SCHAUENBURG, *Perseus in der Kunst des Altertums*, Bonn, 1960, p. 13 ; S. REINACH, *Catalogue illustré du musée des Antiquités nationales au château de Saint-Germain-en-Laye*, II, Paris, 1921, p. 168 (statuette gallo-romaine trouvée à Saint-Séverin, Nièvre).

40. Cf. B. K. BRASWELL, « Mythological Innovation in the "Iliad" », *The Classical Quaterly*, n. s. XXI (1971), p. 23. Selon une autre prophétie (HÉSIODE, *Théogonie*, vv. 894-898), le fils de Métis et de Zeus aurait destitué son père ; c'est pourquoi Zeus avala Métis.

41. Le mythe est rapporté dans une scolie sur l'*Alexandra* de Lycophron (v. 175) :

cf. U. PESTALOZZA, *Religione mediterranea*, Milan, 1970 (rééd.), p. 96, note 30. L'analogie avec le talon d'Achille (et avec d'autres mythes sur lesquels nous reviendrons) est soulignée par V. PISANI, « Ellēnokeltikai », art. cité, pp. 145-148, qui la juge « pas parfaitement claire ».

42. Cf. DUMÉZIL, *Le Problème des centaures*, *op. cit.*, p. 185, note 3 ; et voir également CASSIN, *Le Semblable*, *op. cit.*, pp. 301-302, note 57.

43. Cf. B. BRAVO, « Une lettre sur plomb de Berezan. Colonisation et modes de contact dans le Pont », *Dialogues d'histoire ancienne*, I (1974), pp. 111-187, en particulier pp. 136-137 (sur le vers d'Alcée). Cf., de façon générale, H. HOMMEL, « Der Gott Achilleus », *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1980, I ; des compléments se trouvent dans, du même auteur, *Sebasmata*, I, Tübingen, 1983, p. 209 ; G. FERRARI PINNEY, « Achilles Lord of Scythia », in *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison, 1983, pp. 127-146. Les caractéristiques mortuaires d'Achille avaient déjà été brillamment identifiées, à partir d'éléments purement étymologiques, par L. KRETSCHMER, « Mythische Namen I : Achill », *Glotta*, IV (1913), pp. 305-308.

44. Cf. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, *op. cit.*, p. 297 sqq. ; ID., *Dionysos*, *op. cit.*, pp. 385-386 ; N. J. RICHARDSON éd., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, p. 231 sqq. Il faut noter qu'Apollonios (*Argonautiques*, IV, 868 sqq.) raconte le même mythe en mettant Achille à la place de Démophon, Thétis à la place de Déméter et Pélée à la place de la mère de Démophon.

45. Cf. W. R. HALLIDAY, « Note on the Homeric Hymne to Demeter, 239 ff », *The Classical Review*, 25 (1911), pp. 8-11 ; DUMÉZIL, *Le Problème des centaures*, *op. cit.*, pp. 185-186 ; C.-M. EDSMAN, *Ignis divinus*, Lund, 1949, pp. 224-229.

46. L'hypothèse formulée par LAWSON (voir *supra*, p. 170) est acceptée entre autres par DUMÉZIL, *Le Problème des centaures*, *op. cit.*, p. 53, et par GERNET, *Anthropologie*, *op. cit.*, p. 170. Il faut rappeler ici que le terme *kéntauros* est peut-être d'origine scythe et que le mythe des centaures aurait pu constituer une nouvelle élaboration de l'image des nomades à cheval provenant des steppes de l'Asie centrale : cf. J. KNOBLOCH, « Der Name der Kentauren », *in* J. TISCHLER éd., *Serta Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 60. Geburtstag*, Innsbruck, 1982, pp. 129-131.

47. Cf. L. MERCKLIN, *Aphrodite Nemesis mit der Sandale*, Dorpat, 1854, qui a échappé à H. USENER, « Kallone », *Rheinisches Museum*, XXIII (1868), pp. 362-363. Sur la polarité érotico-funéraire implicite dans le symbole de la sandale unique, on trouve des remarques superficielles chez S. EITREM, *Hermes und die Toten*, Christiania, 1909, pp. 44-45 ; sur le lien entre Perséphone et Aphrodite, cf. ZUNTZ, *Persephone*, *op. cit.*, pp. 174-175. Mais sur toute cette question, voir maintenant le bel essai de W. FAUTH, « Aphrodites Pantoffel und die Sandale der Hekate », *Graz Beiträge*, 12-13 (1985-1986), pp. 193-211.

48. Pour tout cela, cf. W. AMELUNG, « Di alcune sculture antiche e di un rito delle divinità sotterranee », *Dissertazioni della Pontificia Accademia romana di archeologia*, s. II, IX (1907), pp. 115-135, qui reste fondamental : cf. W. HELBIG, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen Klassischer Altertümer in Rom*, II, Tübingen, 1966, pp. 318-319. L'étude d'Amelung doit être complétée par GRUPPE, *Griechische Mythologie*, *op. cit.*, pp. 1332-1333, surtout note 4 (parue l'année précédente). Il faudra cependant corriger l'identification, proposée par Amelung, de la « suppliante Barberini » avec Didon : il s'agit au contraire de Callisto, comme l'a démontré, en excluant le « monosandalisme », J. N. SVORONOS (« Explication de la "suppliante" Barberini », *Journal international d'archéologie et de numisma-*

tique, XVI, 1914, pp. 255-278). L'interprétation chtonienne proposée par Amelung (qui n'était cependant pas parvenu à expliquer le détail de la sandale unique) a obtenu l'adhésion de W. Deonna, « Essai sur la genèse des monstres dans l'art », *Revue des études grecques*, 28 (1915), p. 288 sqq. ; du même auteur, « Monokrēpides », *Revue de l'histoire des religions*, 112 (1935), pp. 50-72 (version développée de l'étude précédente), qui polémique avec la note superficielle de J. Brunel, « Jason "*monokrēpis*" », *Revue archéologique*, II (1934), p. 34 sqq. ; voir aussi O. Weinrich, in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIII (1925), p. 70 ; W. Kroll, « Unum exuta pedem. Ein volkskundliches Seitensprung », *Glotta*, XXV (1937), pp. 152-158, d'abord favorable à l'interprétation d'Amelung, puis contraire. D'autres indications figurent dans le commentaire de A. S. Pease au Quatrième Livre de l'*Énéide* (Cambridge, Mass., 1935), pp. 432-433. Des observations importantes se trouvent dans A. Brelich, « Les monosandales », *La Nouvelle Clio*, VII, IX (1955-1957), pp. 469-484 ; voir également P. Vidal-Naquet et P. Levêque, « Épaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche », in *Le Chasseur noir*, *op. cit.*, p. 95 sqq., en particulier pp. 101-102 et 115 sqq. On peut lire un résumé de la question, avec des indications bibliographiques ultérieures, dans L. Edmunds, « Thucydides on Monosandalism (3.22.2) », *Studies Presented to Sterling Dow on His Eightieth Birthday*, Durban (N. C.), 1984, p. 71-75 (mais l'étude n'est pas, sur le plan de l'interprétation, concluante). Sur le monosandalisme au Proche-Orient, cf. Cassin, *Le Semblable*, *op. cit.*, pp. 67 sqq. et 294 sqq.

49. Cf. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentari recensuerunt G. Thilo et H. Hagen*, II, rec. G. Thilo, Leipzig, 1884, p. 183, que reprend Frazer (*The Golden Bough*, III : *Taboo and the Perils of the Soul*, Londres, 1911, p. 311 sqq. [trad. fr. *Le Rameau d'or*, vol. I, « Tabou et les périls de l'âme », Paris, 1981]) à qui cependant a échappé l'étude d'Amelung.

50. Cf. L. Curtius, *Die Wandmalerei Pompeijs*, Darmstadt, 1960 (rééd. de l'éd. de 1929), p. 356, repris par Brelich, « Les monosandales », art. cité. L. Edmunds (« Thucydides », art. cité, p. 72, note 14) rappelle opportunément que le protagoniste de *Guerre et Paix*, Pierre Bézoukhov, doit, lui aussi, au cours de la cérémonie d'initiation à la maçonnerie, retirer une chaussure.

51. Cf. *Euripidis Tragoediae*, édition procurée par A. Nauck, III, Leipzig, 1912, n. 534. Sur le meurtre des enfants de Thestios, cf. Ovide, *Mét.*, VIII, 434 sqq.

52. Cf. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta collegit V. Rose*, Leipzig, 1886, n. 74.

53. Il ne s'agit pas d'un détail secondaire : le mythe de Méléagre repose précisément sur le conflit entre liens horizontaux (mère-frères) et liens verticaux (mère-fils), qu'exprime l'opposition Courètes-Étoliens. Brunel (« Jason "*monokrēpis*" », art. cité), rappelle une scolie sur Pindare (*Pythiques*, IV, 75) qui, à propos de Jason, cite les Éoliens qui « n'ont tous qu'une seule sandale à cause de leur caractère belliqueux ». Cf. aussi R. Goossens, « Les Étoliens chaussés d'un seul pied », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 14 (1935), pp. 849-854 : il rappelle le passage de Thucydide sur les Platéens, qui avait échappé à Brunel. Sauf erreur d'examen de ma part, le « monosandalisme » n'apparaît pas sur les sarcophages romains qui représentent le mythe de Méléagre (outre G. Koch, *Die mythologischen Sarkophage*, VI : *Meleager*, Berlin, 1975, cf. G. Daltrop, *Die kalydonische Jagd in der Antike*, Hambourg-Berlin, 1968).

54. Cf. Vidal-Naquet et Lévêque, « Épaminondas pythagoricien », art. cité, pp. 116-117 qui renvoie, sur Jason, au « Chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », in *Le Chasseur noir*, *op. cit.*, pp. 154-155. Selon Edmunds, « Thucydides », art. cité, le monosandalisme des Platéens et celui des Herniques constituent des cas tout à fait spécifiques.

55. Cf. Pindare, *Pythiques*, IV, 97.

56. Cette position du problème (qui ne se limite pas au milieu grec) avait déjà été suggérée par Brelich, « Les monosandales », art. cité, en même temps qu'une ébauche, moins convaincante, de solution (les personnages portant une seule sandale représenteraient le cosmos face au chaos). Dans une perspective moins rigoureuse, voir déjà Deonna, « Monokrēpides », art. cité, en particulier p. 69. L'invitation de Brelich à une comparaison élargie est de nouveau proposée par Vidal-Naquet et Lévêque, in *Le Chasseur noir*, *op. cit.*, p. 102, note 31. Des parallèles celtiques, plus ou moins directement liés au passage à une dimension ultraterrestre, sont cités par P. MacCana, « The Topos of the Single Sandal in Irish Tradition », *Celtica*, 10 (1973), pp. 160-166 (avec d'autres renvois plus tardifs). Je remercie Enrica Melossi de me l'avoir signalé.

57. Sur les rapports entre Philoctète, Télèphe (sur lequel voir *supra*) et Jason, cf. Gruppe, *Griechische Mythologie*, *op. cit.*, p. 635 ; L. Radermacher, « Zur Philoktetsage », in *Mélanges H. Grégoire*, I, Paris, 1949, pp. 503-509 ; C. Kerényi, *Die Heroen der Griechen*, Zürich, 1958, cité d'après la trad. it. *Gli dei e gli eroi della Grecia*, II, Milan, 1953, p. 320. En analysant des textes et des documents du Proche-Orient, E. Cassin a démontré le lien étroit entre la claudication et le monosandalisme (cf. *Le Semblable*, *op. cit.*, pp. 16 sqq., 50 sqq. et 294 sqq.), et en soulignant les liens avec une notion plus générale d'asymétrie (voir surtout p. 84). Pour une conclusion analogue voir *infra*, pp. 233-234. D'autres implications symboliques de l'empreinte ou du pied sont signalées par W. Speyer, « Die Segenskraft des "göttlichen" Fusses », in *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink... oblata*, Amsterdam et Londres, 1973, pp. 293-309.

58. Je suis ici la belle étude de P. Vidal-Naquet, « Le *Philoctète* de Sophocle », in *Mythe et tragédie*, *op. cit.*, p. 161, en la complétant en partie avec les autres études du même auteur citées plus haut, note 48. M. Massenzio, « Anomalie della persona, segregazione e attitudini magiche. Appunti per una lettura del "Filottete" di Sofocle », in *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaela Garosi*, Rome, 1976, pp. 177-195, souligne l'état de sommeil profond, « comme de qui serait arrivé chez Hadès » (v. 861), où tombe périodiquement Philoctète, qu'il compare à un « magicien » — tout en renvoyant (p. 185, note 2) à des études spécifiques sur le chamanisme.

59. L'identité est niée par Wissowa (voir l'article « Caeculus », *in* Roscher, *Ausführliches Lexikon*, *op. cit.*, I, col. 844). Cf. au contraire W. F. Otto, « Römische Sondergötter" », *Rheinisches Museum*, 64 (1909), pp. 453-454, et surtout A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Rome [1955], pp. 9-47, en particulier p. 34 sqq. D'autres indications sont données par A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, Heidelberg, 1974, pp. 184-185 et *passim* ; du même auteur, *Römische Frühgeschichte*, Heidelberg, 1976, p. 25, où le rapport entre Caeculus et Vulcain (le *Velchanos* étrusque) est considéré comme une preuve de la domination prolongée des Étrusques sur Rome. Voir maintenant la riche étude de J. N. Bremmer et H. M. Horsfall, *Roman Myth*, *op. cit.*, pp. 49-62 (qui n'examine cependant pas le monosandalisme de Caeculus).

60. « *Hunc* [Caeculum] *legio late comitatur agrestis* (...)*/Non illis omnibus uma/Nec clipei currusve sonant ; pars maxima glandes/liventis plumbi spargit, pars iscula gestat/ bina manu, fulvosque lupi de pelle galeros/ tegmen habent capiti ; stigia nuda sinistri/ instituere pedis, crudus tegit altera pero.* » (Une légion cham-

pêtre lui fait une ample escorte (...). Ils n'ont pas tous des armes, des boucliers, ni des chars sonores ; la plupart lancent des balles de plomb blanc ; d'autres portent deux javelots à la main et ont la tête coiffée d'un fauve bonnet de peau de loup, leur pied gauche laisse des empreintes nues, l'autre est couvert d'un cuir grossier) (trad. de Maurice Rat, Paris, 1965, p. 168). Cf. K. MEULI, « Altrömischer Maskenbrauch », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, pp. 269-270, qui n'insiste cependant que sur le caractère primitif de l'armée conduite par Caeculus. Le *galerus* correspondait à la *kuneē* grecque. Sur le couvre-chef d'Hadès, voir *supra*, p. 155.

61. Voir *supra*, p. 189.

62. Sur tout cela voir A. BRELICH, *Tre variazioni*, *op. cit.* L'identité entre Caeculus et le brigand Cacus a été discutée à maintes reprises : cf. la bibliographie chez J. P. SMALL, *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend*, Princeton (N. J.), 1982, p. 33, note 98 (qui exprime un avis négatif).

63. Cf. avant tout G. RANK, *Der Mythos von der Geburt des Helden*, Vienne et Leipzig, 1909 (la première édition parut en 1909 ; le livre a été plusieurs fois réimprimé et augmenté), cité d'après la trad. it. *Il mito della nascita dell'eroe*, Milan, 1987 ; Lord RAGLAN, *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*, Londres, 1936 ; G. BINDER, *Die Aussetzung des Königskindes. Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glau, 1964 (sur Caeculus, pp. 30-31). Sur les deux premières études, indépendantes l'une de l'autre, voir l'étude pénétrante de A. TAYLOR, « The Biographical Pattern in Traditional Narrative », *Journal of the Folklore Institute*, I (1964), pp. 114-129, qui introduit également dans la discussion *La Morphologie du conte* de Propp (mais ignore, par exemple, l'étude de LURIA, *op. cit.*) Très superficiel est, en revanche, D. SKEELS, « The Psychological Patterns Underlying the Morphologies of Propp and Dundes », *Southern Folklore Quarterly*, 31 (1967), pp. 244-261. Sur tout cela, voir maintenant J. BREMMER et H. M. HORSFALL, *Roman Myth*, *op. cit.*, pp. 27-30.

64. Lucien le remarquait déjà, qui rappelait à ce propos Cyrus, élevé par une chienne (*Sur les sacrifices*, 5). Voir aussi, plus largement, Cl. ÉLIEN, *Varia Historia*, II, 42. Sur le lien entre Œdipe et Moïse, voir les conjectures de S. LEVIN, « Jocasta and Moses' Mother Jochebed », *Teiresias*, suppl. 2 (1979), pp. 49-61 ; de façon générale, cf. M. ASTOUR, *Hellenosemitica*, Leyde, 1965, pp. 152-159 et 220-224.

65. Cf. I. KERTÉSZ, « Der Telephos-Mythos und der Telephos-Fries », *Oikumene*, 3 (1982), pp. 203-215, en particulier pp. 208-209.

66. Cf. APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 9, 8 ; BINDER, *Die Aussetzung*, *op. cit.*, p. 78 sqq., qui s'appuie sur C. TRIEBER, « Die Romulussage », *Rheinisches Museum*, 43 (1888), pp. 569-582 (et cf. MOMIGLIANO, *Terzo contributo*, *op. cit.*, I, p. 62). Voir aussi PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie*, *op. cit.*, art. « Romulus », col. 1090.

67. Sur les enfances royales comme modèle mythique pour les éphèbes, cf. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, *op. cit.*, p. 371 sqq. (auquel renvoie P. VIDAL-NAQUET, « Le *Philoctète* », art. cité, p. 161). Sur le lien entre l'enfance d'Œdipe et les mythes sur l'enfance, cf. PROPP, *Edipo*, *op. cit.*, pp. 104-105 et 116. Sur les analogies entre l'histoire de Cyrus et celle de Kypselos (apparentée à son tour à celle d'Œdipe : cf. VERNANT, « Le tyran boiteux », art. cité), cf. WEHRLI, « Oidipus », art. cité, pp. 113-114, qui avance l'hypothèse soit de l'antériorité de la première, soit de la dépendance des deux par rapport à un modèle précédent.

68. Une vérification sur les sources, extrêmement dispersées, pourra peut-être compléter les mentions rapides de défauts physiques données par RANK, *Il mito*, *op. cit.*, p. 99, et BINDER, *Die Aussetzung*, *op. cit.*, p. 15. Ce dernier observe que

les mythes, les enfants étaient plus souvent exposés que cela ne se produisait la réalité : à ce propos, voir maintenant W. V. HARRIS, « The Theoretical Posy of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World », *Classical Quarterly*, 982), pp. 114-116, avec d'autres renvois bibliographiques.

Une discussion superficielle se trouve dans S. SAS, *Der Hinkende als Symbol*, h, 1964, pp. 117-120. Sur les implications folkloriques de l'épisode, cf. EYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a.S. 1906, p. 51 sqq. le même sens, voir H. GUNKEL, « Jakob », *Preussische Jahrbücher*, 176 (1979), 39 sqq., en particulier p. 349 ; du même auteur, *Das Märchen im Alten Testa-*, Tübingen, 1921, p. 66 sqq., qui cite le conte bosniaque d'un homme qui lutte dant trois heures contre un vampire jusqu'au chant du coq, et qui revient malade maison. Les implications étiologiques (l'interdiction de manger le nerf sciati- : Genèse, XXXII, 33) soulignées par Gunkel ne suffisent pas à épuiser le sens récit. Sur la comparaison avec I, Rois, XVIII, 26 (danse claudicante des prophè- de Baal), cf. W. O. E. OESTERLEY, *The Sacred Danse. A Study in Comparative klore*, New York, 1923, pp. 11-114. D'autres études soulignent la stratification plexe du texte : cf., par ex., F. VAN TRIGT, « La signification de la lutte de ob près du Yabboq... », *Oudtestamentische Studien*, XII (1958), pp. 280-309. bibliographie plus récente figure dans R. MARTIN-ACHARD, « Un exégète devant enèse" 32, 23-33 », in *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel, 1971, 41-62. Il est significatif que, dans le même volume (pp. 27-39), R. Barthes ouve sans difficulté dans le récit biblique les catégories de Propp. Je remercie fano LEVI DELLA TORRE qui m'a donné la primeur de certaines de ses réflexions Jacob.

70. SERVIUS (*Commentarii*, *op. cit.*, p. 181) rapporte le nom de Caeculus aux circonstances de sa naissance (« *quia oculis minoribus fuit : quam rem frequenter efficit fumus* » (parce qu'il avait les yeux faibles : ce qui est fréquemment provoqué par la fumée). Sur le lien structural entre le héros aveugle (Horatius Cocles) et le héros à la main mutilée (Mucius Scaevola), cf., en dernier lieu, G. DUMÉZIL, « "Le Borgne" and "Le Manchot" : The State of the Problem », *in* G. J. LARSON éd., *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley, 1974, pp. 17-28. Sur le rapport entre Caeculus et Coclès (qui avait une statue sur le Volcanal, le sanctuaire de Vulcain), cf. BRELICH, *Tre variazioni*, *op. cit.*, p. 34 sqq. Le rapprochement entre Caeculus et Œdipe ne me semble pas avoir jamais été suggéré.

71. Cf. A. ALFÖLDI, « Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden », in *Heimat und Humanität. Festschrift für Karl Meuli zum 60. Geburtstag*, Bâle, 1951, pp. 11-16 (qui renvoie aux études sur les *Männerbünde* de O. HÖFLER, L. WEISERAALL, etc., sur lesquels voir *supra*, p. 335, note 2) suivi par BINDER, *Die Aussetzung*, *op. cit.* ; voir, en outre, BREMMER, « The "*suodales*" », art. cité, pp. 144-146 et *passim* ; d'autres indications utiles se trouvent dans A. NAPOLI, « I rapporti tra Bruzi e Lucani », *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXXVII (1966), p. 61 sqq. (suivi par D. BRIQUEL, « Trois études sur Romulus », *in* R. BLOCH éd., *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Genève, 1980, p. 289).

72. Le détail, que l'on retrouve également chez Nicolas de Damas, est une allusion implicite à l'*Odyssée*, XI, 287 sqq. (sur lequel voir *infra*) : cf. W. PÖTSCHER, « Die Oidipus-Gestalt », *Eranos*, 71 (1973), pp. 23-25. La perplexité manifestée par J. RUDHARDT, « Œdipe et les chevaux », *Museum Helveticum*, 40 (1983), pp. 131-139, semble donc hors de propos.

73. Cf. GERNET, *Anthropologie*, *op. cit.*, pp. 154-171, sur l'expédition nocturne de Dolon dans le camp grec (chant X de l'*Iliade*) : mais il faudra tenir compte des

observations de A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Lions, héros, masques*, Paris, 1981, p. 112 sqq. Voir en outre H. J. ROSE, « Chthonian Cattle », *Numen*, I (1954), pp. 13-27 ; C. GALLINI, « Animali e al di là », *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXX (1959), p. 65 sqq. en particulier p. 81 ; B. LINCOLN, « The Indo-European Cattle-Raiding Myth », *History of Religions*, 16 (1976), pp. 42-65 ; WALCOT, « Cattle Raiding », art. cité ; B. BRAVO, « Sulan », *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere*, etc., III, 10 (1980), pp. 954-958 ; F. BADER, « Rhapsodies homériques et irlandaises », in *Recherches sur les religions*, *op. cit.*, pp. 9-83.

74. Cf. BURKERT, « Heracles and the Master of Animals », art. cité, p. 78 sqq.

75. Cf. O. MAENCHEN-HELFEN, « Heracles in China », *Archiv Orientalní*, 7 (1935), pp. 29-34.

76. Cf. BURKERT, « Heracles », pp. 86-87.

77. Cf. *Œdipe roi*, vv. 300-462. Sur le bâton de Tirésias, cf. KERÉNYI, *Gli dei*, *op. cit.*, II, p. 102.

78. Sur Mélampous, cf. NILSSON, *Geschichte*, *op. cit.*, p. 615 sqq. Sur la possibilité de parler d'un chamanisme grec, cf. MEULI, « Scythica », art. cité ; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley et Los Angeles, 1951 [trad. fr. *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*, p. 139 sq.]. Plus prudent, W. BURKERT, « GOES. Zum griechischen Schamanismus », *Rheinisches Museum*, 105 (1962), pp. 36-55 ; ID., *Weisheit*, *op. cit.*, p. 123 sqq. et *passim*. Nettement critique, BREMMER, *The Early Greek Concept*, *op. cit.* Sur des positions intermédiaires, proches de celles de Burkert, I. P. COULIANO, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, trad. it., Bari, 1986, p. 19 sqq. Il vaut la peine de rappeler ici que l'Œdipe de Lévi-Strauss a été défini comme un « chamane boiteux » par G. STEINER (*After Babel*, Oxford, 1975, p. 29).

79. Cf. Diogène LAËRCE, *Vies des philosophes*, VIII, 11 et VIII, 69. L'interprétation avancée ici développe celle qu'a proposée, à propos de Pythagore, W. BURKERT (cf. *Weisheit*, *op. cit.*, p. 134, qui suppose un lien avec la naissance de Dionysos de la cuisse de Zeus, sur lequel voir plus loin, note 82) ; du même auteur, « Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras », *Phronesis*, XIV (1969), pp. 1-30, où il est démontré que les blessures à la cuisse fréquemment associées à la Grande Mère de la Phrygie et de l'Anatolie ont, comme le démembrement symbolique des chamanes, une valeur initiatique. Sur les éléments chamaniques dans la figure d'Empédocle, cf. les avis opposés de DODDS, *I greci*, *op. cit.*, p. 182 sqq., et de C. H. KAHN, « Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42 (1960), pp. 30-35. Voir aussi COULIANO, *Esperienze*, *op. cit.*, pp. 26-27.

80. M. BLOCH, « Pour une histoire comparée des sociétés européennes », in *Mélanges historiques*, I, Paris, 1963, p. 22 : « ... une baguette de sourcier entre toutes efficace : la méthode comparative. »

81. Sur ce point, je me sers surtout de la documentation rassemblée, dans une perspective différente, par M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1986, pp. 67-89. Voir en outre J.-P. VERNANT, « Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide », *L'Homme*, XXV (1985), pp. 31-58, repris dans *Mythe et tragédie. Deux*, Paris, 1986, pp. 237-270.

82. Cf. BURKERT, *Weisheit*, *op. cit.*, p. 134, n. 245, où est avancée l'hypothèse d'une signification initiatique, analogue à la cuisse d'or de Pythagore. L'interprétation est confirmée par le même auteur, *Greek Religion*, *op. cit.*, p. 165. Dans les *Dionysiaques* (IX, vv. 18-22), NONNOS interprète le nom de Dionysos comme « Zeus boiteux », en observant que dans le dialecte de Syracuse *nûsos* signifie boiteux (je remercie Gabriel Sala de me l'avoir signalé).

83. Cf. K. LATTE, « Askoliasmos », *Hermes*, 85 (1957), pp. 385-391 (également utilisé par M. Detienne). Cf. aussi W. DEONNA, *Un divertissement de table « à cloche-pied »*, Bruxelles, 1959, pp. 28-29 et 36-39.

84. Cf. LATTE, « Askoliasmos », art. cité, pp. 385-386 (qui cite ÉLIEN, *De natura animalium*, 3, 13).

85. H. DIELS mentionne cette hypothèse dans « Das Labyrinth », in *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag...*, Tübingen, 1921, pp. 61-72, en particulier p. 67, n. 2. Voir aussi U. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Griechische Verskunst*, Berlin, 1921, p. 29, suivi par K. FRIIS JOHANSEN, *Thésée et la danse à Délos*, Copenhague, 1945, p. 12 ; P. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos*, Paris, 1970, p. 29 sqq., en particulier p. 31. Cf. aussi H. VON PETRIKOVITS, « Troiaritt und Geranostanz », in *Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte. Festschrift für Rudolf Egger*, I, Klagenfurt, 1952, pp. 126-143. Beaucoup de documentation rassemblée avec peu de sens critique se trouve chez H. LUCAS, *Der Tanz der Kraniche*, Emsdetten, 1971. L'interprétation d'ensemble de M. DETIENNE, « La grue et le labyrinthe », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*. 95 (1983), pp. 541-553 est peu convaincante.

86. Cf. D. C. FOX, « Labyrinth und Totenreich », *Paideuma*, I (1940), pp. 381-394. Une large documentation, surtout iconographique, se trouve chez H. KERN, *Labirinti*, Milan, 1981.

87. Cf. JEANMAIRE, *Dionysos*, *op. cit.*, pp. 48-56 ; BREMMER, *The Early Greek*, *op. cit.*, pp. 108-123 ; BURKERT, *Greek Religion*, *op. cit.*, pp. 237-240.

88. Sur la présence de Dionysos dans le sanctuaire de Delphes et, en général, sur les rapports entre les deux divinités, cf. JEANMAIRE, *Dionysos*, *op. cit.*, pp. 187-198.

89. Cf. LUCAS, *Der Tanz*, *op. cit.*, p. 6 et pl. I.

90. Cf. *I presocratici*, éd. A. PASQUINELLI, Turin, 1958, pp. 189-190 ; voir aussi JEANMAIRE, *Dionysos*, *op. cit.*, pp. 48-56. Sur le trébuchement comme présage de mort dans la culture scandinave, cf. B. ALMQVIST, « The Death Forebodings of Saint Oláfr, King of Norway, and Rögnvaldr Brúsason, Earl of Orkney », *Béaloideas*, 42-44 (1974-1976), pp. 1-40 (médiocre). De manière totalement indépendante, C. LÉVI-STRAUSS voit dans l'acte de trébucher le symbole d'un défaut de communication (« Mythe et oubli », in *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 253 sqq., en particulier p. 259).

91. Cf. M. GRANET, « Remarques sur le Taoïsme ancien », *Asia Major*, 2 (1925), pp. 146-151 ; ID., *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, II, pp. 466 sqq. et 549 sqq. ; M. KALTENMARK, « Ling-Pao : Note sur un terme du Taoïsme ancien », *Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinoises*, II, Paris, 1960, pp. 559-588, en particulier pp. 572-573 ; ID., « Les danses sacrées en Chine », in *Les Danses sacrées*, Paris, 1963, p. 444 ; W. EBERHARD, *The Local Cultures of South and East China*, 2e éd. revue, Leyde, 1968, pp. 72-80, en particulier pp. 74-75. Sur l'usage de se couvrir le visage durant le rite chamanique, cf. *infra*, p. 262 sqq.

92. Cf. GRANET, *Danses*, *op. cit.*, II, pp. 550, n. 3, 552 sqq. et 575-576 ; EBERHARD, *The Local Cultures*, *op. cit.*, p. 74.

93. Cf. GRANET, *Danses*, *op. cit.*, I, pp. 221-222.

94. HEINE-GELDERN, « Das Tocharerproblem », art. cité, p. 252, a présenté, à nouveau, de façon plus sérieuse, une hypothèse diffusionniste qu'avait formulée de manière superficielle E. A. ARMSTRONG, « The Crane Dance in East and West », *Antiquity*, 17 (1943), pp. 71-76. Cl. Lévi-Strauss, pour expliquer certaines analogies entre des mythes grecs (celui de Midas, par exemple) et des légendes japonaises, a récemment suggéré l'éventualité d'une genèse commune en Asie centrale.

95. Cf. GRANET, *Danses*, *op. cit.*, I, 326, n. 1 et KALTENMARK, « Ling-Pao », art. cité, p. 578 ; sur la cérémonie des Douze Animaux voir *supra*, pp. 193-194.

96. Cf. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, IX : *The Scapegoat*, New York, 1935, p. 324 sqq. (avec une bibliographie), trad. fr. *Le Rameau d'or*, vol. III, « Le bouc-émissaire », Paris, 1983, qui adhère à la théorie qui voit dans les douze jours une période intercalaire entre l'année lunaire et l'année solaire. A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, I, VII, 1 : *Cycles des Douze Jours*, Paris, 1958, p. 2856 sqq., en particulier pp. 2861-2862, discute les différentes interprétations, en jugeant unilatérales celles qui sont fondées sur l'élément funèbre, parce qu'elles sont incapables d'expliquer le caractère joyeux et non pas triste du cycle des douze jours. Une opinion aussi superficielle, qui semble délibérément ignorer les caractéristiques contradictoires attribuées habituellement aux morts, porteurs à la fois de fertilité et de malheur, s'explique probablement par la méfiance (récurrente chez Van Gennep) à l'égard de la notion d'ambivalence.

97. Voir *supra*, pp. 154 et 170. L'analogie entre les deux phénomènes n'avait pas échappé à B. SCHMIDT, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, I, Leipzig, 1871, p. 154, n. 1.

98. Voir les données accumulées de manière désordonnée par F. SOKOLIČEK, « Der Hinkende in brauchtümlichen Spiel », in *Festgabe für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*, II, Vienne, 1968, pp. 423-432. On peut trouver d'autres documents dans R. STUMPFL, *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin, 1936, p. 325 sqq., qui dépend étroitement des recherches d'O. Höfler. Cf. aussi D. STRÖMBÄCK, « Cult Remnants in Icelandic Dramatic Dances », *Arv*, 4 (1948), pp. 139-140 (la danse du cheval boiteux, attestée entre la fin du XVII^e^ et le début du XVIII^e^ siècle).

99. On pourrait dire que le tort de Lévi-Strauss, lorsqu'il a formulé le problème de la claudication mythique et rituelle, a été, paradoxalement, de s'être inspiré davantage de Frazer que de lui-même.

100. L'interprétation d'Œdipe comme « dieu annuel » *(Jahresgott)*, formulée par C. Robert, a été rapidement réfutée par NILSSON, « Der Oidipusmythos », art. cité.

101. Il est significatif que la catégorie des rites de passage ait été découverte par R. Hertz à travers l'analyse des rites de sépulture.

102. Cf. SAS, *Der Hinkende als Symbol*, *op. cit.* (qui s'inspire explicitement de la psychologie analytique de Jung). D'un point de vue analogue, mais de façon indépendante, T. GIANI GALLINO, *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile*, Milan, 1968, pp. 37-46, rapproche la claudication mythique des mensruations, avec des arguments plus que discutables (voir, par ex., p. 43).

103. Cf. R. NEEDHAM, « Unilateral Figures », in *Reconnaissances*, Toronto, 1980, pp. 17-40, qui développe des considérations exposées dans *Primordial Characters*, Charlottesville, 1978 (une tentative, pp. 45-46, pas très convaincante, pour circonscrire les divergences partielles par rapport à la position de Jung).

104. Cf. E. NEUMANN, *Die grosse Mutter*, Zürich, 1956. Une critique de l'assise empirique de cette notion se trouve dans P. Y. UCKO, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete...*, Londres, 1968.

105. Cf. NEEDHAM, *Reconnaissances*, *op. cit.*, p. 34 sqq.

106. *Ibid.* Parmi les études citées par Needham j'ai vu : D. ZAHAN, « Colors and Body-Painting in Black Africa : The Problem of the "Half-Man" », *Diogenes*, 90 (1975), pp. 100-119 ; A. SZABÓ, « Der halbe Mensch und der Biblische Sündenfall », *Paideuma*, 2 (1941-1943), pp. 95-100 ; A. E. JENSEN, « Die mythische Vorstellung vom halben Menschen », *ibid.*, 5 (1950-1954), pp. 23-43. Les deux premiers sont

superficiels, le second et le troisième sont déformés par une métaphysique eurocentrique. On peut trouver d'autres documents dans D. J. RAY, *Eskimo Masks*, 1967, pp. 16 et 187-188.

107. Cf. A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, trad. allemande, IV, Saint-Pétersbourg, 1857, pp. 157-164 (Needham le cite à travers G. HATT, *Asiatic Influences in American Folklore*, Copenhague, 1949, pp. 87-89). La possibilité que, dans certaines cultures, l'image de l'homme unilatéral puisse avoir une signification différente n'est pas du tout exclue. Mais une interprétation psychanalytique comme celle que propose J. GALINIER. (« L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Méso-Amérique », *L'Homme*, XXIV, 1984, pp. 41-58) attache peu d'importance au fait, par exemple, que, pour une population mexicaine comme les Otomi, ceux qui se privent temporairement d'une jambe, avant de se transformer en femmes et de s'envoler sous forme d'oiseau (pp. 45-46), sont précisément des chamanes.

108. Cf. C. FOULON, « Un personnage mystérieux du roman de "Perceval le Gallois" : l'"eschacier" dans la seconde partie du "Perceval" », *in* P. B. GROUT, etc., éd. *The Legend of Arthur in the Middle Ages. Studies Presented to A. H. Diverres*, Cambridge, 1983, pp. 66-75, qui rejette efficacement la conjecture de R. S. LOOMIS, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, New York, 1949, pp. 443-447, selon lequel *eschacier* (l'homme à une seule jambe) serait une méprise, introduite par Chrétien de Troyes ou par sa source, à partir du terme originel d'*eschaquier* (échiquier). En fait, ce dernier terme constitue une *lectio facilior*, comme l'indique sa présence (que Loomis interprète différemment) dans trois manuscrits de *Perceval le Gallois*. La conjecture de Loomis est suivie par RIEMSCHNEIDER, *Miti pagani*, *op. cit.*, pp. 34-35. Il faut noter que l'homme avec une seule jambe est un motif celtique : cf. S. M. FINN, « The "Eschacier" in Chretien's Perceval in the Light of Medieval Art », *The Modern Language Review*, XLVII (1952), pp. 52-55 ; P. MAC CANA, *Branwen*, Cardiff, 1958, p. 39 sqq. ; J. LE GOFF et P. VIDAL-NAQUET, « Lévi-Strauss en Brocéliande », art. cité, note 73. H. WAGNER, « Studies in the Origins of Early Celtic Civilisation », *Zeitschrift für celtische Philologie*, 31 (1970), p. 26, note 32, propose de déchiffrer la bataille cosmique entre les dieux et les Fomorians difformes, décrite dans le poème *Mag Tured*, à partir d'un mythe samoyède (rapporté par T. Lehtisalo) où le taureau du Nord qui apporte la pluie combat dans les nuages contre les démons qui n'ont qu'une main, qu'une jambe, qu'un œil et qui apportent la sécheresse (voir à ce sujet le conte samoyède mentionné *supra*, note 107). Les implications chamaniques de l'homme avec la jambe d'argent sont très pertinemment soulignées par C. CORRADI MUSI, « Sciamanesimo protofinnico », art. cité, p. 60. Sur le thème du voyage dans l'autre monde dans le roman arthurien, voir *supra*, pp. 121-122.

109. Le rapprochement proposé par A. SZABÓ (« Der halbe Mensch », art. cité, p. 97) avec le mythe raconté par Platon dans *Le Banquet*, où l'amour est décrit comme la reconstitution de deux individus coupés en deux, est une piste parfaitement fausse.

110. D'où les réactions ambiguës que suscitent chez les humains d'autres espèces capables de se tenir debout, comme les singes et les ours. L'importance cruciale de la station debout dans l'évolution de l'espèce humaine a été illustrée par A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, Technique et langage*, *op. cit.*

111. Cf. DUMÉZIL, *Romans de Scythie...*, *op. cit.*, p. 94. L'équivalent de Soslan chez les Circassiens — une espèce de chamane, capable de toutes sortes de transformations — est défini de manière sarcastique comme un « magicien aux jambes torses » (*ibid.*, p. 277).

112. On peut se rappeler que W. BENJAMIN, dans une lettre adressée à SCHOLEM le 5 août 1937, avait dit vouloir « affronter avec les instruments de la magie blanche » la psychologie de Jung, dans laquelle il voyait une véritable « œuvre du démon » (W. BENJAMIN et G. SCHOLEM, *Briefwechsel 1933-1940*, Frankfurt am Main, 1980, trad. G. Petitdemange, *Correspondance*, Paris, 1978-1979).

113. Des éléments utiles de réflexions sur tout ceci se trouvent dans J. FÉDRY, « L'expérience du corps comme structure du langage. Essai sur la langue sàr (Tchad) », *L'Homme*, XVI (1976), pp. 65-107. Cf. en général G. R. CARDONA, *I sei lati del mondo*, Bari, 1985.

114. Cf. R. JAKOBSON, « Signe zéro », in *Selected Writings*, La Haye, 1971, pp. 211-220.

115. Il faut rappeler les vers superbes de LUCRÈCE, *De rerum natura*, III, v. 830 sqq.

116. Sur le lien entre le conte et le thème épique du voyage du héros outre-tombe, cf. L. RADERMACHER, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn, 1903, pp. 28-29, n. 2 et *passim*, et surtout K. MEULI, *Odyssee und Argonautika. Untersuchungen zur griechischen Sagengeschichte und zum Epos*, 1921 (réimpr. anast., Utrecht, 1974), en particulier pp. 22-23, qui, à travers A. HEUSLER (« Altnordische Dichtung und Prosa von jung Sigurd », in *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 1919, I, p. 163), s'inspire indirectement de l'étude de F. von der LEYEN citée plus loin, n. 119. Sur le rapport entre conte merveilleux et mythe, voir, en plus des faits mentionnés par PROPP, *Morphologie*, *op. cit.*, pp. 152, 168-169, les réflexions éclairantes de W. BENJAMIN, « Le narrateur. Réflexions à propos de l'œuvre de Nicolas Leskov » (1936), *Écrits français*, Paris, 1991, pp. 224-225.

117. L'hypothèse, formulée par PROPP, in *Morphologie*, *op. cit.*, pp. 176-177, d'un lien historique entre la structure du conte merveilleux et les croyances dans les pérégrinations de l'âme dans l'au-delà a été développée dans *Les Racines historiques du conte merveilleux*, *op. cit.*, en accentuant les rapports avec le contexte rituel. Ce changement de perspective doit peut-être être attribué, au moins en partie, au climat politique dans lequel le livre est paru. En tout cas, les deux œuvres, malgré leurs grandes différences, faisaient partie dès l'origine d'un projet unitaire, comme il ressort également des observations rétrospectives publiées en appendice à la *Morphologie* (qui devait s'intituler à l'origine *Morphologie de la fable de magie*). Sur Propp, cf. R. BREYMAYER, « Vladimir Jakovlevič Propp (1895-1970), Leben, Wirken und Bedeutsamkeit », *Linguistica Biblica*, 15-16 (avril 1972), pp. 36-77 ; I. LEVIN, « Vladimir Propp : an Evaluation on His Seventieth Birthday », *Journal of the Folklore Institute*, 4 (1967), pp. 32-49 ; A. LIBERMAN, Introd. à V. Propp, *Theory and History of Folklore*, Minneapolis, 1984. L'hypothèse de la présence de thèmes initiatiques dans certains contes, largement discutée dans *Les Racines historiques*, avait déjà été envisagée (dans une perspective influencée par une mythologie solaire qui était déjà passée de mode) par P. SAINTYVES [É. NOURRY], *Les Contes de Perrault et les récits parallèles...*, Paris, 1923, pp. XX, 245 sqq. (Le Petit Poucet), 374 sqq. (Barbe-Bleue), etc. Propp, qui lut et cita ce livre, ignora, en revanche, apparemment, celui, beaucoup plus important, de H. SIUTS, *Jenseitsmotive in deutschen Volksmärchen*, Leipzig, 1911, qui développe de manière originale certaines indications de von der LEYEN, « Zur Entstehung des Märchens », art. cité.

118. Cf. PROPP, *Morphologie*, *op. cit.*, pp. 169-173, où l'on n'exclut pas la possibilité (évidemment indémontrable) que les deux types aient été à l'origine historiquement distincts.

119. C'est une thèse de E. B. TAYLOR, représentée en l'appuyant sur une documentation très fournie, par von der LEYEN, « Zur Entstehung des Märchens », art. cité (paru dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literatur*, 113, 1903, pp. 249-269 ; 114, 1904, pp. 1-24 ; 115, 1905, pp. 1-21 et 273-289 ; 116, 1906, pp. 1-24 et 289-300). Dans cette étude, comme dans une version précédente beaucoup plus courte (« Traum und Märchen », *Der Lotse*, 1901, p. 392 sqq., que je n'ai pas vue), l'auteur mentionne l'*Interprétation des rêves* de FREUD avec qui il eut des rapports épistolaires : cf. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, éd. J. Moussaieff Masson, Harvard (Mass.), 1985, pp. 444-446 (lettre du 4 juillet 1901). La thèse de von der Leyen, stimulée par des idées exprimées par E. ROHDE (*Psyche*, Berlin, 1893) et, avant lui, par L. LAISTNER (*Das Rätsel der Sphinx*, 2 vol., Berlin, 1889), se fonde en partie sur un matériel documentaire discuté également dans ce livre, à commencer par la saga du roi Guntram (sur lequel voir *supra*, p. 147). L'interprétation est souvent réductrice : l'image de l'âme comme rat, par exemple, est expliquée par l'étymologie du mot *muscle* (qui vient de *mus*, « rat »).

120. Cf. R. MATHIEU, « Le songe de Zhao Jianzi. Étude sur les rêves d'ascension céleste et les rêves d'esprits dans la Chine ancienne », *Asiatische Studien — Études asiatiques*, XXXVII (1983), pp. 119-138.

121. Ainsi PROPP, *Morphologie*, *op. cit.*, pp. 29-30.

122. Pour une récapitulation bibliographique, cf. l'article « Cendrillon », in *Enzyklopädie des Märchens*, *op. cit.*, III, col. 39-57 (par R. Wehse). M. R. COX est encore un point de départ indispensable : *Cinderella. Three-hundred and Forty-five Variants*, Londres, 1893 (avec une introduction de A. Lang), qu'il faut compléter par A. B. ROOTH, *The Cinderella Cycle*, Lund, 1951. Le recueil d'A. DUNDES éd., *Cinderella. A Folklore Case-book*, New York, 1982, est très utile : voir avant tout la récapitulation cartographique d'A. B. ROOTH, « Tradition Areas in Eurasia » [1956] (pp. 129-147) et la bibliographie raisonnée d'A. TAYLOR, « The Study of Cinderella Cycle » [1974], pp. 115-128. Parmi les contributions particulières, cf. E. COSQUIN, « Le "Cendrillon" masculin », *Revue des traditions populaires*, XXXIII (1918), pp. 193-202 ; D. KLEINMANN, « Cendrillon et son pied », *Cahiers de littérature orale*, 4 (1978), pp. 56-88 ; et B. HERRNSTEIN SMITH, « Narrative Versions, Narrative Theories », *Critical Inquiry*, 7 (1980), pp. 213-236.

123. Cf. PROPP, *Morphologie*, *op. cit.*, p. 45 sq. La marque correspond à la fonction XVII (p. 83).

124. Avec une extraordinaire pénétration, H. USENER rapproche Cendrillon de l'Aphrodite choisie par Pâris, en soulignant les caractéristiques mortuaires des deux figures (« Kallone », art. cité, pp. 362-363). O. GRUPPE, suivant la piste ouverte par Usener, inclut Cendrillon dans la série comprenant Persée, Jason, etc. (*Griechische Mythologie*, *op. cit.*, p. 1332, n. 4). Dans le même sens, cf. également R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszeit*, I, Munich, 1910, p. 166, n. 3. À ma connaissance, les études postérieures sur Cendrillon ont ignoré cette suggestion d'interprétation — avec une seule exception possible. Dans un très bel essai, FREUD reconnut en Cordélia et en Cendrillon deux incarnations de la déesse de la mort, similaires à l'Aphrodite funéraire (« Das Motiv der Kästchenwahl », *Gesammelte Werke*, 10 (1946), pp. 24-37). Un écho indirect de la page d'Usener a peut-être pu arriver jusqu'à Freud à travers les articles du dictionnaire mythologique de Roscher (mais c'est une conjecture qu'il faudra vérifier). Dans une lettre à Ferenczi du 7 juillet 1913, Freud mentionne les implications autobiographiques de son essai (*ibid.*, p. 205 ; Anna, la préférée, était la troisième fille — celle qui dans le mythe ou dans le conte annonce la mort).

125. En prenant comme un échantillon significatif, même s'il est déséquilibré, les versions du conte de Cendrillon analysées par Cox (en les distinguant de celles qui ont avec elles une affinité typologique), il s'avère que sur les 319, celles qui présentent le thème de la collecte des os de l'aide en représentent environ un vingtième (16).

126. Cf. J. G. CAMPBELL, *Popular Tales of the West Highlands*, Édimbourg, 1862, II, p. 286 sqq. ; K. BLIND, « A Fresh Scottish Ashpitel and Glass Shoe Tale », *Archaeological Review*, III (1889), pp. 24-27 ; « Aryan Folk-Lore », *The Calcutta Review*, LI (1870), pp. 119-121 (qui reprend une version beaucoup plus longue, parue dans *The Bombay Gazette*, laquelle m'est restée inaccessible), observe que, dans une autre version, la vache, pour des raisons religieuses, était remplacée par le poisson ; relève l'analogie avec le conte publié par Campbell). A. B. ROOTH (*The Cinderella Cycle*, *op. cit.*, p. 57) affirme que, depuis l'Inde, la version où apparaissait la vache est passée en Indochine. La supposition n'est pas démontrée : dans les versions indochinoises comme dans les versions chinoises la vache, l'oiseau et le poisson (ce dernier apparaît dans la version la plus ancienne) alternent : cf. W. EBERHARD, *Typen chinesischer Volksmärchen* (F. F. Communications, n° 120), Helsinki, 1937, pp. 52-54 ; A. WALEY, « The Chinese Cinderella Story », *Folk-Lore*, 58 (147), pp. 226-238 ; NAI-TUNG Ting, (*The Cinderella Cycle in China and Indo-China*, F. F. Communications, n° 213), Helsinki, 1974, p. 47 sqq.

127. La bibliographie est très abondante. Aux autres études citées plus haut (p. 329, note 79), ajouter A. FRIEDRICH, « Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum », *Paideuma*, 2 (1941-1943), pp. 20-43 ; ID., « Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens », *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 5 (1943), pp. 189-247 ; H. NACHTIGALL, « Die kulturhistorische Wurzel des Schamanenskelettierung », *Zeitschrift für Ethnologie*, 77 (1952), pp. 188-197 ; GIGNOUX, « Corps osseux », art. cité. Sur l'Amérique septentrionale, cf. une mention de HERTZ, « Contribution à une étude », art. cité. A. FRIEDRICH, « Die Forschung », art. cité, p. 28, renvoie à deux études sur des témoignages africains, que je n'ai pas pu consulter.

128. Cf. HERTZ, « Contribution à une étude », art. cité. Le lien avec le thème du ramassage des os est signalé par Cl. Lévi-Strauss, « L'art de déchiffrer les symboles », *Diogène*, n° 5 (1954), pp. 128-133 (à propos du livre de A. B. Rooth).

129. Cf. V. PROPP, « L'albero magico sulla tomba. A proposito dell'origine delle fiabe di magia » (1934), in *Edipo*, *op. cit.*, pp. 3-39, qui mentionne également la présence de ce thème dans Cendrillon.

130. Pour la Chine, cf. WALEY, « The Chinese Cinderella Story », art. cité. Les indications qui suivent, tirées de COX, *Cinderella*, *op. cit.*, ont été contrôlées. Viêt-nam : A. LANDES, *Contes et légendes annamites*, Saigon, 1886, n° XXII, pp. 52-57 ; G. DUMOUTIER, « Contes populaires Tonkinois. Une Cendrillon annamite », *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, XII (1893), pp. 386-391 (l'histoire est située à l'époque du dernier roi Hung, IV^e siècle av. J.-C.) ; Inde (Calcutta) : « Aryan Folk-Lore », art. cité ; Russie : A. N. AFANASSIEF, *Contes russes*, cité d'après la traduction italienne, Turin, 1953, pp. 515-517 (« Briciolina-trasandata ») ; Serbie : W. DENTON éd., *Serbian Folklore*, Londres, 1874, pp. 59-66 ; V. KARAJICH, *Serbian Folk-Tales*, Berlin, 1854, n° XXXII ; Sicile : G. PITRÉ, *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, I, Palerme, 1870, pp. 366-367 ; Sardaigne (Nuoro) : P. E. GUARNERIO, « Primo saggio di novelle popolari sarde », *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, II (1883), pp. 31-34 ; Provence (Menton) : J. B. ANDREWS, *Contes ligures*, Paris, 1892, pp. 3-7 ; Bretagne : P. SÉBILLOT, *Contes*

populaires de la Haute-Bretagne, I, Paris, 1880, pp. 15-22, où la sépulture n'est cependant pas accompagnée de la collecte des os ; cf., en revanche, *ibid.*, « La petite brebiette blanche », pp. 331-332 ; Lorraine : E. COSQUIN, *Contes populaires de Lorraine*, I, pp. 246-247 (où manque l'épisode de la chaussure perdue) ; Écosse (Glasgow) : BLIND, « A Fresh Scottish Ashpitel », art. cité ; (West Highlands) : CAMPBELL, *Popular Tales*, *op. cit.* Voir aussi SAINTYVES, *Les Contes*, *op. cit.*, pp. 142-151.

131. À travers une argumentation différente, A. B. ROOTH (*The Cinderella Cycle*, *op. cit.*) arrive à des conclusions analogues. Elle distingue deux intrigues : A) la marâtre affame les enfants, qui sont nourris en cachette par l'animal qui aide l'héroïne ; lorsqu'il est tué, les enfants en recueillent les os, les brûlent, mettent les cendres dans un pot d'où naît une plante qui les nourrit (dans une autre version, les enfants trouvent des objets précieux dans les entrailles de l'animal) ; B) un objet perdu et trouvé par hasard (généralement une petite chaussure) met le héros sur les traces de l'héroïne. L'intrigue AB, qui correspond au conte de Cendrillon, est antérieure aux deux intrigues séparées (ce point est mal interprété par A. DUNDES, introduction à *Cinderella* : *A Casebook*, *op. cit.*). Il faut souligner que cette chronologie relative, reconstruite par le biais de la morphologie, ne coïncide pas avec la chronologie absolue des témoignages : le plus ancien témoignage de B (l'histoire, rapportée par Strabon, de l'aigle qui vole de Naucratis à Memphis et jette sur les genoux du jeune roi la pantoufle de la courtisane Rhodopis) précède de huit cents ans environ la plus ancienne version de AB, rédigée par Tuang CH'ENG-SHIH (800-853). Ce texte chinois, relié au conte de Cendrillon par l'ethnologue japonais K. Minakata (1911), fut traduit pour la première fois dans une langue occidentale par R. D. JAMESON, qui nia explicitement les implications rituelles du thème de la collecte des os (« Cinderella in China », in *Three Lectures on Chinese Folklore*, Pékin, 1932, pp. 43-85, en particulier p. 61, note). Pour une récapitulation cartographique de la diffusion des différents motifs, cf. ROOTH, *Tradition Areas in Eurasia*, *op. cit.* (en particulier p. 137, série o, cartes A et B).

132. Voir *supra*, p. 142.

133. Cf. J. HENNINGER, « Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten », *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Rome, 1956, I, pp. 448-458, repris et développé dans ID., « Neuere Forschungen », art. cité.

134. Cf., avant tout, sur les coutumes lapones et sibériennes, V. PROPP, « L'albero magico », art. cité (utilisé également par BERTOLOTTI, « Le ossa », art. cité) et U. HARVA (Holmberg), *Les Représentations*, *op. cit.*, pp. 298-307. Voir en outre MANNHARDT, *Germanische Mythen*, *op. cit.*, p. 58, qui rapproche le mythe de Thor d'une saga du Vorarlberg ; RÖHRICH, « Le monde surnaturel », art. cité, p. 25 sqq., textes n° 13 (Alpe de la Vallée), n^os 14-15 (Tyrol) ; DIRR, « Der kaukasische Wild- und Jagdgott », art. cité, p. 140 ; K. MEULI, « Griechische Opferbräuche », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, p. 235, n. 5 ; PAPROTH, *Studien*, *op. cit.*, p. 36 (sur les Aïnous). Peu utile, R. BILZ, « Tiertöter- Skrupulantismus. Betrachtungen über das Tier als Entelechial-Doppelgänger des Menschen », *Jahrbuch für Psychologie und Psychoterapie*, 3 (1955), pp. 226-244.

135. Celle-ci fut signalée par CAMPBELL, *Popular Tales*, *op. cit.* ; plus récemment, elle a été reprise par L. SCHMIDT, « Der "Herr der Tiere" in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens », *Anthropos*, 47 (1952), p. 522. Cf. S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk Literature*, Copenhague, 1955 sqq. : E. 32 *(Resuscitated eaten animal)* ; E 32, 3 *(Dismembered pigs come alive again if only bones are preserved)* ; E 33 *(Resuscitation with missing member)*.

136. Cf. GERVAIS DE TILBURY, « Otia imperiala », in *Scriptores rerum Brunsvicensium*, édition procurée par G. Leibniz, I, Hanovre, 1707, p. 1003.

137. Dans certaines versions balkaniques, les os miraculeux sont ceux de la mère de l'héroïne, tuée par les sœurs et dévorée (dans un cas, après avoir été transformée en vache) : cf. COX, *Cinderella*, *op. cit.*, n. 31-53, 54 et 124. Le thème apparaît également en Grèce : cf. M. XANTHAKOU, *Cendrillon et les sœurs cannibales*, Paris, 1988 (très médiocre).

138. Cf. déjà LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 250.

139. Cf. COX, *Cinderella*, *op. cit.*, p. 416 sqq. La vache à la corne d'or du conte sarde demande également à l'héroïne que ses os soient enveloppés dans un mouchoir (GUARNERIO, « Primo saggio », art. cité, p. 33).

140. P. P. BOURBOULIS le suggère in *Cinderella : a Casebook*, *op. cit.*, p. 99 sqq.

141. Sur tout ceci, cf. WALEY, « The Chinese Cinderella », art. cité. C'est une version chinoise (VIII^e siècle apr. J.-C.) du conte des jeunes filles cygnes, présentée par Waley lui-même, qui sert de point de départ à l'étude (qui souligne fortement les traits chamaniques) d'A. T. HATTO, « The Swan-Maiden : a Folk-Tale of North-Eurasian Origin ? », in *Essays*, *op. cit.*, pp. 267-297. La découverte de la ressemblance entre la version bouriate et la version chinoise de ce conte remonte à U. HARVA (Holmberg), *Les Représentations*, *op. cit.*, pp. 318-319.

142. Voir *supra*, pp. 215-216, 241. Pour une analyse, limitée en fait aux éléments œdipiens, du conte de Cendrillon, voir l'essai, très superficiel, de D. PACE, « Lévi-Strauss and the Analysis of Folktales », in *Cinderella : a Case-book*, *op. cit.*, pp. 246-258 (la référence à Lévi-Strauss est parfaitement abusive).

143. Ceux-ci correspondent respectivement aux numéros 510 A et 510 B de la classification de Aarne-Thompson (cf. S. THOMPSON, *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1961). Leur affinité typologique avait déjà été signalée par COX, *Cinderella*, *op. cit.*

144. Sur la version russe, recueillie par Afanassiev, de Peau d'âne, cf. W. R. S. RALSTON, « Cinderella », in *Cinderella : a Casebook*, pp. 44-45.

145. Cf. A. DUNDES, « "To Love My Father All" : A Psychoanalytic Study of the Folktale Source of King Lear », in *Cinderella : a Casebook*, *op. cit.*, p. 230 sqq.

146. Cf. PAPROTH, *Studien*, *op. cit.*, p. 25 sqq. (p. 36, n. 57, il réfute à l'aide de l'exemple déjà cité sur les Aïnous l'assertion de SCHMIDT, « Der "Herr des Tiere" », art. cité, selon lequel le motif de l'os manquant ne se trouverait pas en Asie orientale ou nord-orientale).

147. Cf., outre ROOTH, *Tradition Areas*, *op. cit.*, p. 137, série o, cartes A et B ; W. BASCOM, « Cinderella in Africa », in *Cinderella : a Casebook*, *op. cit.*, pp. 148-168 et D. PAULME, « Cendrillon en Afrique », *Critique*, 37 (1980), 288-302. La définition de *Cendrillon* comme conte exclusivement indo-européen proposée par PROPP (« L'albero magico », art. cité, p. 36) doit naturellement être corrigée sur la base des études citées plus haut. LÉVI-STRAUSS (« L'art de déchiffrer », art. cité) a critiqué Rooth pour ne pas avoir inclus les versions nord-américaines (où Cendrillon est un garçon) : mais d'après le schéma qu'il a élaboré (*Anthropologie structurale*, *op. cit.*, pp. 250-251), il ressort que celles-ci n'incluent pas le thème de l'escarpin).

148. Cf. R. ANDREE, « Scapulimantia », in *Boas Anniversary Volume*, New York, 1906, pp. 143-165 ; d'autres témoignages se trouvent dans l'article « Scapulimantie », in *Handwörterbuch des deutsches Aberglaubens*, *op. cit.*, VIII, Berlin et Leipzig, 1936-1937, col. 125-140 ; voir aussi la préface de R. NEEDHAM à A. M. HOCART, *Kings and Councillors*, Chicago, 1970 (1^re éd., 1936), p. LXXIII sq. [trad. fr. *Rois et courtisans*, Paris, 1978]. Une indication indirecte sur l'importance attribuée par les juifs à l'épaule dans la répartition de la nourriture sacrificielle est donnée dans la Genèse, XLVIII, 22.

149. Cf. ANDREE, « Scapulimantia », art. cité.

150. L. de HEUSCH a insisté avec efficacité sur cette distinction dans « Possession et chamanisme », in *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, 1971, pp. 226-244 ; il l'a formulé à nouveau par la suite, en soulignant, sans toujours être convaincant, la continuité entre les deux phénomènes (« La folie des dieux et la raison des hommes », *ibid.*, pp. 245-285). La principale difficulté, pour qui perçoit une distinction nette, ou même une opposition, entre chamanisme et possession, est constituée par la phase de la « transe dramatique » (qui, dans la séance chamanique, suit la « transe cataleptique ») durant laquelle le chamane personnifie des animaux différents, en perdant apparemment son identité pour en assumer une autre (cf. LOT-FALCK, « Le chamanisme », art. cité, p. 8 ; voir aussi ELIADE, *Shamanism*, *op. cit.*, pp. 85, 93, 99, etc.). Il faut dire que dans les phénomènes analysés précédemment — *benandanti*, *táltos*, etc. — la « transe dramatique » est totalement absente : par conséquent le problème d'une contiguïté avec des formes de possession ne se pose même pas.

151. Pour le lien avec le chamanisme, voir FRIEDRICH, « Knochen », art. cité, p. 207 sqq. ; NACHTIGALL, « Die Kulturhistorische », art. cité, K. JETTMAR, « Megalithsystem und Jagdritual bei den Dard-Völkern », *Tribus*, 9 (1960), pp. 121-134 ; GIGNOUX, « Corps osseux », art. cité. Plus prudent, M. ELIADE, *Shamanism*, *op. cit.*, pp. 160-165. MEULI, « Die Baumbestattung », art. cité, pp. 1112-1113, parle lui aussi, à propos de Pélops, de « lien typologique » avec le chamanisme.

152. Sur les implications locales du culte d'Achille dans l'île de Leucade, cf. M. ROSTOVTZEFF, *Skythen und der Bosporus*, I, Berlin, 1931, p. 4 (mais il pensait à la culture thrace).

153. Cf. BURKERT, *Homo necans*, *op. cit.*, pp. 80-85.

154. Sur la diffusion de ces thèmes voir les excellentes études de L. SCHMIDT, « Pelops und die Haselhexe », *Laos*, I (1951), p. 67 sqq. ; ID., « Der "Herr der Tiere" », art. cité, pp. 509-538. L'indication de BURKERT, *Homo necans*, *op. cit.*, p. 85, reste plus générale.

155. Voir *supra*, pp. 217-218.

156. Burkert mentionne le lien « étrange » entre Pélops et le bélier égorgé en son honneur dans *Homo necans*, *op. cit.*, p. 84.

157. Sur Tantale et Lycaon, cf. BURKERT, *Homo necans*, *op. cit.*, p. 73 sqq., qui mentionne l'hypothèse d'une influence réciproque entre les deux mythes (sur leur parenté cf. déjà H. D. MÜLLER, *Mythologie der griechischen Stämme*, I, Göttingen, 1857, p. 110 sqq.). Sur les connotations sacrificielles de l'anthropophagie de Lycaon, cf. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, *op. cit.*, p. 211, n. 38.

158. Cf. J.-P. VERNANT, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », *in* DETIENNE et VERNANT, *La Cuisine*, *op. cit.*, pp. 37-132.

159. Cette direction de recherches a été explorée, en premier par A. THOMSEN, « Der Trug des Prometheus », art. cité (qui reprend une étude parue en danois en 1907). Des développements importants figurent dans l'étude de MEULI, « Griechische Opferbräuche », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, pp. 907-1021. D'autres indications dans A. SEPPILLI, *Alla ricerca del senso perduto*, Palerme, 1986, p. 61 sqq. Plus discutable apparaît, en revanche, la tentative faite par Meuli (dont on retrouve l'écho chez BURKERT, *Homo necans*, *op. cit.*) de projeter dans la préhistoire le rite de la collecte des os : voir plus loin, note 220. Pour d'autres objections à Meuli,

cf. DETIENNE (*supra*, p. 29); P. VIDAL-NAQUET, « Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* », in *Mythe et tragédie*, *op. cit.*, p. 138; G. S. KIRK, « Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in Particular) », in *Le Sacrifice dans l'Antiquité*, sous la direction de J. RUDHARDT et O. REVERDIN, Genève, 1980, p. 41 sqq.

160. Cf. CHARACHIDZÉ, *Prométhée*, *op. cit.*, p. 333 sqq.

161. Cf. M. N. POGREBOVA, « Les Scythes en Transcaucasie », *Dialogues d'histoire ancienne*, 10 (1984), pp. 269-284.

162. G. CHARACHIDZÉ annonce (*Prométhée*, *op. cit.*, p. 335 n. 3) une étude — qui, à ma connaissance, n'a pas été encore publiée — où un passage des *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes (IV, 463-481) sera interprété à la lumière de mythes géorgiens et de rites abkhazes centrés sur le démembrement (les propositions d'interprétation suggérées par M. DELCOURT, « Le partage du corps royal », *Studi e materiali di storia della religioni*, 34, 1963, pp. 3-25, et par H. S. VERSNEL, « A Note on the maschalismos of Apsyrtos », *Mnemosyne*, 26, 1973, pp. 62-63, ne paraissent pas très convaincantes). Il ne semble pas qu'une discussion soit prévue sur la querelle entre Prométhée et Zeus à propos de l'institution du sacrifice (thème presque totalement absent du livre de Charachidzé). Sur la diffusion des légendes d'Amirani, cf. *Prométhée*, *op. cit.*, pp. 14-16.

163. Cf. VERNANT, « À la table des hommes », art. cité, p. 45, n.; voir déjà une indication de J. RUDHARDT, « Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice : les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion », *Museum Helveticum*, 27 (1970), p. 5, n. 13.

164. HÉSIODE, *Théogonie*, vv. 538-539.

165. Sur Hérodote, IV, 59-62, cf. Fr. HARTOG, « Le bœuf "autocuiseur" et les boissons d'Arès », *in* DETIENNE et VERNANT, *La Cuisine*, *op. cit.*, pp. 251-269.

166. Cf. K. NEUMANN, *Die Hellenen im Skythenlande*, I, Berlin, 1855, pp. 263-264, qui cite un long passage du récit de voyage publié au milieu du XVIII^e siècle par J. G. GMELIN. L'importance du livre de Neumann ne réside pas seulement dans la thèse de l'origine mongole des Scythes, que l'on peut accepter ou repousser (comme le fait implicitement, à propos d'un autre passage, DUMÉZIL, *Légendes*, *op. cit.*, pp. 161-162). Les liens culturels indiqués par Neumann en font un précurseur de Meuli (qui, apparemment, l'utilisa très peu).

167. Cf. HARTOG, « Le bœuf », art. cité, p. 264.

168. Pour certaines comparaisons culinaires, cf. le commentaire de M. L. WEST à la *Théogonie*, Oxford, 1978, p. 319.

169. Voir au contraire HARTOG, « Le bœuf », art. cité, pp. 262-263 : « Sans doute Prométhée recouvre-t-il les chairs et les entrailles lourdes de graisse du ventre du bœuf, mais il s'agit d'une action de tromperie : donner à la part en fait la meilleure un aspect immangeable [...]. » Vernant suit également la même ligne interprétative, mais avec quelques précautions supplémentaires : « Décrivant les modalités du sacrifice chez les Scythes, Hérodote nous apporte des informations qui, plus encore peut-être que sur les mœurs de ce peuple, nous éclairent sur l'imaginaire grec concernant la *gastér* » (DETIENNE et VERNANT, *La Cuisine*, *op. cit.* p. 93).

170. Sur tout ceci je suis l'Introduction de J.-P. VERNANT à M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis* (1972), maintenant rééd. dans *Mythe et société*, *op. cit.*, sous le titre « Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates », pp. 141-176.

171. Sur tout ceci, cf. M. L. WEST, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, pp. 1-26.

172. Cf. JEANMAIRE, *Dionysos*, *op. cit.*, pp. 372-390; M. DETIENNE, « Dionysos

orphique et le bouilli rôti », in *Dionysos mis à mort*, *op. cit.*, pp. 163-217; WEST, *The Orphic Poems*, *op. cit.*, pp. 140-175, qui soutient, entre autres (pp. 164-166), que le thème de l'origine du genre humain à partir des Titans assassins constitue un apport néo-platonicien tardif. Selon DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, *op. cit.*, p. 188 sqq., il fait au contraire partie intégrante du mythe orphique.

173. Cf. les témoignages présentés par A.-F. LAURENS, « L'enfant entre l'épée et le chaudron. Contribution à une lecture iconographique », *Dialogues d'histoire ancienne*, 10 (1984), pp. 203-252, en particulier p. 228 sqq.

174. Cf. JEANMAIRE, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 386 sqq., qui mentionne également Démophon et Achille. Sur Pélias et Pélops, cf. GRUPPE, *Griechische Mythologie*, *op. cit.*, I, p. 145. Sur la comparaison entre Pélops et Dionysos enfant, cf. GERNET, *Anthropologie*, *op. cit.*, pp. 75-76.

175. C'est sur ce point que repose l'interprétation de DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, *op. cit.* (cf., en particulier, p. 184). Sur la question générale, voir également BURKERT, *Homo necans*, *op. cit.*, p. 237, n. 29.

176. Cette dernière version, transmise par Philodème de Gadara et par Diodore, a été volontairement négligée par M. DETIENNE (*Dionysos mis à mort*, *op. cit.*, p. 191). Mais voir JEANMAIRE, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 382.

177. On peut incidemment rappeler que O. RUDBECK (sur lequel voir *supra*, p. 360, n. 48) a rapproché la résurrection du bouc par Thor et celle de Dionysos par Déméter, dans une liste de mythes hyperboréens qui circulaient parmi d'autres populations : cf. *Atlantica*, *op. cit.*, II, p. 30.

178. Cf. JEANMAIRE, *Dionysos*, *op. cit.*, pp. 88-89; HARTOG, *Le Miroir*, *op. cit.*, p. 81 sqq.

179. Cf. WEST, *The Orphic Poems*, *op. cit.*, pp. 17-19; ID., « The Orphics of Olbia », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 45 (1982), pp. 17-29, qui analyse trois tablettes. Sur le *recto* de la première (celle qui a été discutée plus haut), on lit : « *bios-thanatos-bios-alētheia*-A-[deux signes en forme de zigzag]-*Dionisos-orphikoi* »; les pages 21-22 justifient la lecture des deux dernières lettres du mot *orphikoi*. Au *recto* de la seconde : « *eirēnē-polemos-alētheia-pseudos-Dio(nisos)*-[un signe en forme de zigzag]-A » (paix-guerre-vérité-mensonge-Dionysos-A). Sur le *recto* de la troisième : « *Dio(nisos)-alētheia-*(...)*ia-psychē*-A » (Dionysos-vérité-?-esprit-A). WEST fait remarquer que l'auteur de la première tablette s'est efforcé d'écrire les trois termes *bios-thanatos-bios* sur la même ligne, sans aller à la ligne, à l'évidence pour souligner qu'il s'agissait d'une séquence unique. Le rapport entre cette séquence ternaire et les couples opposés de la seconde tablette n'est pas clair.

180. Cf. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, *op. cit.*, p. 173, et note 35.

181. DETIENNE (*ibid.*, pp. 183-184) est d'avis contraire.

182. PLUTARQUE, *De esu carnium*, I, 996.

183. Cf. WEST, *The Orphic Poems*, *op. cit.*, pp. 143-150. JEANMAIRE avait suivi la même voie d'interprétation, *Dionysos*, *op. cit.* : voir aussi le compte rendu de GERNET, *Anthropologie*, *op. cit.*, p. 89, qui souligne la présence d'éléments chamaniques dans la figure de Dionysos.

184. Cf. DUMÉZIL, *Romans de Scythie...*, *op. cit.*, pp. 352-359.

185. Sur cette distinction, outre les études de L. de HEUSCH citées plus haut (note 150) voir, plus spécifiquement, DODDS, *The Greeks*, *op. cit.*, p. 177 de la trad. ital.; COULIANO, *Esperienze*, *op. cit.*, pp. 15-17. H. JEANMAIRE devine l'importance du refus des sujets de Skylas (*Dionysos*, *op. cit.*, p. 89), mais il n'approfondit pas la question du chamanisme scythe. Les pages de Fr. HARTOG sur l'épisode de Skylas (*Le Miroir*, *op. cit.*, pp. 82-102) sont, elles aussi, faussées par l'absence d'une dis-

cussion de l'interprétation d'Hérodote, IV, 73-75, donnée par MEULI (voir *supra*, p. 353, note 4).

186. Voir *supra*, pp. 201-202.

187. À ma connaissance RUDBECK a été le premier à rapprocher le voyage aux enfers d'Orphée et l'extase des chamanes (lapons, dans ce cas) : cf. *Atlantica*, *op. cit.*, III, p. 434.

188. Cf. BURKERT, *Greek Religion*, *op. cit.*, p. 296, qui parle de « révolution ».

189. Je développe une indication contenue dans une belle page de L. GERNET (*Anthropologie*, *op. cit.*, pp. 68-69). Pour un tableau général, cf. BURKERT, *Greek Religion*, *op. cit.*, p. 290 sqq. Toujours précieux, DODDS, *The Greeks and the Irrational*, *op. cit.*

190. Cf. *supra*, pp. 228-229.

191. Sur tout ceci, cf. CHARACHIDZÉ, *Prométhée*, *op. cit.*, pp. 238-240.

192. *Ibid.*, p. 249 sqq.

193. *Ibid*, pp. 260 et 268-269. Mais voir aussi le héros ossète Soslan (*supra*, p. 234).

194. *Ibid.*, pp. 251-252.

195. Cf. *Ventisette fiabe raccolte nel Mantovano*, éd. par G. BAROZZI, Milan, 1976, pp. 466-473 (la narratrice est Alda Pezzini Ottoni, qui raconte pp. 463-465 l'histoire de sa vie). Je remercie Maurizio Bertolotti pour m'avoir signalé, dans ce bel ouvrage, le conte de *Sbadilon*.

196. *Ibid.*, p. 473 (j'ai corrigé une erreur matérielle dans la transcription).

197. *Ibid.*, p. 469 ; et voir G. BAROZZI, « Esperienze di un ricercatore di fiabe », *ibid.*, p. 22 (qui utilise une transcription légèrement différente).

198. Il existe cependant une autre possibilité. Selon une légende (russe ou vogoule-ostiak) l'ours-héros, lorsqu'il a épuisé les réserves de nourriture, nourrit l'aigle qui le porte en volant en se coupant le mollet : cf. W. BOGORAS, « Le mythe de l'Animal-Dieux [!], mourant et ressuscitant », *Atti del XXII Congresso international degli americanisti*, Rome, 1928, p. 35 sqq., en particulier p. 38, qui ne donne malheureusement pas d'indications géographiques plus précises (cette confirmation, minime mais éclatante, de l'unité culturelle eurasiatique m'a été signalée, encore une fois, par Maurizio Bertolotti).

199. Cf. CHARACHIDZÉ, *Prométhée*, *op. cit.*, en particulier le résumé de conclusion p. 287 ; dans le cycle caucasien, on trouve très souvent non pas un aigle mais un chien ailé. On peut noter que les entreprises de Sbadilon reposent exclusivement, comme celle d'Amirani, sur la force physique. Prométhée, « celui qui prévoit », a des caractéristiques totalement différentes.

200. *Ibid.*, pp. 33-34 (où l'auteur relève avec justesse la nuance initiatique de l'épisode). Ambry, le géant ni mort ni vivant, a aussi une jambe inerte (p. 50 sqq.).

201. *Ibid.*, pp. 46-47.

202. L'on touche ici au trait mythique profond (à rapprocher de l'isomorphisme entre les deux bandes qui s'affrontent dans les batailles extatiques pour la fertilité : voir *supra*, p. 260).

203. Ainsi, au contraire, CHARACHIDZÉ, *Prométhée*, *op. cit.*, p. 269. L'anomalie déambulatoire de Prométhée a été présentée (mais argumentée d'une manière plus que discutable) par C. A. P. RUCK, « Mushrooms and Philosophers », *in* R. G. WASSON *et alii*, *Persephone's Quest*, New Haven et Londres, 1968, pp. 151-177, en s'appuyant sur Aristophane, *Les Oiseaux*, vv. 1553-1564. Page 174 sont identifiées les caractéristiques chamaniques de la claudication dans le monde grec.

204. On a supposé que l'atmosphère politico-idéologique des années 1940-1950 où cette dernière hypothèse fut formulée ne lui était pas étrangère. S. PIGGOTT mentionne la première hypothèse dans sa préface à E. D. PHILLIPS, *The Royal Hordes. Nomad Peoples of the Steppes*, Londres, 1965, en rappelant les éléments pastoraux présents dans les plus anciennes sagas celtiques.

205. Sur la baba-jaga, cf. PROPP, *Les Racines historiques*, *op. cit.*, pp. 265-270. Les autres figures se sont fondues dans la tradition folklorique : cf. LEBEUF, « Conjectures sur la reine Pédauque », in *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, XXIII (1756), pp. 227-235 ; K. SIMROCK, *Bertha die Spinnerin*, Francfort, 1853 ; W. HERTZ, « Die Rätsel der Königin von Saba », *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, XXVII (1883), pp. 1-33, en particulier pp. 23-24 ; de façon générale, A. CHASTEL, « La légende de la reine de Saba », réédité avec des compléments dans *Fables, formes, figures*, Paris, 1978, I, p. 53 sqq. (la référence ponctuelle à Œdipe se trouve p. 79). Sur la persistance du thème dans le domaine folklorique, cf. C. et D. ABRY, « Des Parques aux fées et aux autres êtres sauvages... », *Le Monde alpin et rhodanien*, 10 (1982), p. 258. Il faut noter que dans les textes médiévaux français *Berthe au grand pied* (identifiée comme étant la mère de Charlemagne) a les deux pieds difformes ; mais dans les *Reali di Francia* (V, I) un seul. Ce dernier détail provient d'une source inconnue, certainement plus proche de la tradition folklorique (ainsi chez P. RAJNA, *Ricerche intorno ai Reali di Francia*, Bologne, 1872, pp. 238-239, qui met cependant en doute, à tort, le rapprochement entre Berthe et Perchta). Voir aussi l'article « Fuss », in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, Berlin et Leipzig, 1930-1931, col. 225-226.

206. Cf. J. HAEKEL, « Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern (zum Problem des eurasiatischen Totemismus) », *Archiv für Völkerkunde*, I (1946), 95-163, en particulier p. 123 sqq., cité en partie également par A. ALFÖLDI, *Die Struktur*, *op. cit.*, pp. 146-147, en même temps qu'une étude de B. MUNKÁCSI (que je n'ai pas lue).

207. Cf. ALFÖLDI, *Die Struktur*, *op. cit.*, pp. 141-146 ; voir aussi déjà le commentaire de J. G. FRAZER aux *Fastes*, Londres, 1929, II, p. 365. Voir en outre J. HUBAUX, « Comment Furius Camillus s'empara de Véius », *Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe de lettres, etc.*, 5e s., 38 (1952), pp. 610-622 ; et, du même auteur, *Rome et Véies*, Paris, 1958, p. 221 sqq., en particulier p. 279 sqq.

208. Le premier à les rapprocher a été A. ALFÖLDI (*Die Struktur*, *op. cit.*, pp. 141-146). Dans ce livre singulier (dédicacé à K. Meuli et à M. Rostovtzeff) ALFÖLDI réélabore, et plus souvent juxtapose, des recherches échelonnées sur une cinquantaine d'années. Des suggestions très pénétrantes se mêlent à des idées vieillies et insoutenables (comme, par exemple, le lien entre idéologie tripartite et société matriarcale, idéologie bipartite et société patriarcale). Voir le compte rendu, très sévère, de A. MOMIGLIANO, qui avait, au contraire, jugé comme « une étude splendide » une version préliminaire (cf. *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Rome, 1980, II, pp. 682-685, à propos de *Die Struktur* ; *Quarto contributo...*, Rome, 1969, pp. 629-631, à propos de A. ALFÖLDI, *Die trojanischen Urahnen der Römer*, Bâle, 1957).

209. ALFÖLDI, *Die Struktur*, *op. cit.*, p. 146, parle de façon un peu vague d'« analogies institutionnelles » qui émergeraient de la comparaison entre les deux mythes : il s'agit évidemment d'une allusion au thème de la double monarchie (pp. 151-162). Plus loin il identifie dans le monde indo-iranien un point de contact possible entre les steppes de l'Eurasie et la Méditerranée (p. 161), alors qu'il ne parle presque pas des Scythes ; il évoque plus souvent de façon implicite l'hypothèse d'une genèse commune, qui expliquerait les ressemblances entre des sociétés de l'Asie centrale et l'ancienne société romaine. De telles hypothèses semblent renvoyer implicitement aux migrations, elles aussi hypothétiques, qui se seraient produites de l'Orient vers

l'Occident avant le premier millénaire av. J.-C. (cf. *supra*, pp. 353-354, n. 6). Il faut dire qu'Alföldi, qui pourtant renvoie d'une manière générale à *Le Cru et le Cuit* de Cl. Lévi-Strauss, semble ignorer les discussions des ethnologues sur les systèmes dualistes. Voir les observations critiques de J. Poucet, « Un héritage eurasien dans la Rome préétrusque ? », *L'Antiquité classique*, 44 (1975), pp. 645-651, et de R. Werner, *Gymnasium*, 83 (1976), pp. 228-238.

210. Sur l'échange généralisé cf. Cl. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, pp. 486-487 et *passim* ; sur l'opposition entre « os » et « viande », rencontrée en Inde, au Tibet, en Chine, en Mongolie et en Sibérie, cf. pp. 459-502. On a supposé qu'il a dû exister entre ces pays de forts liens culturels (*ibid.*, pp. 462-463). Il se peut que ceux-ci se soient étendus beaucoup plus loin vers l'Occident, puisque chez les Ossètes aussi l'on distingue les parentés « du même os » *(ju staeg)* et les parentés « du même sang » *(ju tug)* : cf. Vernadsky, « The Eurasian Nomads », art. cité, p. 405, qui cependant n'explique pas la signification de ces termes. On peut rappeler qu'une pratique comme la « scapulimantie », qui attribue aux os une signification culturelle précise, est elle aussi particulièrement répandue en Asie centrale (voir *supra*, n. 148). Il se peut que la phrase de R. Needham, « If scapulimancy, why not prescriptive alliance ? », qui suppose dans le second cas également une diffusion historique (introd. à A. M. Hocart, *Kings*, *op. cit.*, p. lxxxv), soit moins paradoxale qu'il n'y paraît.

211. Sur l'absence d'exogamie dans le Latium, contre l'opinion exprimée par Alföldi, voir Momigliano, *Sesto contributo*, *op. cit.*, p. 684.

212. Cf. Lévi-Strauss, *Les Structures*, *op. cit.*, pp. 87-88, que je reprends presque à la lettre.

213. Cf. R. Needham, introduction à Hocart, *Kings*, *op. cit.*, pp. lxxxiv-lxxxviii. La thèse structurale a été formulée avec une clarté exemplaire par Hocart (pp. 262-289).

214. Je paraphrase ici à reculons une page très dense de Cl. Lévi-Strauss (*Les Structures*, *op. cit.*, p. 175) dans une discussion serrée avec Frazer. On retrouve un nouvel écho de la conclusion dans un texte beaucoup plus récent (*L'Homme nu*, *op. cit.*, pp. 539-540). Il faut noter qu'Hocart avait déjà souligné que l'interaction explique la dichotomie sociale et non l'inverse (*Kings*, *op. cit.*, pp. 289-290). Dans *Paroles données*, *op. cit.*, Lévi-Strauss a résumé la discussion sur les systèmes dualistes (pp. 262-267) en mentionnant la « pensée déjà structuraliste de Hocart » (p. 263).

215. Pour ce qui précède, voir le très bel essai de Kr. Pomian, « Entre l'invisible et le visible : la collection », in *Collectionneurs, amateurs et curieux*, Paris, 1987, pp. 15-59, 313-315.

216. Cf. J. Piaget, *La Construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel, 1950, p. 36 sqq. ; du même auteur, *La Formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel, 1945. Une convergence possible entre ces conclusions et la perspective psychanalytique transparaît, si je ne me trompe, dans les pages très denses de Freud intitulées *La Dénégation* (1925), où on lit entre autres : « Le moi-plaisir primitif veut [...] introjecter ce qui est bon, rejeter tout ce qui est mauvais. Le mauvais, l'étranger au moi, ce qui est situé à l'extérieur, sont d'abord pour lui identiques. [...] Mais on reconnaît comme condition pour la procédure de l'examen de la réalité le fait que des objets ont été perdus, qui avaient apporté autrefois une réelle satisfaction », trad. fr. *in* A. Kremer-Marietti, *La Symbolicité*, Paris, 1982, pp. 227-228. Sur ce texte voir J. Hyppolite, *in* J. Lacan, *Écrits*, Paris, 1966, pp. 879-887.

217. L'enfant était un neveu de Freud : cf. « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse* (trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis), Paris, 1988 (9e éd.), où l'épisode est présenté comme une illustration de la contrainte de répéter une situation désagréable. Que le geste soit né d'une « pulsion d'appropriation qui se rend indépendante du fait que le souvenir en soi soit agréable ou non » était, selon Freud, une hypothèse moins probable. E. De Martino l'a développée en proposant implicitement une relecture de la notion de « perte de la présence » formulée dans *Il mondo magico* (cf. *Furore simbolo valore*, Milan, 1962, pp. 20-22).

218. La distinction entre *choses* et *sémiophores* proposée par Pomian est certainement valable sur le plan conceptuel, mais n'exclut pas l'existence de cas intermédiaires : surtout dans une phase antérieure à la production d'objets ayant comme unique finalité celle de signifier.

219. [J. Potocki], *Essai sur l'histoire universelle et recherches sur celle de Sarmatie*, Varsovie, 1789, p. 89 : « Ainsi le pilote qui sonde à de grandes profondeurs et voit sa corde filer jusqu'à la dernière brasse, n'en conclut point qu'il a trouvé le fond, mais qu'il ne doit point espérer de l'atteindre. »

220. La prudence de A. Leroi-Gourhan, *Les Religions de la préhistoire*, Paris, 1976, p. 15 sqq., se retrouve, sur un plan plus spécifique, chez L. R. Binford, *Bones. Ancient Men and Modern Myths*, New York, 1981, p. 35 sqq. (sur la difficulté de démontrer l'intervention humaine dans les tas d'os brisés d'animaux remontant au Paléolithique). Voir en général H.-G. Bandi, « Zur Frage eines Bären- oder Opferkultes im ausgehenden Altpaläolithikum der alpinen Zonen », in *Helvetia Antiqua (Festschrift Emil Vogt)*, Zurich, 1966, pp. 1-8.

221. « Animals came from over the horizon. They belonged *there* and *here*. Likewise they were mortal and immortal. An animal's blood flowed like human blood, but its species was undying and each lion was Lion, each ox was Ox. This — maybe the first existential dualism — was reflected in the treatment of animals. They were subjected *and* worshipped, bred *and* sacrificed » (J. Berger, *About Looking*, New York, 1980, pp. 4-5 ; suit un passage sur l'ambivalence des paysans envers leurs animaux).

222. Cf. Cl. Lévi-Strauss, « Le père Noël supplicié », art. cité, et voir *supra*, p. 345, n. 11.

223. Voir *supra*, p. 195.

224. Cf. G. Dumézil, *La Religion romaine*, *op. cit.*, pp. 259-260, 352-355. Il est impossible d'accepter l'interprétation de R. Schilling dans « Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », *Revue des études latines*, 38 (1960), pp. 182-199, selon lequel le comportement de Rémus constituerait un sacrilège qui, dans l'intention d'Ovide, le placerait sous un mauvais jour, en en justifiant le meurtre.

225. Cf. L. Delaby, « Mourir pour vivre avec les ours », in *L'Ours, l'Autre de l'homme. Études mongoles*, 11 (1980), pp. 17-45, en particulier p. 28 sqq.

226. Cf. les observations de Propp, *Les Racines historiques*, *op. cit.*, pp. 24 sqq. et 97 sqq. Une autre documentation est présentée dans une perspective d'histoire religieuse comparée, par Gallini, « Animali e aldilà », art. cité.

227. Cf. M. Marconi, « Usi funerari nella Colchide Circea », in *Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere*, LXXXVI (1942-1943), p. 309 sqq. À la bibliographie citée ajouter J. Jankó, *in* E. de Zichy, *Voyages au Caucase et en Asie centrale*, Budapest, 1897, I, pp. 72-73, sur l'usage des Ossètes de suspendre les hommes morts cousus dans des peaux de bœuf ou de buffle. Sur les Yakoutes, cf. J.-P. Roux, *La Mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux*, Paris, 1963, p. 138. Dans sa discussion avec V. I. Abaev (cf. n. 228), G. Dumézil commente lui aussi le passage d'Apollonios de Rhodes sans pourtant tenir compte de ces études (*Romans de Scythie...*, *op. cit.*, p. 280).

228. Cf. H. NACHTIGALL, « Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien », *Anthropos*, 48 (1953), pp. 40-70 ; voir également PROPP, *Les Racines historiques*, *op. cit.*, pp. 300-305 ; MEULI, « Die Baumbestattung », art. cité ; ROUX, *La Mort*, *op. cit.*, p. 137 sqq. Une présentation de données africaines se trouve chez P. M. KÜSTERS, « Das Grab der Afrikaner », *Anthropos*, 16-17 (1921-1922), pp. 927-933.

229. Cf. V. I. ABAEV, « Le cheval de Troie. Parallèles caucasiens », *Annales E.S.C.*, 18 (1963), p. 1041 sqq., qui souligne l'élément chamanique ; et DUMÉZIL, *Romans de Scythie...*, *op. cit.*, pp. 273-282, qui le nie. (Une nouvelle intervention de DUMÉZIL, « Encore la peau de bœuf », in *La Courtisane*, *op. cit.*, pp. 139-146, touche un point marginal.) Le rituel de résurrection fondé sur la collecte des os, ignoré des deux chercheurs, donne, d'un côté, pleinement raison à Abaev, et, de l'autre, met en relief l'importance du passage d'Apollonios de Rhodes (III, 200-209) rappelé par Dumézil. La référence d'Abaev aux déguisements en animaux des chasseurs eurasiatiques est plus générique (sur leur diffusion au-delà du détroit de Behring dès le paléolithique, cf. B. ANELL, « Animal Hunting Disguises among the North American Indians », *in* A. FURUMARK, etc., éd., *Lapponica*, Lund, 1964, pp. 1-34). Le but de l'usage décrit par Apollonios, visant à la résurrection du défunt, avait déjà été souligné par S. FERRI, « Kirke I Kirke II Kirke III. Mitologia lessicale o psicologia "medievale" ? », in *Letterature comparate, problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, I, Bologne, 1981, pp. 57-66, en particulier p. 60 ; et voir aussi ID., « Problemi e documenti archeologici II (XI). Stele daunie — Una nuova figurazione di Erinni », in *Accademia dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali*, s. VIII, XXVI (1971), fasc. 5-6, p. 341 sqq.

230. Cf. J. HNEFILL AÐALSTEINSSON, *Under the Cloak. The Acceptance of Christianity in Iceland...*, Uppsala, 1978, pp. 80-123 (seule la seconde version de l'*Islendigabók* a été conservée). L'hypothèse, discutée par J. LINDOW (*Ethnologia scandinavica*, 1979, pp. 178-179), selon laquelle la méditation sous le manteau n'aurait été rien d'autre qu'une mise en scène, est difficilement contrôlable ; en tout cas, elle n'entame en rien l'interprétation exposée plus haut.

231. Cf. H. R. ELLIS (puis ELLIS DAVIDSON), *The Road to Hel*, Cambridge, 1943, p. 126 ; P. BUCHHOLZ, *Schamanistiche Züge in der altisländischen Überlieferung*, Bamberg, 1986 ; H. R. ELLIS DAVIDSON, « Hostile Magic in the Icelandic Sagas », *in* V. NEWALL, éd., *The Witch Figure*, Londres, 1973, pp. 20-41.

232. Cf. ELLIS DAVIDSON, « Hostile Magic », art. cité, p. 32 ; D. STRÖMBÄCK, « The Concept of the Soul in the Nordic Tradition », in *Arv*, 31 (1975), pp. 5-22, qui renvoie à son étude fondamentale, *Sejd* (1935) ; HNEFILL AÐALSTEINSSON, *Under the Cloak*, *op. cit.*, pp. 119-121.

233. Voir *supra*, p. 172.

234. Cf. ELLIS DAVIDSON, « Hostile Magic », art. cité, p. 37 qui renvoie à E. HOLTVED, « Eskimo Shamanism », *Studies in Shamanism*, *op. cit.*, p. 26.

235. Cf. R. HAKLUYT, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, I, Londres, 1599, pp. 283-285. Le passage, signalé par T. LEHTISALO (*Entwurf einer Mythologie*, *op. cit.*, pp. 157-158) est commenté par J. BALÁZS, « Über die Ekstase des ungarischen Schamanen », in *Glaubenswelt*, *op. cit.*, p. 70 sqq.

236. Cf. M. BARTELS, « Isländischer Brauch und Volksglaube in Bezug auf die Nachkommenschaft », in *Zeitschrift für Ethnologie*, 32 (1900), pp. 70-71.

237. Cf. BOYER, *Le Monde*, *op. cit.*, p. 39 sqq. Encore utiles, M. RIEGER, « Über den nordischen Fylgienglauben », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur*, 42 (1898), pp. 277-290, et W. HENZEN, *Über die Träume in der altnordischen Sagalitteratur*, Leipzig, 1890, p. 34 sqq. Autres renvois bibliographiques chez E. MUNDAL, *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*, Oslo, 1974. Sur les sagas en général, voir l'utile présentation critique de J. L. BYOCK, « Saga form, Oral prehistory, and the Icelandic Social Context », *New Literary History*, XVI (1984), 153-173. W.-E. PEUCKERT mentionne la *fylgia* comme antécédent historique de la « seconde vue » dans « Der zweite Leib », *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 16 (1938), pp. 174-197, et critique la perspective exclusivement psychologique de K. SCHMEING : voir de ce dernier « "Zweites Gesicht" und "Zweiter Leib" », *ibid.*, 19 (1941), pp. 85-87 (alors que je n'ai pas eu accès à *Das zweite Gesicht in Niederdeutschland*, Leipzig, 1937).

238. Cf. BELMONT, *Les Signes*, *op. cit.*, p. 52 sqq., et G. CHIESA ISNARDI, « Il lupo mannaro come superuomo », *in* E. ZOLLA éd., *Il superuomo*, III, Florence, 1973, p. 33 sqq., qui s'appuient sur DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, *op. cit.*, p. 222 sqq. (mais voir déjà E. MOGK, *Germanische Mythologie*, Leipzig, 1907, pp. 42-43). Voir maintenant BOYER, *Le Monde*, *op. cit.*, p. 39 sqq.

239. Cf. GÜNTERT, *Über altisländische*, *op. cit.* ; DUMÉZIL, *Heur et malheur du guerrier*, *op. cit.*

240. Cf. LEHTISALO, *Entwurf*, *op. cit.*, p. 114. Chez les Cuna du Panama également, les *nele* (voyants) sont ceux qui naissent coiffés (*kurkin*, « chapeau ») : cf. C. SEVERI, « The invisible path. Ritual representation of suffering in Cuna traditional thought », *RES. Anthropology and Aesthetics*, 14 (automne 1987), p. 71.

241. Cf. C.-H. TILLHAGEN, « The Conception of the Nightmare in Sweden », *in* W. D. HAND et G. O. ARLT (éd.), *Humaniora. Essays in Literature-Folklore-Bibliography Honoring Archer Taylor on His Seventieth Birthday*, Locust Valley (N. Y.), 1960, pp. 316-329 ; voir aussi JAKOBSON et SZEFTEL, « The Vseslav Epos », art. cité, p. 61, n. 30.

242. Le passage est cité au début du livre de N. BELMONT (*Les Signes*, *op. cit.*, p. 19), qui ne s'attarde pourtant pas sur ce point. Une mention de l'analogie entre les couches des bébés et le suaire *in* W. DEONNA, « Les thèmes symboliques de la légende de Pero et de Micon », *Latomus*, 15 (1956), p. 495.

243. Cf. S. REINACH, « Le voile de l'oblation », in *Cultes, mythes*, *op. cit.*, I, p. 298 sqq. Voir en général H. FREIER, *Caput velare*, Tübingen, 1963.

244. Cf. J. HEURGON, « Le "Ver sacrum" romain de 217 », *Latomus*, 15 (1956), pp. 137-158. « *Perductos in adultam aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant* », lit-on dans un passage de Verrius Flaccus rapporté par Festus : cf. FERRI, « Kirke I », art. cité, p. 59 (mais la référence à l'orphisme semble gratuite).

245. Cf. BARTELS, « Isländischer Brauch », art. cité, pp. 70-71 ; J. HOOPS, « Das Verhüllen des Haupts bei Toten, ein angelsächsisch-nordischer Brauch », *Englische Studien*, 54 (1920), pp. 19-23.

246. Cf. DELCOURT, *Héphaïstos*, *op. cit.*, pp. 128-129, qui développe une indication de H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland* (que je n'ai pas pu lire). Sur *pilleus*, *galerus*, etc., et leurs implications, cf. K. MEULI, « Altrömischer Maskenbrauch », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, II, pp. 268-270. Une mention de l'importance de ces thèmes, en rapport avec le fait de naître coiffé, se trouve dans BELMONT, *Les Signes*, *op. cit.*, p. 195. Un cas controversé est celui de Télesphore, la petite figure encapuchonnée, peut-être d'origine celtique, souvent représentée à côté d'Asclépios : sur les différentes interprétations (démon phallique ou funéraire, génie protecteur du sommeil), cf. W. DEONNA, *De Télesphore au « moine bourru ». Dieux, génies et démons encapuchonnés*, Bruxelles, 1955.

247. Cf. *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, p. 244.

248. « Dans le monde terrestre on n'a pas pu m'attraper parce que j'habite tout aussi bien parmi les morts que parmi ceux qui ne sont pas nés », lit-on sur la tombe de Paul Klee (c'est un passage de son *Journal*, trad. fr., Paris, 1959) : cf. F. KLEE, *Paul Klee*, Zurich, 1960. G. LÜLING mentionne l'au-delà comme « royaume des morts et des embryons » dans *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, Erlangen, 1981, p. 297 sqq.) : analysant la signification symbolique du manteau de Mahomet, comparé également à l'*amnios*, il arrive par des voies différentes à des conclusions proches de celles qui sont formulées ici (je remercie vivement D. Metzler qui m'a signalé ces pages). Une comparaison avec l'extase chamanique est explicitement proposée par J. R. PORTER, « Muhammad's Journey to Heaven », *Numen*, XXI (1974), pp. 64-80.

249. Cf. GÜNTERT, *Kalypso*, *op. cit.* (un livre très érudit et très intelligent).

250. Cf. SAXO GRAMMATICUS, éd. A. Olrik et H. Raeder, *Gesta Danorum*, I, Hanovre, 1931, p. 30 (I, 8, 14); sur la dérivation possible de cette page à partir de modèles norvégiens ou islandais, *ibid.*, pp. XXIV-XXV (voir aussi le commentaire de P. E. MÜLLER, Hanovre, 1858, pp. 65-66). La présence de thèmes de la légende d'Odin dans la description de l'au-delà, à côté des souvenirs d'auteurs latins (de Virgile à Martianus Capella) est soulignée par P. HERRMANN, *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus*, II, Leipzig, 1922, pp. 102-103 ; dans le même sens, voir DUMÉZIL, *Du mythe au roman*, *op. cit.*, p. 107, n. 1. Les implications chamaniques du voyage souterrain de Hadingus ont été reconnues par A. CLOSS, « Die religion des Semnonenstammes », *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV (1936), p. 667.

251. Cf. SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, *op. cit.*, I, 37 : et voir RIEMSCHNEIDER, *Antiker Mythos*, *op. cit.*, p. 47 de la trad. ital. (mais l'interprétation d'ensemble est insoutenable).

252. Cf. BALÁZS, « Über die Ekstase », art. cité, p. 56 sqq. ; VISKI, *Volksbrauch der Ungarn*, *op. cit.*, p. 15 sqq. Sur la possibilité d'atteindre dans ce domaine une couche pré-indo-européenne, voir, de façon générale, GÜNTERT, *Kalypso*, *op. cit.*, pp. 44-54.

253. Cf. MEULI, « Altrömischer Maskenbrauch », art. cité, p. 268 (et en général, « Die deutschen Masken », in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, I, p. 69 sqq. ; et « Schweizer Masken und Maskenbräuche », I, p. 177 sqq.); F. ALTHEIM, *Terra Mater*, Giessen, 1931, pp. 48-65 ; P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Turin, 1976, pp. 169-172 ; sur *masca* et *talamasca*, L. LAZZERINI, « Arlecchino, le mosche, le streghe e le origini del teatro popolare », *Studi mediolatini e volgari*, XXV (1977), pp. 141-144 (mais toute l'étude, pp. 93-155, est très riche en suggestions et en indications). Il faut également insérer dans ce contexte, selon toute probabilité, le capuchon de la bande d'Arlequin, sur lequel cf. SCHMITT, « Les masques, le diable, les morts », art. cité, pp. 20-21. La thèse d'un lien nécessaire entre mascarades et organisations dualistes est réfutée par A. KROEBER et C HOLT, « Masks and Moieties as a Culture Complex », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 50 (1920), pp. 452-460 : mais une convergence significative entre ces phénomènes (et, en fait, doublement significative à la lumière des considérations présentées plus haut) semble indéniable. Dans ce cas, il faut donner raison, sur le fond, à W. SCHMIDT (*ibid.*, p. 553 sqq.).

254. Cf. I. MATTE BLANCO, *The Unconscious as Infinite Sets*, Londres, 1975 (cité d'après la trad. ital. *L'inconscio come insiemi infiniti*, Turin, 1981, p. 201). Cet ouvrage répond indirectement à la question posée par J.-P. Vernant « aux linguistes, aux logiciens et aux mathématiciens » de fournir au mythologue « l'outil qui lui manque : le modèle structural d'une logique qui ne serait pas celle de la binarité, du oui ou non, une logique autre que la logique du *lógos* » (« Raisons du mythe », in *Mythe et société*, *op. cit.*, p. 250). Une tentative d'application des recherches de Matte Blanco a été faite par B. BUCHER, « Ensembles infinis et histoire-mythe. Inconscient structural et inconscient psychoanalytique », *L'Homme*, XXI (1981), pp. 5-26. Le passage de Vernant cité plus haut sert d'épigraphe à l'essai de J. DERRIDA, « Chôra », in *Poikilia*, *op. cit.*, pp. 265-296.

255. Cf. LÉVI-STRAUSS, *La Potière jalouse*, p. 243.

256. Cf. ID., *L'Homme nu*, *op. cit.*, pp. 581-582 : « S'il s'agit d'une application particulière d'un procédé tout à la fois fondamental et archaïque, on peut concevoir qu'il se soit perpétué, non par l'observation consciente des règles, mais par conformisme inconscient à une structure *mythique* intuitivement perçue d'après des modèles antérieurs élaborés dans les mêmes conditions » (j'ai remplacé *poétique* par *mythique*). Lévi-Strauss parle d'une difficulté soulevée par F. de Saussure à l'égard de sa propre théorie sur l'importance des anagrammes dans la poésie antique : l'absence de témoignages explicites de théoriciens ou de poètes sur leur utilisation.

257. Selon MATTE BLANCO, *The Unconscious*, *op. cit.*, pp. 44-45 de la trad. ital. et *passim*, un principe de base agit dans le système inconscient dans lequel tous les rapports sont traités comme symétriques : par exemple, le père engendre le fils, donc le fils engendre le père. Dans l'observation clinique cependant, un tel principe est toujours appliqué dans une mesure limitée : « *Le principe de symétrie fait son apparition en certains points et, comme un acide puissant, il dissout toute logique à portée de main, c'est-à-dire, dans le territoire où il est appliqué. Le reste de la structure logique reste cependant intact* » (p. 62, l'italique est dans le texte ; l'observation pourrait être étendue au mythe). L'analyse de la manière d'être symétrique (mais B. BUCHER propose de parler de « tendance symétrisante » : « Ensembles », art. cité, p. 21) permet de décrire, même si les termes sont nécessairement inadéquats, le fonctionnement du système inconscient. Sur la métaphore, cf. R. JAKOBSON (« Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », in *Essais de linguistique générale*, *op. cit.*) qui retrouve l'opposition entre pôle métaphysique et pôle métonymique (qui comprend la synecdoque) également dans les rêves, et renvoie à Freud. Dans *L'Interprétation des rêves*, celui-ci examine l'exemple d'un écrivain qui, en pensant dans son demi-sommeil corriger un passage boiteux d'un de ses textes, se voit en train de raboter un morceau de bois. LÉVI-STRAUSS commente cette page et observe : « La métaphore consiste en une opération régressive accomplie par la pensée sauvage qui annule momentanément les synecdoques au moyen de laquelle œuvre la pensée domestiquée » (*La Potière jalouse*, *op. cit.*, p. 254).

258. Il pourrait y avoir eu des contacts au cours du paléolithique qui n'auraient pas laissé de traces documentaires, comme l'a plusieurs fois observé Cl. LÉVI-STRAUSS, quand il s'est posé des questions de ce genre : cf., par ex., *Paroles données*, *op. cit.*, p. 134. Les réponses négatives données par l'histoire (cf. « Le dédoublement », art. cité, p. 273 : « Si l'histoire, sollicitée sans trêve (et qu'il faut solliciter *d'abord*) répond non... ») ne peuvent jamais être absolues.

CONCLUSION

1. Cf. N. S. TRUBETZKOY, *Europa i celevecestvo*, Sofia, 1920. (Cité d'après la traduction italienne, *L'Europa e l'umanità*, Turin, 1982.)

2. Voir *supra*, pp. 141, 190 et *passim*.

3. Cf. M. Bonnet, « Traditions orales des vallées vaudoises du Piémont », *Revue des traditions populaires*, XXVII (1912), pp. 219-221 ; J. Jalla, *Légendes et traditions populaires des vallées vaudoises*. 2e éd. augmentée, Torre Pellice, 1926, pp. 38-39, où le frelon *(galabroun)* est appelé *masc*, « sorcière » (les deux textes m'ont été signalés et transmis par Daniele Tron, que je remercie vivement). Sur Guntram, voir *supra*, p. 147. Une comparaison avec des phénomènes chamaniques affleure à plusieurs reprises chez R. Christinger - W. Bourgeaud, *Mythologie de la Suisse ancienne*, Genève, 1963 ; dans sa préface, E. Lot-Falck souligne (p. 11) que la Suisse est un véritable carrefour de plusieurs civilisations.

4. Il s'agit de la variété appelée par la suite, par antonomase, *Pasteurella pestis medievalis* : cf. Le Roy Ladurie, « Un concept : l'unification microbienne », art. cité, p. 50 sqq.

5. Cf. Giorgetta, « Un Pestalozzi », art. cité.

6. Cf. Id., « Documenti sull'Inquisizione a Morbegno nella prima metà del secolo XV », *Bollettino della società storica valtellinese*, XXXIII (1980), pp. 59-83, en particulier p. 81 sqq. : les deux femmes, « *malleficiatrices et in fide defficientes* » auraient avoué spontanément « *a diabolo fore seductas et longo tempore in heretica pravitate extitisse et diabolicis suasionibus et serviciis obedivisse una cum certa mulierum quantitate eundo coram quadam appellata domina ludi, qui demon est, et cum ea certis nocturnis horis conversationem habuisse et in eius societate perseverasse, nonnulla committendo que manifestam sapiunt heresim*, que pro presenti non veniunt publicanda... » (le romain est de moi).

7. Cf. *Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti, Concilium Basileense*, III, I, Vindobonae (Vienne), 1886, p. 483. Voir aussi J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959 (trad. ital., Florence, 1967, pp. 337-378).

8. P. Paravy insiste à juste titre sur ce point dans « Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie en Dauphiné au XVe siècle », *Faire croire*, Rome, 1981, p. 124.

9. Des informations bibliographiques se trouvent dans l'article de R. Manselli, « Albizzeschi, Bernardino degli », in *Dizionario biografico degli italiani*. Parmi les publications récentes, voir, en particulier, *Bernardino predicatore nella società del suo tempo* (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XVI), Todi, 1976.

10. Cf. Lazzerini, « Arlecchino », art. cité, p. 100 (il s'agit de la traduction latine de la transcription d'un auditeur, Daniele de Purziliis de Padoue). L'expression *andare in corso* se trouve déjà dans Boccace (*Décameron*, VIIIe journée, 9e nouvelle) : cf. Bonomo, *Caccia*, *op. cit.*, p. 59 sqq.

11. Cf. san Bernardino da Siena, *Le prediche volgari. Predicazione del 1425 in Siena*, éd. procurée par C. Cannarozzi O.F.M., I, Florence, 1958, pp. 3, 5 et 55-56.

12. Cf. B. de Gaiffier, « Le mémoire d'André Biglia sur la prédication de saint Bernardin de Sienne », *Analecta bollandiana*, LIII (1935), pp. 308-358. E. Longpré a démontré de manière convaincante que l'interrogatoire de Bernardin a eu lieu en 1427, et non en 1426, dans « S. Bernardin de Sienne et le nom de Jésus », *Archivum Franciscanum Historicum*, XXVIII (1935), p. 460 sqq. Mais toute l'étude est importante : cf. *ibid.*, pp. 443-476 ; XXIX (1936), pp. 142-168 et 443-477 ; XXX (1937), pp. 170-192. Il est vrai, pourtant, qu'en s'appuyant sur la déposition faite par Leonardo Benvoglienti au cours de l'un des procès de canonisation de Bernardin, on a proposé de faire remonter la date de cet événement à l'année précédente (1426) : cf. D. Pacetti, « La predicazione di San Bernardino in Toscana... », *Archivum Franciscanum Historicum*, XXXIII (1940), pp. 299-300, et, plus nettement,

C. Piana, « I processi di canonizzazione », *ibid.*, XLIV (1951), pp. 397-398, notes 3 et 4, et p. 420, note 2 ; dans le même sens, voir maintenant la médiocre *Encyclopedia Bernardiniana*, IV, L'Aquila, 1985, p. XVIII (sous la direction de M. Bertagna). Mais Benvoglienti (qui parlait en 1448 d'événements remontant à vingt ans plus tôt) dit simplement avoir assisté aux sermons romains de 1426 (que nous connaissons également par un autre canal : cf. Longpré, « S. Bernardin », art. cité, 1935, p. 460). Les raisons avancées par Longpré pour situer en 1427 au lieu de 1426 l'interrogatoire de Bernardin ne sont pas remises en question par le témoignage de Benvoglienti, parce que la mention qu'il contient de « quelques sorcières » *(nonnullas sortilegas)* que Bernardin aurait fait brûler à Rome et à Pérouse se réfère très certainement, au moins dans le premier cas (car la référence à Pérouse est incontrôlable), à 1427 : voir *infra*, note 15.

13. Cf. Longpré, « S. Bernardin », art. cité, 1936, pp. 148-149, note 6 : Bernardin prêcha à San Pietro pendant quatre-vingts jours.

14. Cf. San Bernardino da Siena, *Les prediche volgari*, par P. Bargellini, Rome, 1936, p. 784 sqq. (Les sermons de Sienne de l'été 1427 y sont reproduits d'après l'éd. de L. Bianchi, 1884.) Miccoli a souligné l'importance de ce passage et d'autres de ce sermon, « La storia religiosa », art. cité, pp. 814-815.

15. Cf. S. Infessura, *Diario della città di Roma*, par O. Tommasini, Rome, 1890, p. 25, qui date l'événement au 8 juillet (à corriger peut-être en 28 juillet) 1424. Le manuscrit sur lequel Muratori a établi son édition du *Diario* indique une autre date, 28 juin : mais ces jours-là, comme l'a remarqué E. Longpré (« Saint Bernardin », art. cité, 1935, pp. 460-461, note 5), Bernardin était à Sienne. Cependant, la référence à l'année 1424 est aussi, selon toute probabilité, le fruit d'une erreur chronologique — une parmi tant d'autres qui ponctuent le *Diario* (cf. O. Tommasini, « Il diario di Stefano Infessura... », *Archivio della società Romana di Storia Patria*, XI, 1888, p. 541 sqq.). La sorcière Finicella doit être en effet identifiée avec l'une des deux sorcières romaines anonymes mentionnées par Bernardin dans un sermon de l'été 1427, au cours d'une brusque digression qui n'est pas précédée d'indications temporelles (« Je veux vous dire ce qui se fit à Rome... » : cf. san Bernardino, *Le prediche*, *op. cit.*, p. 784) et qui se réfère, par conséquent, à des événements très récents. Il semble logique de corriger la date de 1424 en 1427 ; 1426 semble à exclure également parce qu'entre juin et juillet de cette année Bernardin, qui avait prêché à Rome au début du mois d'avril, passa à Montefalco et à Spolète (cf. Longpré, « S. Bernardin », art. cité, pp. 460-461, note 5). Il faut noter que M. Miglio, après avoir fait l'éloge (à juste titre) de l'étude de Longpré, suit en fait par la suite la chronologie proposée par C. Piana, en corrigeant ni plus ni moins la date d'Infessura de 1424 en 1426 ; mais il cite ensuite, de manière contradictoire, un passage des sermons de Sienne de l'été 1427 en le disant avoir été donné « quelques mois après » les événements romains alors que, pour la cohérence, il aurait dû écrire « une année plus tard » (« Il pontificato e S. Bernardino », *Atti del convegno storico Bernardiniano...*, Teramo, 1982, pp. 237-249, en particulier pp. 238-239).

16. Cf. san Bernardino, *Le prediche*, *op. cit.*, p. 785.

17. Cf. Gaiffier, « Le mémoire », art. cité, p. 318 : « *Aut unde magos, ariolos, praestigiatores reprehendimus et dampnamus, nisi quod quibusdam caracteribus fide adhibita, demonum responsa atque auxilia eliciunt ? Totumque hoc genus sacrilegii est, pro rebus figuras amplecti.* » Cf. R. Fubini, « Poggio Bracciolini e S. Bernardino », *Atti del convegno*, *op. cit.*, p. 157, à propos de G. Miccoli, « Bernardino predicatore... » dans le volume du même titre cité *supra*, note 9. Sur

la date du petit traité de Biglia, je suis LONGPRÉ, « S. Bernardin », art. cité, 1936, pp. 147-148.

18. Voir *supra*, p. 105.

19. Cf. INFESSURA, *Diario*, *op. cit.*, p. 25 (à la date du 21 juillet ; dans d'autres manuscrits du 21 juin).

20. Cf. san BERNARDINO, *Le prediche*, *op. cit.*, pp. 607-608 (pp. 1140-1141, notes 33 et 35, Bargellini reprend l'interprétation erronée suggérée par le précédent éditeur, L. Banchi, qui entend « barlotto » [barillet] comme synonyme de « grosse cervelle », en suggérant une hybridation, elle aussi assurément sans fondement, avec les « barbetti » vaudois). Le texte est signalé également par COHN, *Europe's*, *op. cit.*, pp. 49-50, qui cependant ne souligne pas les références à la zone où le sabbat était apparu. Cohn suppose plus loin (pp. 50-54), avec des arguments convaincants, que ce fut Bernardin qui communiqua à Giovanni da Capestrano, le féroce persécuteur des hérétiques et des juifs (canonisé plus tard) les histoires sur les rites du *barlotto* (barillet), extorquées par la suite aux Fraticelli en 1466 à Rome (voire à Fabriano dès 1449).

21. Voir *supra*, pp. 77-78.

22. Cf. san BERNARDINO, *Le prediche*, *op. cit.*, p. 785 sqq. : « Et elles disaient qu'avec celles-ci [boîtes d'onguents] elles s'oignaient, et ainsi lorsqu'elles étaient ointes, il leur semblait être des chattes, et ce n'était pas vrai ; car leur corps ne changeait pas de forme mais c'est ce qu'elles pensaient, etc. » Suit (p. 786) un rappel au *Canon episcopi*.

23. *Ibid.*, p. 788.

24. La sentence a été publiée plusieurs fois : voir en dernier D. MAMMOLI, *Processo alla strega Matteuccia di Francesco. 20 marzo 1428*, Todi, 1983 (en particulier pp. 16, 18, 20, 30 et 32).

25. Cf. LAZZERINI, « Arlecchino », art. cité, p. 101, qui renvoie à San BERNARDINO DA SIENA, *Opera omnia*, I, Florence, ad Claras Aquas, 1950, p. 117 : pour la datation — entre 1429 et 1436 — cf. pp. XVIII-XIX.

26. Voir *supra*, pp. 82-83.

27. Outre MAMMOLI, *Processo*, *op. cit.*, cf. LONGPRÉ, « S. Bernardin », art. cité, 1935, p. 458.

28. Cf. LÉVI-STRAUSS, « Le père Noël supplicié », *Les Temps modernes*, n° 77 (mars 1952), p. 1588.

29. Cf. CHARACHIDZÉ, *Le Système*, *op. cit.*, p. 369 sqq., en particulier pp. 398-399.

30. Cf. DUVERNOY, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, *op. cit.*, I, p. 135 : « *Dixit etiam quod mortui, prout audivit ab aliquibus ex eis, vellent quod omnes homines et mulieres viventes esse mortui* » (Il dit même que les morts, selon ce qu'il a entendu de certains d'entre eux, veulent que tous les hommes et les femmes vivants soient morts). Voir aussi *supra*, pp. 54, 97.

31. Cf. HERTZ, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, *op. cit.*, Paris, Alcan, 1928 (également P.U.E., 1953).

32. Cf. R. RIEGLER, « Caprimulgus und Verwandtes », *Wörter und Sachen*, VII (1912), pp. 136-143, qui saisit parfaitement les implications générales du thème, mais s'arrête à l'identification de la couche correspondant à la sorcellerie. Cl. LÉVI-STRAUSS mentionne rapidement les connotations funèbres de l'engoulevent en Europe, en se concentrant ensuite sur celles, en partie analogues, qui sont les siennes en Amérique du Sud (*La Potière jalouse*, *op. cit.*, pp. 49-51) et en Amérique du Nord (*ibid.*, p. 55 sqq.). Sur le lien entre animaux et morts (sur lesquels voir *supra*, pp. 259-260), cf. en général R. RIEGLER, « Lo zoomorfismo nelle tradizioni popolari », *Quaderni di semantica*, II (1981), p. 305 sqq. Voir également M. ALINEI, « Barbagianni, "zio Giovanni" e altri animali-parenti : origine totemica degli zoonimi parentelari », *ibid.*, pp. 363-385, en particulier p. 371 (riche de documents et d'observations, même si la position strictement totémiste du problème laisse habitatif).

33. Sur l'esprit semblable à un oiseau, à un papillon, etc., la bibliographie est très abondante. Je me limite à quelques titres : G. WEICKER, *Der Seelenvogel in der alten Litteratur und Kunst*, Leipzig, 1902 ; O. TOBLER, *Die Epiphanie der Seele in deutscher Volkssage*, Kiel, 1911 ; O. WASER, « Über die äussere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen », *Archiv für Religionswissenschaft*, 16 (1913), pp. 33-88 ; GÜNTERT, *Kalypso*, *op. cit.*, pp. 61-81 ; M. HAAVIO, « Der Seelenvogel », *Essais folkloriques, Studia Fennica*, 8 (1959), pp. 61-81 ; M. BETTINI, *Antropologia e cultura romana*, Rome, 1986, p. 205 sqq. Sur l'impossibilité d'identifier dans la *strix* un oiseau nocturne spécifique, cf. F. CAPPONI, « Avifauna e magia », *Latomus*, XL (1981), pp. 301-304. Moins convaincant, S. G. OLIPHANT, « The Story of the Strix : Ancient », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, XLIV (1913), pp. 133-149 ; ID., « The Story of the Strix : Isidorus and the Glossographers », *ibid.*, XLV (1914), pp. 44-63, qui pense plutôt à la chauve-souris. Pour d'autres indications, cf. A. SCOBIE, « Strigiform Witches in Roman and Other Cultures », *Fabula*, 19 (1978), pp. 74-101 ; ALINEI, « Barbagianni », art. cité, pp. 379-380.

34. Cf. *supra*, pp. 205-206. D'Ovide, voir également *Ars amandi*, I, 8, 13 sqq. ; I, 14, 40 (sur l'entremetteuse Dipsas qui se transforme en oiseau) ; *Fasti*, 6, 131 sqq. F. BÖMER (*Die Fasten*, *op. cit.*, II, pp. 344-345) voit dans ce dernier passage une concession d'Ovide aux croyances populaires.

35. Cf. GERVAIS DE TILBURY, *Otia*, *op. cit.*, p. 987 sqq. Un fragment de saint Jean Damascène (VII[e]-VIII[e] s.), in *Opera omnia*, éd. procurée par M. Lequien, Paris, 1712, I, p. 473, cité par TARTAROTTI, *Apologia*, *op. cit.*, p. 160, parlait déjà de femmes (appelées *stryngai* ou encore *gheloudes*) qui, selon les croyances populaires, volaient autour des maisons, entraient à travers les portes fermées et éventraient les nouveau-nés dans leurs berceaux.

36. Cf. A. LECOQ DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques... tirées du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Paris, 1877, p. 319 sqq. Et voir SCHMITT, « Les masques, la mort, les diables », art. cité, pp. 6-7.

37. Un cas tout à fait anormal est probablement celui de l'Islande, si les événements contenus dans une étude ancienne (O. DAVIDSSON, « Islandische Zauberzeichen und Zauberbücher », *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 13, 1903, p. 151) sont exacts, dans les 125 procès qui se seraient tenus entre 1554 et 1720 : 9 accusés seulement étaient des femmes. Le panorama que font apparaître les actes du Saint Office frioulan est très différent : en l'espace de deux siècles (1596-1785), le nombre des hommes et des femmes accusés de pratiquer les arts de la magie est à peu près égal (386 et 391), comme le révèle le tableau élaboré par E. W. MONTER et J. TEDESCHI, « Toward a Statistical Profile of the Italian Inquisition. Sixteenth and Seventeenth Centuries », in *The Inquisition in Early Modern Europe*, sous la direction de G. HENNINGSEN et J. TEDESCHI, Dekalb (Ill.), 1986, p. 135. Des discordances apparaissent également si on considère les condamnés à mort pour sorcellerie. Dans le pays de Vaud, dans la période 1581-1620, il y en eut 970 : 325 (soit 34,2 %) étaient des hommes ; 624 (soit 65,8 %) des femmes (dans 21 cas, l'information

manque) (cf. P. KAMPER, « La chasse aux sorciers et aux sorcières dans le Pays de Vaud », *Revue historique vaudoise*, 1982, pp. 21-33). Dans l'Allemagne du Sud-Ouest, les épisodes de persécution massive de la sorcellerie conduisirent, entre 1561 et 1684, à la condamnation à mort de 1050 femmes et de 238 hommes (cf. MIDELFORT, *Witch-Hunting*, *op. cit.*, pp. 180-181); mais les procès de Wurtzbourg (1627-1629) font apparaître un tableau plus complexe (*ibid.*, p. 172 sqq.). Annuler ces contrastes (choisis presque au hasard) pour tenter des généralisations sur une échelle européenne semble d'une utilité limitée.

38. Voir *supra*, p. 390, note 248.

39. Sur les « charretani », cf. B. MIGLIORINI, « I cerretani e Cerreto », *Romance Philology*, 7 (1953-1954), pp. 60-64, qui enregistre les différences de la signification des mentions attestées du XVe siècle (la première est de 1477, peu antérieure au procès que nous analysons) par rapport à celles du siècle suivant, lorsque le terme prit le sens de « charlatan » ou de « saltimbanque ».

40. Cambridge University Library, ms. Dd. 3. 26 (H6), f° IX v° : « *et eorum lege consueverunt adorare* [rayé : *quandam ydolam] quoddam ydolum vocatum Bacum et Bacon* [rayé : *et fade consueverunt facere] et etiam Sibillam et Fadas. Et quod illi Bacon et Fate consueverunt facere dictas congregationes in quibus nullus habetur respectus de filia ad patrem nec de commatre prout tamen habetur extra dictam sinagogam...* » (et selon leur loi ils ont eu coutume d'adorer [rayé : une idole] une idole appelée Bacus et Bacon [rayé : les fées ont eu coutume de faire] ainsi que la Sibylle et les Fées. Et parce que Bacon et les fées ont eu coutume de tenir lesdites assemblées où il n'y a plus aucun respect de fille à père ni de commère comme on a pourtant à l'extérieur de ladite synagogue). Sur ces procès cf. COHN, *Europe's*, *op. cit.*, pp. 40-41, qui ne s'arrête que sur la présence de Bacchus, en confirmation du fait qu'il s'agirait d'aveux complètement extorqués ou falsifiés par les juges. E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps (1480-1580)*, Oxford, 1984, après avoir souligné, d'une manière peut-être trop rigide, qu'il s'agissait de fraticelles et non de vaudois (p. 15), fait également mention des idoles, en parlant de *perplexing admissions* (« aveux qui rendent perplexes ») (p. 112; voir aussi l'index, au nom « Jacopo, Pietro di »); il ne s'arrête pas sur les éléments de dénigrement de soi. L'hypothèse que ces interrogatoires auraient été manipulés par les juges avait déjà été formulée par M. VULSON, *De la puissance du Pape*, Genève, 1635, p. 207 (et voir E. CAMERON, *The Reformation*, *op. cit.*, p. 236).

41. Sur la Sibylle, voir *supra*, p. 122 sqq.

42. Le procès contre le *benandante* Olivo Caldo (*Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 207-210) montre de manière exemplaire les effets d'une attitude sceptique des juges vis-à-vis des aveux concernant le sabbat.

43. Cf. Piero CAMPORESI, *Le Pain sauvage*, Paris, 1981, p. 157 sqq. D'autres indications se trouvent dans DUERR, *Traumzeit*, *op. cit.*, pp. 165-173.

44. Je développe ici un point de vue formulé dans *Les Batailles nocturnes*, *op. cit.*, pp. 35-39.

45. Cf. G. BARGER, *Ergot and Ergotism*, Londres, 1931. Le lien entre l'ergotisme gangréneux et le seigle cornu, identifié pour la première fois en 1630, fit lentement son chemin. Voir le récit de J. K. BRUNNER, « De granis secalis degeneribus venenatis », in *Miscellanea curiosa sive ephemeridum medico-physicarum Germanicarum Academiae Caesareo-Leopoldinae naturae curiosorum decuriae III*, II, Leipzig, 1695, pp. 348-349 : se trouvant en Forêt Noire il avait rencontré un cas d'ergotisme gangréneux sans parvenir à en identifier la cause qui était, au contraire, apparue évidente au chirurgien local. Les raisons de la différence entre l'ergotisme gangréneux et l'ergotisme convulsif ne sont pas claires : cf. V. A. BAUER, *Das Antonius-Feuer im Kunst und Medizin*, Bâle, 1973 (avec une préface d'A. Hofmann).

46. L. R. CAPORAEL a avancé l'hypothèse que les phénomènes de morbidité qui s'étaient produits à Salem en 1692 et qui avaient été interprétés à ce moment-là comme des cas de possession diabolique étaient, en réalité, des épisodes d'ergotisme convulsif (« Ergotism : The Satan Loosed in Salem? », *Science*, vol. 192, n° 4234, 2 avril 1976). D'avis contraire, avec des arguments convaincants, N. P. SPANOS et J. GOTTLIEB (« Ergotism and the Salem Village Witch Trials », *ibid.*, vol. 194, n° 4272, 24 décembre 1976). L'hypothèse de L. R. Caporael a été reformulée dans un contexte européen par Naama Zahavi, dans une thèse de M. A. soutenue à la Hebrew University de Jérusalem, sous la direction du professeur Michael Heyd. Je remercie le Dr Zahavi qui m'a fait lire un résumé détaillé de son travail : elle m'a indirectement suggéré le point de départ de ces pages.

47. Cf. BARGER, *Ergot*, *op. cit.*, p. 7, observe que la dose, qui équivaut à environ 0,5 g, absorbée à plusieurs reprises, est celle qui est encore utilisée.

48. Cf. J. BAUHINUS-J. H. CHERLERUS, *Historia plantarum universalis*, II, Ebroduni, 1651, p. 417.

49. Cf. BARGER, *Ergot*, *op. cit.*, p. 10, note; A. HOFMANN, *Die Mutterkorn-Alkaloide*, Stuttgart, 1964, p. 11; W. MANNHARDT, *Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse... herausgeben von H. Patzig*, Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, 51. Heft, Strasbourg, 1884, pp. 314-315 note.

50. Cf. *De morbo spasmodico populari hactenus in patria sua grassante... praeside... Christiano Vatero... exponet Joannes Gotofredus Andreas*, Wittenberg, 1723, pp. 6, 8 et 26.

51. C'est l'auteur lui-même de la découverte, A. Hofmann, qui en parle dans R. G. WASSON *et alii*, *The Road to Eleusis*, New York et Londres, 1978, p. 25 sqq. Hofmann vérifia sur lui-même les effets hallucinogènes de l'acide lysergique.

52. A. HOFMANN (*ibid.*, p. 33 sqq.) mentionne par exemple la *claviceps paspali* qui pousse sur l'herbe *Paspalum distichum*. Le seigle est la céréale la plus récente cultivée par l'homme : à l'époque proto-historique il était inconnu en Chine, au Japon et en Égypte, alors qu'il était cultivé par les Slaves, les Germains et les Celtes (cf. O. JANICKE, *Die Bezeichnungen des Roggens in den romanischen Sprachen*, Tübingen, 1967, p. 7).

53. Ainsi, au contraire, de manière un peu expéditive, I. P. COULIANO, *Eros et magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984, p. 339 sqq. Le chimiste A. Hofmann fait preuve, dans l'observation citée aussitôt après, d'une plus grande sensibilité historique.

54. Cf. A. HOFMANN, *in* WASSON, *The Road*, *op. cit.*, p. 26. D'autres exemples dans CAMPORESI, *Le Pain*, *op. cit.*, p. 154.

55. Cf. W. MANNHARDT, *Roggenwolf und Roggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*, Dantzig, 1866², pp. 23-24, 43 et *passim*. Selon le mythe, les Harpies offraient, elles aussi, le sein aux nourrissons pour les empoisonner. L'identification entre le « loup du seigle » et le seigle cornu est proposée, en s'appuyant sur les données rassemblées par Mannhardt, par M. R. GERSTEIN, « Germanic Warg : The Outlaw as Werewolf », in *Myth in Indo-European Antiquity*, *op. cit.*, pp. 131-156, en particulier pp. 147-148 (qu'il faut ajouter aux textes cités, *supra*, p. 338, n. 26). Une riche collection de documents est présentée dans l'article « Korndämonem », in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, V, Berlin et Leipzig, 1932-1933, col. 249-314.

56. Curieusement H. P. Duerr les liquides comme banaux (*Traumzeit*, *op. cit.*, p. 173, note 25).

57. La proposition a été avancée par Gerstein, « Germanic Warg », art. cité, pp. 150-155. L'auteur semble ignorer le lien extra-linguistique éventuel que constituent les potentialités hallucinogènes de l'*ergot* ; elle se rend au contraire compte que la démonstration, sur le plan linguistique, n'est pas faite (« *Whatever the exact linguistic relationships may be* », p. 155). C'est à la même conclusion — tout en n'excluant pas la possibilité d'un lien qu'aurait effacé un indémontrable tabou linguistique — qu'est arrivé le prof. Riccardo Ambrosini, dans plusieurs lettres du mois d'octobre 1982. Je le remercie vivement pour la patience avec laquelle il a répondu à mes questions.

58. Cf. S. Wikander, *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund, 1938, p. 64 sqq., qui renvoie également aux recherches de O. Höfler cité *supra* (p. 335, note 2). Voir également M. Eliade, « Les Daces-loups », *Numen*, 6 (1959), p. 22. Mais voir H. Kothe, « Der Skythenbegriff bei Herodot », *Klio*, 51 (1969), p. 77 sqq.

59. Sur tout ceci, cf. R. G. Wasson, *Soma Divine Mushroom of Immortality*, s. l. n. d. (mais Vérone, 1968) ; pp. 95-147, une étude de W. Doniger O'Flaherty, « The Post-Vedic History of the Soma Plant ». L'identification entre Soma et *amanita muscaria* a été repoussée, parmi d'autres auteurs, par le sanscritiste J. Brough : mais sa discussion avec Wasson touche des thèmes étrangers à ce livre. De façon générale, cf. Lévi-Strauss, « Les champignons dans la culture », *L'Homme*, X (1970), pp. 5-16 (très favorable).

60. Cf. Wasson, *Soma*, *op. cit.*, p. 164 sqq. (cette partie est fondée sur les recherches de B. Munkácsi, T. Lehtisalo, J. Bálázs, partiellement traduites en appendice, p. 305 sqq.).

61. Cf. R. L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford, 1966, M. 7643 et 7647, repris par Wasson, *Soma*, *op. cit.*, p. 169, note, qui ajoute l'hypothèse d'un lien possible avec la racine *poŋ*. Voir aussi Joki, *Uralier*, *op. cit.*, pp. 300-301.

62. Cf. Wasson, *Soma*, *op. cit.*, p. 189. Et avec plus d'emphase, in *Persephone's Quest*, *op. cit.*, pp. 80-81.

63. Cf. J. Hubschmid, « Romanisch-germanische Wortprobleme : franz. bouter und it. buttare », *Zeitschrift für romanische Philologie*, 78 (1962), pp. 111-126, en particulier p. 122 sqq.

64. Critère « futile parce qu'il marche toujours... Cette conception doit être remplacée par celle de "pertinence culturelle" » : M. Alinei, « Rospo aruspice, rospo antenato », *Quaderni di semantica*, VIII (1987), pp. 265-296, en particulier p. 294. La même étude présente des témoignages iconographiques sur le crapaud comme « pied » ou « sabot ». Sur le crapaud-« pantoufle », etc., cf. H. Plomteux, « Les dénominations des batraciens anoures en Italie : le crapaud », *Quaderni di semantica*, III (1982), pp. 203-300, en particulier pp. 245-253.

65. Wasson, *Soma*, *op. cit.*, p. 189, observe que le diable est le *bot* (le boiteux) par antonomase : il ne rappelle pas, en revanche, le sanscrit *pangú* (sur lequel cf. *supra*, note 61). Pour *crapaudin*, cf. *ibid.*, pp. 10, 35, etc.

66. Cf. C. Joret, *Essai sur le patois normand du Bessin*... Paris, 1881, p. 75. Dans la France du XVI^e siècle, *pain de crapaud* était une expression générique qui servait à désigner les champignons sauvages : cf. Wasson, *Soma*, *op. cit.*, pp. 186-187.

67. Cf. O. Penzig, *Flora popolare italiana*, I, Gênes, 1924, pp. 231 et 467 (cette

indication et d'autres m'ont été aimablement communiquées par le prof. Tullio Telmon).

68. Wasson, *Soma*, *op. cit.*, p. 193.

69. *Ibid.*, p. 185 sqq.

70. Cf. Plomteux, « Les dénominations », art. cité, pp. 287-290 (*fada* à Mantoue, etc.) ; Alinei, « Rospo aruspice », art. cité, p. 289.

71. Cf. *Ibid.*, p. 265 sqq., qui renvoie, pour les implications chamaniques du crapaud dans une culture spécifique, à l'étude assez confuse de A. B. Kennedy, « Ecce Bufo : The Toad in Nature and in Olmec Iconography », *Current Anthropology*, 23 (1982), pp. 273-290.

72. Cf. Duerr, *Traumzeit*, *op. cit.*, p. 166 ; Kennedy, « Ecce Bufo ».

73. Son absence dans les procès de sorcellerie européenne est soulignée par Wasson, *Soma*, *op. cit.*, p. 176.

74. Cf. Penzig, *Flora popolare*, *op. cit.*, p. 27.

75. Cf. *supra*, p. 89.

76. Cf. Lévi-Strauss, « Les champignons », art. cité, p. 15.

77. Cf. *Malleorum*, *op. cit.*, I, p. 718 : « *Postremo de utre bibit supradicto : quo facto, statim se in interioribus sentit imaginem nostrae artis concipere et retinere, ac principales ritus hujus sectae* » (Celui qui buvait la boisson susdite contenue dans une outre avait tout à coup la sensation d'accueillir et de conserver en soi l'image de notre art et les rites principaux de la secte).

78. Cf. Benjamin, « Le narrateur », art. cité, p. 215 : « Son autorité, c'est à la mort qu'il [le narrateur] l'emprunte » (mais voir l'ensemble de l'essai. C'est de lui que s'inspire, vraisemblablement, G. Swift, *Waterland*, Londres, 1983, p. 47, que j'ai lu après avoir écrit ces pages).

Introduction 7

I 43

I. Lépreux, juifs, musulmans 71
II. Juifs, hérétiques et sorcières

II 97

I. À la suite de la déesse 125
II. Anomalies 149
III. Combattre en extase 176
IV. Se déguiser en animaux

III 199

I. Conjectures eurasiatiques 213
II. Os et peaux

Conclusion 269

Notes 285
Index des noms de personnes 401
Index des noms de lieux 419
Liste des cartes 425