



Médiévales

Langues, Textes, Histoire

44 | printemps 2003
Le diable en procès

Le gentleman, la sorcière et le diable : Reginald Scot, un anthropologue social avant la lettre ?

The Gentleman, the Witch and the Devil : Reginald Scot, an Early Modern Social Anthropologist ?

Georg Modestin



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/722>

DOI : 10.4000/medievales.722

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2003

Pagination : 141-154

ISBN : 2-84292-142-9

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Georg Modestin, « Le gentleman, la sorcière et le diable : Reginald Scot, un anthropologue social avant la lettre ? », *Médiévales* [En ligne], 44 | printemps 2003, mis en ligne le 30 novembre 2005, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/722> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.722>

Ce document a été généré automatiquement le 22 avril 2022.

Tous droits réservés

Le gentleman, la sorcière et le diable : Reginald Scot, un anthropologue social avant la lettre* ?

The Gentleman, the Witch and the Devil : Reginald Scot, an Early Modern Social Anthropologist ?

Georg Modestin

- 1 Dans son traité *The Discoverie of Witchcraft*, la première « démonologie » anglaise d'une certaine importance, parue en 1584¹, Reginald Scot présente la sorcière comme suit : elle va de porte à porte, quémendant un pot de lait, du levain, de la boisson, de la soupe ou encore autre chose. Face au refus des voisins de lui donner une aumône, elle maudit le maître de maison, sa femme, ses enfants et le bétail jusqu'au petit porceau dans la porcherie. Sans doute, prévoit l'auteur, tôt ou tard un des enfants tombera malade, et les parents ignares en rendront la « sorcière » responsable. Quant à celle-ci, voyant se réaliser ses vœux les plus secrets, elle s'arrogera un pouvoir maléfique, que, pressée par le juge, elle finira par reconnaître. Le juge est ainsi trompé, tout comme la victime et la sorcière elle-même. On attribue en effet à cette dernière ce qui est du ressort de Dieu seul (lib. I, cap. 3, p. 4-5)², par exemple la faculté de rendre malade et de guérir, en bref : tout fait qui est hors de la portée des hommes.
- 2 Ce n'est pas parce qu'il éprouverait une sympathie particulière envers ces femmes – « vieilles et indigentes » – que Scot les disculpe. Au contraire, il les décrit en des termes qui rappellent les écrits les plus misogynes. Leur physique est répugnant, elles sont superstitieuses, mauvaises langues, folles, malignes (lib. I, cap. 3, p. 4)³. Un portrait qui ne se distingue guère de celui brossé par les contemporains réputés plus crédules que Scot⁴. Certes, ces femmes souffrent parfois de mélancolie, de sorte que le diable s'installe facilement dans leur esprit (« où il a trouvé un bon siège ») pour leur faire croire qu'elles ont effectivement le pouvoir de faire le mal qu'on leur impute (lib. I, cap. 3, p. 4). Ce diagnostic, que Reginald Scot a pu trouver dans le traité *De praestigiis*

daemonum du médecin brabançon Johann Weyer (Jean Wier) auquel il renvoie d'ailleurs à plusieurs reprises, n'est cependant pas exploité en faveur des soi-disant sorcières. Contrairement à Weyer qui en fait le pivot de sa défense de ces femmes accusées à tort⁵, la mélancolie des sorcières s'ajoute plutôt chez Scot à leur caractérisation négative, probablement parce que l'erreur de s'attribuer indûment des pouvoirs incombant à Dieu seul violait le providentialisme prononcé de Scot.

- 3 Weyer et Scot n'étaient pas les seuls à penser que les sorcières étaient dénuées de tout pouvoir maléfique. Il s'agissait au contraire, comme Stuart Clark l'a démontré, d'un lieu commun auquel pouvaient souscrire la plupart des auteurs de l'époque, indépendamment de leur degré présumé de « crédulité » ou de « scepticisme ». Le vrai coupable était le diable, qui se dissimulait derrière les sorcières dont il abusait pour se moquer des gens. Il n'était aucunement tout-puissant, car il ne pouvait effectuer ses méfaits que dans les limites de ce qui lui avait été concédé par Dieu⁶. Les capacités physiques du diable étaient cependant telles qu'elles dépassaient la compréhension humaine, ce qui lui permettait d'induire tout le monde en erreur en faisant passer pour surnaturels des événements qui étaient de l'ordre du naturel. « Il a toujours été admis », a écrit Clark à ce propos, « que les démons n'avaient pas perdu leurs pouvoirs physiques après leur chute de la grâce, et que leur expérience accumulée depuis la création, leur qualité subtile, légère et raffinée, ainsi que l'immense rapidité, force et agilité dont ils étaient capables, leur permettaient de produire des effets réels bien au-delà des capacités humaines. Néanmoins, on a aussi invariablement insisté sur le fait que de tels effets restaient dans les limites de la causalité secondaire ou naturelle »⁷.
- 4 Telle était aussi l'argumentation de Johann Weyer, qui considérait le diable comme un adversaire hautement redoutable qui – outre ses capacités physiques extraordinaires – avait accumulé grâce à sa longévité un savoir et une expérience immenses. Plus que cela, le diable de Weyer est aussi un théologien expert qui, en se basant sur ses connaissances des Écritures Saintes, et en particulier des prophéties, faisait semblant de pouvoir prédire l'avenir, ce qui – à nouveau – est une prérogative de Dieu. Au vu de telles aptitudes, l'astuce du diable consistant à prédire ce qu'il allait faire lui-même paraît presque banale⁸. Or rien de comparable chez Reginald Scot.

Le diable, grand absent

- 5 Dans *The Discoverie of Witchcraft*, le diable tient une place plus qu'effacée ; si l'on fait abstraction de quelques mentions passagères qui ne servent qu'à souligner son impuissance à agir sur le monde physique, le diable est le grand absent de ce traité. Le seul champ d'application qui lui est concédé est d'ordre moral : « étant un esprit, il peut, avec la permission et selon l'ordre de Dieu, vicier et corrompre l'esprit et la volonté de l'homme, ce en quoi il est très diligent » (lib. V, cap. 5, p. 57) – un passage que nous citons parce qu'il annonce ce qui sera élaboré dans le *Discourse upon Devils and Spirits*, une pièce à part mais annexée par son auteur à la *Discoverie*.
- 6 Comme son titre l'indique, il s'agit d'une pièce centrale pour reconstituer l'image, pour autant que Scot la révèle, que ce dernier se faisait du diable. La difficulté consiste cependant dans le fait qu'on est confronté à un texte complexe qui paraît parfois contradictoire et qui, par conséquent, a donné lieu à des interprétations concordant mal entre elles. Scot aurait-il été jusqu'à refuser l'existence même d'esprits et de démons⁹ ? Aurait-il eu une sensibilité proche de celle d'Érasme, limitant, certes, les capacités physiques des démons, sans pourtant vouloir tout à fait nier leur existence¹⁰ ? Ou encore – la plus récente des interprétations – était-il un sympathisant de la « Family

of Love », un groupe hétérodoxe condamné pour sa lecture purement métaphorique de la Bible¹¹ ? Ce n'est pas à nous de trancher ici. Ce qui importe dans notre contexte est que Scot répète dans le *Discourse* que le diable n'a aucune existence corporelle ; il se moque de ceux qui, ayant l'esprit « charnel » (« some are so carnallie minded »), s'imaginent le diable comme un homme noir, aux sabots fendus, arborant une paire de cornes, une queue, des griffes et de grands yeux (cap. XI, p. 426)¹². Une image qui nous est pourtant familière.

- 7 Bien plus que physiques, les assauts de Satan sont spirituels : il s'insinue dans nos cœurs afin de titiller nos humeurs pour que nous poursuivions nos appétits et plaisirs, ses appâts étant les péchés capitaux (cap. XI, p. 426). Une opinion qui à première vue ne paraît pas outre mesure originale. Mais Scot va plus loin ; il s'aventure – je dirais – jusqu'aux marges d'une conception métaphorique du diable. Dans ces cas précis, le diable n'est plus qu'une façon de parler : « Là où l'on dit : l'esprit de jalousie (*the spirit of gelosie*) s'empare de lui », explique Scot, « cela revient à dire : il est poussé par son (propre) esprit jaloux (*a gelous mind*) ; et non pas : un diable corporel s'attaque à lui »¹³. Quant à ceux que l'on croit possédés, « il semble dans bon nombre de cas que cela ne fait aucune différence et que c'est tout un de dire : il est possédé par un diable, ou bien : il est lunatique ou frénétique. Car ces maladies, comme on le dit de nos jours, tirent leur origine de la mélancolie »¹⁴. On s'explique en effet mal autrement comment il est possible de chasser Satan avec des moyens médicaux. Pourtant, Scot ne va pas jusqu'à contester, en dernière conséquence, l'existence même du diable, du moins à ce qu'il semble. Mais il s'aligne sur ceux pour qui, comme il le dit, le diable est « spirituel et invisible » (cap. XIV, p. 430). La position exprimée par notre auteur est néanmoins hardie, car par son refus inconditionnel de concéder au diable quelque capacité physique que ce soit, il se distingue fondamentalement de ses contemporains pour qui l'activité, par ailleurs tout à fait « réelle », du diable s'intégrait, toujours avec le *caveat* de la permission divine, dans la nature environnante.
- 8 Il n'est dès lors pas surprenant que Scot rejette le pacte diabolique, dont les détails sont puisés notamment dans le *Malleus maleficarum* et la *Démonomanie des sorciers* de Jean Bodin, parue quatre ans seulement avant *The Discoverie*. Il le fait d'ailleurs plus d'une fois, et on comprend cette insistance si l'on tient compte du fait que le pacte constituait en quelque sorte la pierre angulaire de l'édifice démonologique¹⁵. « Si le pacte (*league*) n'a pas de réalité, comme c'est le cas du reste des confessions », souligne Scot dans la *Discoverie*, « les arguments des persécuteurs des sorcières (*witchmongers*) s'écroulent, car tous les auteurs tiennent ce contrat (*bargaine*, à savoir le pacte) pour sûr et certain ; or c'est leur seule maxime »¹⁶.
- 9 Quel accord pourrait être conclu entre un corps physique, celui de la sorcière, et un corps spirituel, celui du diable (lib. III, cap. 4, p. 25-26) ? Scot pose ici une question rhétorique dont on saisit facilement la portée quand on connaît les convictions de l'auteur sur la nature du diable. C'est par le rejet formel de la possibilité même du pacte diabolique que Scot se distingue non seulement de ses contemporains, mais aussi de ses successeurs. Quel que fût le degré de « scepticisme » d'un auteur, le pacte n'était guère mis en question. On avait beau admettre que les sorcières ne commettaient pas elles-mêmes les maléfices qui leur étaient attribués, le pacte satanique impliquait néanmoins le crime d'apostasie, réclamant la plus sévère punition¹⁷. Ainsi, George Gifford, célèbre pour son exposé de la dynamique sociale susceptible de déclencher une accusation de sorcellerie¹⁸, fait dire en 1593 à son porte-parole dans *A dialogue concerning witches and*

witchcrafts qu'il faut exécuter une sorcière non pas parce qu'elle tue des hommes – Gifford, qui passe pour un sceptique, vient en effet de développer qu'elle en est incapable – mais parce qu'elle traite avec le diable (« because she dealeth with divels »)¹⁹.

La négation du sabbat

- 10 Si l'on se souvient, une nouvelle fois, du point de vue de Scot sur le diable, on anticipe sans peine son opinion sur le sabbat des sorcières. Pas plus que le pacte, le sabbat ne revêt une quelconque réalité physique ; quant aux confessions, elles sont imputables soit à une maladie, soit à la contrainte de la part du juge (lib. III, cap. 6, p. 27). Si la sorcellerie existe malgré tout en tant que crime spirituel, c'est uniquement parce que la confession de la « sorcière » trahit son mépris de la religion, ce qui est cependant aussi, voire encore plus, la faute de son pasteur négligent (lib. III, cap. 7, p. 28). Il n'est dès lors pas surprenant que Scot parodie les descriptions du sabbat : « Le fait de joindre ses mains à celles du diable, d'embrasser son derrière dénudé, de même que l'idée qu'il égratigne les sorcières et les morde ne sont que des mensonges absurdes ; toute personne douée de raison peut s'en apercevoir sans peine »²⁰. De même, il tourne en dérision le vol des sorcières à l'aide de graisses fabriquées à base de chair d'enfants : « Comment l'huile ou la soupe faite à partir d'un enfant trempé dans l'eau peuvent-elles avoir une telle vertu qu'un bâton qui en serait enduit puisse porter des gens à travers les airs ? Cette liqueur, dont ils disent qu'elle leur donne la maîtrise de cette faculté, n'est-ce pas ridicule ? »²¹. Pour Scot, c'est en effet grotesque, et il n'omet aucune occasion de se moquer de ses informateurs ; cela s'applique bien entendu aussi au crime de chair avec le diable : puisque ce dernier est un esprit, « il n'a ni chair ni os qu'il puisse utiliser pour accomplir cette action ». Et il ne lui reste qu'à s'étonner : « la folie et la crédulité des hommes (concernant les rapports avec des *incubi*) sont aussi surprenantes et risibles que les autres confessions vaines et impossibles » (lib. III, cap. 19, p. 41).
- 11 Contrairement à la réfutation du pacte par Scot – qui est une position exceptionnelle –, celle du sabbat n'a pas dû surprendre les contemporains anglais : en effet, le sabbat fait une entrée tardive en Angleterre, où il restera marginal par rapport aux accusations de pacte et de maléfice. Si la législation contre la sorcellerie de 1563 (*Elizabethan Witchcraft Statute*) prévoyait la peine de mort pour l'invocation de mauvais esprits, celle de 1604 (*Jacobean Witchcraft Statute*), tout en punissant comme auparavant leur consultation, ajoutait explicitement les accords passés avec eux (« consulter, *pactiser avec*, accueillir, employer, nourrir ou récompenser n'importe quel esprit mauvais et malin »). De même, il était désormais défendu sous peine de mort d'enlever des dépouilles des tombes dans le but de les utiliser pour des pratiques illicites²². Un durcissement derrière lequel on devine l'influence de Jacques I^{er}, roi d'Angleterre depuis 1603, qui en tant que Jacques VI d'Écosse avait soutenu de 1590 à 1597 une chasse massive dans laquelle le sabbat occupait une certaine place, quoique sous une forme atténuée en comparaison avec les modèles continentaux²³. Quant à la première apparition connue du sabbat en Angleterre, elle se situe en 1612. Dans les faits, le phénomène restera cependant marginal, et les démonologues anglais avaient peu à dire sur ce sujet, qu'ils tendaient à regarder tout au plus comme une fantaisie lascive engendrée par l'imagination « papiste ». Cela ne signifie cependant pas que la croyance en la sorcellerie aurait été plus dépouillée, voire en quelque sorte plus « rationaliste » que sur le continent. Les sorcières anglaises étaient supposées elles aussi entretenir un commerce avec des esprits diaboliques ; à la différence qu'il s'agissait d'une relation peut-être plus

personnelle avec un esprit familier en forme d'animal, qui n'impliquait pas des réunions clandestines à grande échelle²⁴.

Fortune historiographique

- 12 Son refus d'accepter une quelconque activité physique du diable, son scepticisme face au pacte avec le diable et au sabbat des sorcières ont valu à Reginald Scot la réputation d'un empiriste scientifique et même rationaliste ; c'est méconnaître son providentialisme profond²⁵. Si Scot limite le plus étroitement possible l'activité du diable, c'est parce que Dieu ne l'a pas permis autrement. Une autre tentation serait de faire de Scot un anthropologue, comme l'a fait Alan Macfarlane avec son contemporain George Gifford²⁶. À l'instar de Scot, Gifford était persuadé que la sorcière était incapable de faire le mal qu'on lui attribuait ; de même il avait un flair pour la dynamique qui pouvait conduire à un procès : bruits, peurs, tensions²⁷.
- 13 Dans son livre admirable devenu un classique, *Religion and the Decline of Magic*, Keith Thomas utilise Scot dans la même perspective. Il reprend le fameux passage auquel nous avons fait référence au début, pour montrer comment éclôt une accusation de sorcellerie : une vieille femme demande un menu objet, on la renvoie ; la personne ayant refusé cette preuve de charité se sent mal à l'aise parce qu'elle a manqué à son devoir chrétien. Elle transfère ce mauvais sentiment sur la vieille femme, qui, elle, aurait toutes les raisons de se sentir aigrie. Le moindre malheur qui arrivera servira de prétexte pour l'accuser de sorcellerie. Tout en ajoutant qu'il y avait d'autres sources de conflits, Thomas écrit que l'immense majorité des cas documentés suivent ce modèle relativement simple, sans que l'on sache très bien sur quoi il base cette assertion²⁸. La même observation s'applique au célèbre livre d'Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Se référant, parmi d'autres sources, à Gifford qui a décrit le même mécanisme que Scot avant lui, Macfarlane – d'ailleurs un élève de Thomas : c'est sous sa direction qu'il a rédigé la thèse à l'origine du livre cité – fait également part du « modèle de la charité refusée » (*charity refused model*), qui devait faire le bonheur des historiens. Macfarlane présente des listes de motifs qui amènent effectivement à penser que la situation dans laquelle la discorde naissait du refus de charité était particulièrement fréquente²⁹. Reginald Scot aurait-il donc en effet été, de même que George Gifford, une sorte d'anthropologue social avant la lettre, qui aurait anticipé ce que les historiens devaient confirmer quatre siècles plus tard ? Cette représentation a de quoi séduire ; d'autant plus que l'on aurait ainsi trouvé en Scot un précurseur. Et ce n'est certainement pas un hasard si le *gentleman farmer* qu'était Scot a été investi d'attributs comme « scientificité » et « rationalité », qui ne rendent toutefois pas compte de ses convictions religieuses.

Une vie paisible

- 14 La vie de Scot ne paraît pas avoir connu de grands bouleversements³⁰. Il semble avoir passé la plupart de son temps dans le comté de Kent, sur ses propres terres (modestes), de même que sur celles, plus étendues, de son cousin dont l'administration lui était confiée. Après avoir quitté Oxford, sans grade certes, mais non pas sans les bases d'une érudition qu'il cultivera toute sa vie et qui se reflète dans la multitude de citations dont *The Discoverie* est émaillée, Scot revient dans sa région natale où il reste en tant que *gentleman farmer* jusqu'à sa mort en 1599. Or cette occupation – à l'origine d'un premier livre publié en 1574 et qui connaît un succès immédiat, à savoir la première méthode anglaise de culture du houblon – s'accorde bien avec l'image que l'on aime se faire de Scot : celle d'un fin observateur, pourvu d'un sens empirique aiguisé³¹.

- 15 Il occupe plusieurs fois des charges publiques : en 1586 et 1587 il est collecteur d'impôts, et l'année suivante – la célèbre *Armada year* – il est attesté comme capitaine d'une compagnie de réservistes ; toujours en 1588, il représente sa circonscription au Parlement. Mais ce qui retient le plus l'intérêt est son activité dans l'appareil judiciaire au cours des six ans environ qui précèdent la publication de la *Discoverie*. Pendant ce temps, Scot semble en effet avoir occupé la charge de juge de paix³². Il n'est donc pas improbable que cette expérience ait aiguisé chez lui une conscience critique à l'égard des preuves de sorcellerie, d'autant que les juges de paix étaient chargés des enquêtes préliminaires en cas de crime de sang³³. Il convient en effet de noter que Scot revient à plusieurs reprises sur la faiblesse de telles « preuves », en particulier les confessions des sorcières, dans le troisième livre de son traité.
- 16 Il n'est pas sûr qu'il ait lui-même été confronté en tant que juge de paix à des dénonciations ; du moins il ne parle pas d'une telle expérience dans son livre, où il mentionne pourtant quelques affaires locales. Il a cependant assisté – dans une fonction que nous ignorons – à un cas devant la cour d'assises de Rochester en 1581, où il est intervenu – selon ses propres dires dans *The Discoverie* – en faveur de l'accusée, après s'être convaincu que l'accusation n'était fondée sur rien. De ce procès ont été préservés l'inculpation et le verdict, et on constate que la prévenue a en effet été jugée non coupable. Si la relation de Scot est exacte, elle passe sous silence certains faits sur lesquels je ne veux pas m'attarder ici, mais qui font supposer que Scot a délibérément concentré sa polémique sur le pasteur, père de la victime ; ce dernier aurait violé par son recours à des guérisseuses et par ses accusations infondées les convictions providentialistes de Scot³⁴. Retenons toutefois que le cas avait déjà passé la première instance, ayant été jugé recevable par un premier jury et transmis aux assises. Un fait qui donne un relief particulier au commentaire de Scot : « Et vraiment, si un membre du jury (Scot lui-même ?) n'avait pas été plus sage que les autres, l'accusée aurait été condamnée sur la base de ces accusations, et d'autres non moins ridicules » (lib. I, cap. 2, p. 4).

La « charité refusée »

- 17 Si l'on revient maintenant sur le modèle de la « charité refusée » qui aurait été à l'origine de la majorité des cas de sorcellerie, on se rend compte qu'Alan Macfarlane a puisé ses données pour la plus grande partie dans des pamphlets de l'époque³⁵. Il considérait cette catégorie de sources comme fiable et utile, compte tenu du fait que ces pamphlets contiennent de nombreux détails qui auraient été autrement perdus ; en effet les inculpations (*indictments*), qui forment le type de document le plus répandu dans les affaires de sorcellerie, sont d'habitude sobres et stéréotypées³⁶. Depuis la publication en 1970 de *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, la réflexion sur les sources et leur utilisation a cependant fait plusieurs pas importants, qui rendent une telle vue problématique, et avec elle l'accent mis sur le modèle de la « charité refusée ». Robin Briggs par exemple a souligné la largeur de l'éventail des conflits possibles ; on tend à la sous-estimer parce que les témoignages proférés devant la cour se limitent le plus souvent à relater certains événements significatifs, mais passent sous silence les multiples contacts entre les parties³⁷. Quant au stéréotype véhiculé par le modèle de la « charité refusée », à savoir celui d'une vieille femme pauvre qui dépend des aumônes des autres villageois, c'est Malcolm Gaskill qui, entre autres, a montré à quel point il est à revoir. Sur la base de ses recherches sur le Kent, il a été amené à dire que

l'historiographie anglaise a indûment privilégié le « cas modèle » aux dépens d'autres mécanismes³⁸.

- 18 On peut se demander dans quelle mesure le choix de ce qui est déposé devant les juges et le jury et de ce qui est tu est le produit d'une stratégie – consciente ou non³⁹. Une approche qui s'offre dans ce contexte est d'ordre littéraire. Les historiens sont en effet invités – comme on l'a récemment rappelé – à tenir compte de la « textualité de leur matière première et de la nature rhétorique inhérente aux faits qui forment la carrière qu'ils exploitent »⁴⁰. En ce qui concerne nos sources, cela signifie qu'il faut par exemple prendre en considération la « rhétoricité » des accusations, qui ne constituent nullement un rapport des faits – une vieille femme qui demande une aumône... – mais une histoire dont on pouvait s'attendre à ce qu'elle convainque le jury et les juges. Afin d'atteindre ce but, les accusateurs recouraient à un modèle, par exemple celui de la « charité refusée », qui devait être largement répandu. Puisqu'une sorcière était susceptible de maudire la personne qui lui refusait ce qu'elle avait demandé, il devait être extrêmement difficile pour une accusée de réfuter une telle histoire avancée contre elle. Peter Rushton, qui a consacré un article significatif à ce problème, souligne à ce sujet que, par le choix des éléments racontés, l'accusateur faisait référence à un modèle familial de relation de cause à effet qui anticipait déjà l'issue⁴¹ – le malheur ne pouvait avoir été causé que par la sorcière.
- 19 Les enjeux très réels qui se cachent derrière ces récits stylisés ont été mis en évidence par Jonathan Barry dans son hommage critique à Keith Thomas : comme une crise pouvait couvrir pendant de longues années avant d'aboutir éventuellement à un procès, on a raison de penser que, dans les cas où une accusation formelle a effectivement été proférée, celle-ci constituait le dernier ressort pour trancher une situation devenue intenable pour l'une des parties. Or faire appel à la justice était en lui-même un acte dangereux, étant donné qu'une dénonciation ne produisait pas forcément le résultat escompté, comme le montrent – au moins pour l'Angleterre – les taux d'acquiescement relativement élevés que la recherche tend à négliger⁴². Une dénonciation devait donc frapper fort. Cela soulève cependant la question de savoir à quel point ces dénonciations étaient l'effet de peurs pour ainsi dire « honnêtes », comme le suggère le modèle de la « charité refusée », où les mauvais sentiments à l'égard de la « sorcière » sont dus à un mécanisme de transfert que l'on suppose inconscient. Sans vouloir aborder ici la question de savoir ce qui a pu conduire Thomas et Macfarlane à privilégier cette approche⁴³, nous nous limiterons à rappeler que des études récentes tendent à révéler à quel point les crises de sorcellerie étaient nourries par des querelles et un factionnalisme villageois, susceptibles d'aboutir à des dénonciations malicieuses⁴⁴.
- 20 L'aspect pour ainsi dire « littéraire » (qui n'aime pas ce mot dans un contexte historique pourrait aussi dire « conventionnel » ou bien « rhétorique ») de ces dénonciations telles qu'elles filtrent dans les accusations formelles, elles-mêmes transcrites d'une façon plus ou moins fiable dans les pamphlets sur la sorcellerie, a été récemment souligné par Marion Gibson, qui s'était précisément attelée à la tâche d'analyser ces pamphlets. Loin de se limiter à une lecture « plate » de ces documents, qui se serait seulement intéressée au degré de leur « véridicité », elle distingue dans les pièces de son corpus plusieurs voix donnant l'impression d'une véritable polyphonie⁴⁵. Mais ce n'est pas tout : l'auteur identifie en outre plusieurs « histoires-matrices » (*generic stories*) qui devaient être familières aux contemporains. Parmi ces histoires

nous retrouvons, sans surprise, celle de la « charité refusée » telle que nous la connaissons suite à Scot et Gifford⁴⁶.

- 21 La conclusion qui s'impose est que Scot et Gifford étaient moins des anthropologues avant la lettre, pour reprendre la question de notre titre, que d'habiles « littérateurs ». On a raison de penser que ce qu'ils présentent n'est pas tellement une analyse perspicace d'une quelconque réalité, mais la reprise ironique, voire parodique⁴⁷ d'un topos narratif, même si ce dernier était pourvu sur le terrain d'une efficacité redoutable qu'il ne faut pas prendre à la légère. Une histoire qui tuait : rationalisation après coup, une fois le malheur arrivé ; moment de stratégie discursive éprouvée quand il s'agissait de formuler une accusation convaincante. Et il y a peut-être un troisième volet : dès que quelqu'un se retrouvait dans la situation décrite, il était difficile, à ce que je m'imagine, de ne pas penser à la sorcellerie.
- 22 La motivation de Scot pour démanteler cette narration dangereuse est à chercher dans ses convictions religieuses : non, la sorcière n'avait pas le pouvoir, avec ou sans l'aide du diable, de faire ce que les contemporains moins avertis lui imputaient. Le fait qu'il s'agit d'un stéréotype peut expliquer pourquoi Scot a néanmoins perpétué l'image de la vieille femme misérable, une image dont il était probablement lui-même imprégné : seule une telle personne était susceptible aux yeux des contemporains de se croire des pouvoirs particuliers. Or cette image a filtré, suite aussi à Scot, dans l'historiographie moderne, où la sorcière est parfois décrite comme maligne et mauvaise langue⁴⁸. Une construction qui a la vie longue.

NOTES

*. Cette contribution développe certains éléments que j'ai traités une première fois dans « Whatsoever is reported of such maner of witchcrafts, I dare avow to be false and fabulous. Johann Weyer's *De praestigiis daemonum* and Reginald Scot's *The Discoverie of Witchcraft* : two sceptical treatises form the time of the Great European witch hunt », mémoire de maîtrise inédit, Université d'Exeter, 1998. Ce travail a été effectué sous la direction du docteur Gareth Roberts, décédé brutalement en février 1999, à qui j'aimerais rendre hommage ici. Un exemplaire du mémoire a été déposé à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne à Dorigny sous la cote BCU/D magasins TOB 15267.

1. La *Discoverie of Witchcraft* de Scot a été précédée par un premier traité anglais moins connu de Francis Coxe (1561), suivi de la traduction anglaise du *De veneficiis* de Lambert Daneau (1575) ; voir A. C. Kors et E. Peters éd., *Witchcraft in Europe 400-1700. A documentary history* (1972), 2^e éd. revue par E. Peters, Philadelphie, 2001, p. 303 (n. 1) et 394-395.

2. Il existe actuellement deux éditions du traité : R. Scot, *The Discoverie of Witchcraft* [suivi de *A Discourse upon Divels and Spirits*], B. Nicholson éd., Londres, 1886 (rééd. Wakefield, 1973), et *The Discoverie of Witchcraft*, M. SUMMERS éd., Londres, 1930 (rééd. New York, 1972). L'édition de référence est celle préparée par Brinsley Nicholson (dans

celle de Montague Summers il manque une pièce essentielle, à savoir le *Discourse upon Divels and Spirits* que Scot donne en annexe à son livre). Pour permettre l'utilisation parallèle des deux éditions, nous renvoyons à Scot en indiquant le livre et le chapitre. La pagination donnée ici est celle de M. Summers : son édition est, malgré ses défauts, la plus répandue et la plus accessible des deux.

3. Pour la représentation négative de la vieille femme, voir J. Agrimi et Ch. Crisciani, « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIII^e-XV^e s.) », *Annales ESC*, septembre-octobre 1993, n° 5, p. 1281-1308 ; pour la féminisation de la sorcellerie, voir par exemple C. Chène et M. Ostorero, « Démonologie et misogynie. L'émergence d'un discours spécifique sur la femme dans l'élaboration doctrinale du sabbat au xv^e s. », dans A.-L. Head-König et L. Mottu-Weber éd., *Les Femmes dans la société européenne. 8^e Congrès des Historiennes suisses*, Genève, 2000 (Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève), p. 171-196.
4. Voir A. MACFARLANE, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study* (1970), 2^e éd. Londres, 1999, p. 158-159.
5. H. C. E. MIDELFORT, « Johann Weyer and the Transformation of the Insanity Defense », dans R. PO-CHIA HSIA éd., *The German People and the Reformation*, Ithaca, 1988, p. 234-261.
6. S. CLARK, *Thinking With Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, 1997, voir la partie II du livre (« Science »). Voir aussi ID., « The scientific status of demonology », dans B. VICKERS éd., *Occult and scientific mentalities in the Renaissance*, Cambridge, 1984 (réimpr. 1986), p. 351-374 ; ID., « Protestant Demonology : Sin, Superstition and Society (ca 1520-ca 1630) », dans B. ANKARLOO et G. HENNINGSEN éd., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford, 1990, p. 45-81 ; ID., « Glaube und Skepsis in der deutschen Hexenliteratur von Johann Weyer bis Friedrich von Spee », dans H. LEHMANN et O. ULBRICHT éd., *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*, Wiesbaden, 1992 (*Wolfsbütteler Forschungen* 55), p. 15-33.
7. S. CLARK, « The scientific status of demonology », *loc. cit.*, p. 360.
8. *Witches, Devils, and Doctors in the Renaissance. Johann Weyer, De praestigiis daemonum*, G. Mora et al. éd., trad. par J. Shea, Binghampton, 1991 (*Medieval & Renaissance Texts & Studies* 73), ici lib. I, cap. X, p. 26.
9. S. ANGLO, « Reginald Scot's *Discoverie of Witchcraft* : Scepticism and Sadduceeism », dans S. ANGLO éd., *The Damned Art. Essays in the Literature of Witchcraft*, Londres, 1977, p. 106-139, en part. p. 126-129.
10. L. L. ESTES, « Reginald Scot and his *Discoverie of Witchcraft*. Religion and Science in the Opposition to the European Witch Craze », *Church History* 52, 1983, p. 444-456 (rééd. dans B. P. LEVACK éd., *The Literature of Witchcraft IV*, New York-Londres, 1992, p. 174-186).
11. D. WOOTTON, « Reginald Scot / Abraham Fleming / The Family of Love », dans S. CLARK éd., *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Londres-New York, 2001, p. 119-138.
12. Dans les références au *Discourse upon Divels and Spirits*, nous indiquons le numéro du chapitre suivi de celui des pages d'après l'édition de Brinsley Nicholson.
13. « Also where it is said ; If the spirit of gelosie come upon him : it is as much to saie as ; If he be mooved with a gelous mind : and not that a corporall divell assaulteth him » (*Discourse*, cap. XIII, p. 428).

14. « [I]t seemeth in manie places that it is indifferent, or all one, to saie ; He is possessed with a divell ; or, He is lunatike or phrenetike : which disease in these daies is said to proceed of melancholie » (*Discourse*, cap. XIV, p. 430).
15. Au sujet du pacte, voir A. NEUMANN, *Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im Malleus maleficarum*, St. Ingbert, 1997 (Saarbrücker Hochschulschriften 30).
16. « If the league be untrue, as are the residue of their confessions, the witchmongers arguments fall to the ground : for all the writers herein hold this bargaine for certeine, good, and granted, and as their onelie maxime » (*The Discoverie*, lib. III, cap. 4, p. 25).
17. Voir S. Clark, « Protestant Demonology », *loc. cit.*, p. 58.
18. Nous avons vu un exposé comparable chez Scot. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce sujet.
19. G. GIFFORD, *A dialogue concerning witches and witchcrafts* (1593), Londres, 1843 (Percy Society : Early English Poetry, Ballads and Popular Literature of the Middle Ages 8), p. 95.
20. « That the joining of hands with the divell, the kissing of his bare buttocks, and his scratching and biting of them, are absurd lies ; everie one having the gift of reason may plainlie perceive » (*The Discoverie*, lib. III, cap. 6, p. 27).
21. « How hath the oile or pottage of a sodden child such vertue, as that a staffe annointed therewith, can carrie folke in the aire ? Their potable liquor, which (they saie) maketh maisters of that facultie, is it not ridiculous ? » (*The Discoverie*, lib. III, cap. 12, p. 34).
22. A. MACFARLANE, *op. cit.*, p. 14-15.
23. La persécution sous le roi démonologue Jacques VI d'Écosse a stimulé une riche littérature. Nous renvoyons à l'édition dessources que Gareth Roberts a pu terminer avant sa mort : L. Normand et G. Roberts, *Witchcraft in Early Modern Scotland. James VI's Demonology and the North Berwick Witches*, Exeter, 2000.
24. J. SHARPE, *Instruments of Darkness. Witchcraft in England 1550-1750* (1996), Londres, 1997, p. 70-79.
25. Voir S. Anglo, *loc. cit.*, ainsi que L. L. Estes, *loc. cit.*
26. A. MACFARLANE, « A Tudor Anthropologist : George Gifford's *Discourse and Dialogue* », dans S. ANGLO éd., *op. cit.*, p. 140-155.
27. *Ibid.*, p. 145.
28. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England* (1971), Londres, 1991, voir le chap. « Witchcraft and its social environment », ici p. 660-663. Pour la faiblesse de ce modèle sur un plan numérique, voir J. BARRY, « Introduction : Keith Thomas and the problem of witchcraft », dans J. BARRY, M. HESTER et G. ROBERTS éd., *Witchcraft in early modern Europe. Studies in culture and belief* (1996), Cambridge, 1998 (Past and Present Publications), p. 1-45, ici p. 8-9.
29. A. MACFARLANE, *op. cit.*, p. 172-176.
30. Voir à ce sujet l'introduction de B. Nicholson à son édition de *The Discoverie* (1886) ; l'entrée de S. Lee sur Reginald Scot dans *National Biography XVII* (1897), p. 1001-1003 ; et R. H. West, *Reginald Scot and Renaissance Writings on Witchcraft*, Boston, 1984 (Twayne's English Authors Series 385), la seule monographie sur Scot.
31. L. L. Estes, *loc. cit.*, p. 445.

32. Dans son entrée sur Scot dans la *National Biography*, Sidney Lee laisse planer un léger doute à ce sujet (p. 1001).
33. J. A. SHARPE, *Crime in early modern England 1550-1750*, Burnt Mill, Harlow (Essex), 1984, le chap. « Courts, officers and documents », ici p. 28-30.
34. R. SCOT, *The Discoverie*, lib. I, cap. 2, p. 3-4 ; ainsi que C. L'ESTRANGE EWEN, *Witch Hunting and Witch Trials. The Indictments for Witchcraft from the Records of 1373 Assizes held for the Home Circuit AD 1559-1736*, Londres, 1929, p. 143, n° 152-154, en part. n° 153. À ce sujet G. MODESTIN, « Whatsoever is reported of such maner of witchcrafts », p. 28-30.
35. A. Macfarlane, *op. cit.*, tableaux 17 et 18 et leurs explications p. 173-176.
36. *Ibid.*, p. 86.
37. R. BRIGGS, *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft* (1996), Londres, 1997, voir le chap. « The Projection of Evil », ici p. 142.
38. M. GASKILL, « Witchcraft in early modern Kent. Stereotypes and the background to accusations », dans J. BARRY, M. HESTER et G. ROBERTS éd., *op. cit.*, p. 257-287, en part. p. 278.
39. J. BARRY, *loc. cit.*, p. 42-44.
40. A. WALSHAM, « Compte-rendu de Lori Anne Ferrell et Peter McCullough éd., "The English Sermon Revised. Religion, Literature and History 1600-1750" », H-Albion, H-Net Reviews, Novembre 2000.
41. P. RUSHTON, « Texts of Authority : Witchcraft Accusations and the Demonstration of Truth in Early Modern England », dans S. CLARK éd., *op. cit.*, p. 21-39, ici p. 26.
42. J. BARRY, *loc. cit.*, p. 12-13.
43. *Ibid.*, p. 14-15, et J. Sharpe, Introduction à la deuxième édition de Macfarlane, *op. cit.*, p. XIV-XIX.
44. J. BARRY, *loc. cit.*, p. 13-14, et M. GASKILL, *loc. cit.*, p. 281-284.
45. M. GIBSON, *Reading Witchcraft. Stories of Early English Witches*, Londres-New York, 1999 ; EAD. « Understanding Witchcraft ? Accusers' Stories in Print in Early Modern England », dans S. CLARK éd., *op. cit.*, p. 41-54.
46. M. Gibson, *op. cit.*, p. 83-86, ainsi que *loc. cit.*, p. 45-47.
47. En narrateur qui la raconte à la première personne, Scot parodie ouvertement l'histoire de la charité refusée dans une épître à son cousin Sir Thomas Scot, insérée en tête de l'édition originale de *The Discoverie*. Voir l'édition de Brinsley Nicholson ainsi que Gibson, *loc. cit.*, p. 45.
48. À ce sujet J. Barry, *loc. cit.*, p. 37-41.

RÉSUMÉS

Cette contribution analyse la figure de la sorcière ainsi que celle du diable et du sabbat telles qu'elles ont été représentées par Reginald Scot dans son traité sceptique *The Discoverie of Witchcraft* (1584). Dans un second temps, elle s'interroge sur l'héritage de Scot dans l'historiographie moderne de la sorcellerie.

The Gentleman, the Witch and the Devil : Reginald Scot, an Early Modern Social Anthropologist ? This paper analyses the way witches, as well as the devil and the witches' Sabbath are represented in Reginald Scot's sceptical treatise *The Discoverie of Witchcraft* of 1584. In a second step, Scot's heritage in modern historiography of witchcraft is explored.

INDEX

Keywords : 16th century, England, historiography, Reginald Scot, witchcraft

Mots-clés : Angleterre, historiographie, sorcellerie, xvie siècle

AUTEUR

GEORG MODESTIN

Collaborateur FNRS, Gymnase allemand de Bienne, Greyerzstrasse 37, CH-3013 Berne