

Faculté de philosophie, arts et lettres

Sorciers et sorcières

Personnages redoutés de l'Antiquité à nos jours

Traduction partielle et commentée

Auteur : Colleen Davis

Promoteurs : Tania Biondi & Paul Arblaster

Année académique 2019-2020

Master en traduction, finalité affaires internationales et européennes

The Witch

A History of Fear, from Ancient Times to the Present



Commented translation of an excerpt

“We make up horrors to help us cope with the real ones.”

- Stephen King

Sorciers et sorcières

**Personnages redoutés
de l'Antiquité à nos jours**



Traduction partielle et commentée

[REMERCIEMENTS]

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont contribué à la réalisation de ce mémoire, de près ou de loin.

Tout d'abord, j'adresse mes sincères remerciements à mes promoteurs, Mme Tania Biondi et M. Paul Arblaster pour leurs conseils précieux, leurs corrections, leur disponibilité et leurs encouragements tout au long de la rédaction de ce mémoire, mais aussi pour tout ce qu'ils m'ont appris depuis le début de mon aventure en traduction.

Je souhaite aussi remercier, de tout cœur, Alain Schmitz, Françoise Pletinckx, Etienne Pletinckx, Tristan-Dariouch Shoeibi et Antoine Empsen pour avoir pris le temps de lire et de réviser mon travail.

J'aimerais aussi chaleureusement remercier l'auteur du livre, Ronald Hutton, pour son aide et ses mots aimables lors de nos échanges ; Mmes Rachel Walter et Olivia Willis de Yale University Press pour m'avoir donné la permission de traduire cet ouvrage et pour avoir répondu à mes innombrables questions ; ainsi que M. Julien Bonhomme, M. Robert Muchembled et Mme Martine Ostorero, experts de la sorcellerie dans leurs domaines respectifs, pour avoir gentiment éclairé ma lanterne lorsque je me suis heurtée à des problèmes de compréhension ou de traduction.

À mes parents pour m'avoir permis d'entreprendre les études que j'aime et pour m'avoir toujours poussé à donner le meilleur de moi-même, merci.

Et enfin, merci à vous, cher lecteur, qui vous penchez sur mon travail. J'espère que vous trouverez ce sujet aussi fascinant que moi.

Table des matières

FOREWORD	7
INTRODUCTION.....	10
I. The Middle Ages (5th-15th century): setting the scene.....	11
1) Misconceptions.....	11
2) Medieval attitudes to witchcraft.....	11
3) The formation of a persecuting society.....	13
II. Intellectual foundations	15
1) Demonology as an intellectual pursuit.....	16
2) The cumulative concept of the witch.....	21
3) Instructing the masses	26
III. Religious foundations:	
Witch-hunting as a post-Reformation phenomenon	28
IV. Legal foundations: changes in criminal prosecution	32
V. Environmental context: War, Pestilence and Famine.....	33
VI. How the witch craze died down	35
VII. Conclusion	37
TRADUCTION.....	39
NOTE DE L'AUTEUR.....	39
INTRODUCTION.....	44
LE CONTEXTE MONDIAL	47
Première caractéristique : le sorcier fait du mal par des moyens mystérieux	49
Deuxième caractéristique : le sorcier présente une menace pour sa communauté	57
Troisième caractéristique : le sorcier s'inscrit dans une tradition.....	60
Quatrième caractéristique : le sorcier est maléfique	65
Cinquième caractéristique : il est possible de contrer le sorcier	67
Réflexions approfondies	83
Conclusions.....	91
NOTES	94

COMMENTAIRES.....	112
I. Présentation de l'ouvrage et choix de l'extrait	112
1) L'ouvrage	112
2) Choix de l'extrait	113
II. Méthodologie	114
1) Experts consultés	114
2) Outils de documentation et de traduction	116
3) Théories de traductologie appliquées	118
III. Analyse du texte source et commentaires généraux	120
1) Typologie du texte	120
2) Variété de la langue	120
3) Public	120
4) Style et registre de langue	121
IV. Terminologie	122
1) Terminologie des domaines liés à l'étude de la sorcellerie	122
2) Terminologie de la sorcellerie et de l'occultisme	124
V. Problèmes de traduction spécifiques	130
1) Longueur et lourdeur des phrases	130
2) Temps	136
3) Gentilés et ethnonymes	137
4) Toponymes	138
5) Emprunts lexicaux	139
VI. Problèmes de traduction ponctuels	143
1) Traduction du titre	143
2) Modification du point de vue	146
3) Explicitation	147
4) Errata	148
VII. Conclusion	150
MOT DE LA FIN	152
GLOSSAIRE	153
ANNEXES	165
1) Ethnonymes	165
2) Toponymes	168
BIBLIOGRAPHIE	171



Foreword

My unwavering love of horror films and fantasy novels is no doubt to blame for my taking an interest in the witch figure. In the wealth of literary and cinematographic content I have consumed involving witches, they can be portrayed in very different lights: as friendly old ladies, as eccentric sidekicks, as awkward teenagers, as femmes fatales or as evil hags, to name a few popular tropes. What never alters, though, is the general idea that this character belongs to the realm of fantasy, and therefore should not be feared outside of books, movies and TV shows. Since stories about witches always present this character as fictitious, it is easy to forget that many people have believed witches to roam the earth and that the people accused of practising witchcraft were massively persecuted. For over 300 years, from the 15th to the 18th centuries, social fear and paranoia led to the prosecution, and ultimately the execution, of tens of thousands of people for the alleged crime of witchcraft. This period in history is often described as the era of the "great witch-hunts" or, by sensationalistic authors, as the "Burning Times" (Bailey, 2003), in reference to the dramatic way in which many witches were put to death, even though hanging was the preferred method in some regions.

What I find fascinating about this subject is that, at one time, Europeans feared witches intensely and persecuted them for their crimes, but that we have collectively abandoned the belief in witchcraft. I am interested in learning what sociological explanations lie beneath witchcraft beliefs and witch-hunts. Although some have tried to come up with one single functional explanation to the witch craze, the sheer number and intensity of witch-hunts and the different patterns that they took across the European continent prove that there were many factors at play.

The belief in witchcraft still affects and claims lives to this day. According to the OHCHR (2009), there are thousands of cases of witchcraft accusations each year around the world generating human rights violations, and India, Nepal, South Africa, Papua New Guinea, Tanzania, Angola, Nigeria, Indonesia, and the

Democratic Republic of Congo are still very much affected by witch-hunts. In many African countries, albino children are still routinely murdered in order to use their body parts for witchcraft, and in Saudi Arabia, laws against magical practices are still strictly enforced (Hutton, 2017). European migrant communities have seen a rise in witchcraft-related murders, proving that the global North is not exempt from being affected by witchcraft beliefs today (Forsyth, 2016).

However, witch-hunts do not necessarily have to revolve around a belief in magic and actual witchcraft to cause mayhem; a belief in the occult, in hidden threats, suffices. McCarthyism is a perfect example of this. During the Cold War, American officials were concerned that Soviet spies were infiltrating U.S. society and posing a threat to national security. This Red Scare led to a large-scale witch-hunt, in the broad sense of the term: the threat of communist subversion was wildly exaggerated, and Communist sympathisers were actively persecuted, unfairly convicted of treason, and asked to incriminate their associates. Those who refused to cooperate were jailed, fired or blacklisted. Another example of witch craze came toward the end of the century, in the United States, when rumours of ritualistic child abuse in daycare centres snowballed into a full-blown “Satanic panic”. The abuse claims relied on unsubstantiated accusations, overzealous law enforcement, and coercive and suggestive interrogation by prosecutors, eerily reproducing the conditions that allowed for the great witch-hunt of the early modern era to happen (Romano, 2016). This proved that educated, modern-day citizens are still capable of conjuring up an intense fear of something they do not understand, and are not even sure exists, and of making false accusations in order to make the “bad man” go away. In a country that was just shaken by the Manson family murders and which saw a rise in organised ritualistic killing, it makes sense that people were ready to believe in the existence of organised societies committed to Evil.

It seems entirely rational and possible that we could, one day, see a resurgence of such witch-hunts in Western civilisation, and in the light of such a realisation, I

believe it is of utmost importance to educate ourselves about such matters so that we do not repeat past mistakes.

I chose to work on this topic in order to learn something new, specifically about the human condition. I was curious to know where this witch figure came from, and why early modern Europeans were so keen on persecuting them. "The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present", which was recommended to me by Mr. Arblaster, was a fascinating read that gave answers to all my questions. I was enthusiastic about translating an excerpt from this book because I had never translated anything like it and because I knew the terminology would present a challenge.

The author of this book, Ronald Hutton, started his career as a historian of the British Isles of the early modern period, before branching out into the history of medieval paganism, British folklore, Siberian shamanism, witchcraft and magic. He has become a leading authority in all of these subjects. A professor at the University of Bristol, Hutton is also a well-known and appreciated figure in the British Pagan community.

The goal set by Ronald Hutton in this book is to deconstruct the witch figure by establishing a universal model for it, and to demonstrate that this model can be found virtually everywhere in the world, and at all periods of history. By bringing down the witch figure to its most basic characteristics, he sets out to determine in what ways the early modern witch differed from this model and investigate why witch-hunts were so intense during the early modern era. Hopefully, this introduction to the figure of the satanic witch and to the early modern witch trials will help the following translation of the "Global context" to be understood to the fullest extent.



Introduction

While we know that humans have feared and persecuted witches from time immemorial, we also know that witch-hunts were extraordinarily intense, frequent and violent at one particular time in history – the early modern period – and in one particular place – Europe. Vivid images spring to mind of witches burning at the stake, of public hangings and of gruesome scenes of torture carried out in order to obtain confessions. Experts say that around 90,000 people were tried during this period, half of which were executed. This figure is much lower than the grossly exaggerated earlier estimates (9 million killed), but still much higher than what has been observed at any other time and place in the world. The distribution of the witch trials was highly uneven, both temporally and geographically. Most prosecution was carried out between 1560 and 1640, and most happened within a 300-mile radius of Strasbourg while Western Mediterranean regions managed to avoid large-scale witch-hunting. According to expert folklorists, the patterning of witch-hunts can be imputed to the variation of witch representations across Europe, which may have been inherited from ancient beliefs.

Why were European peoples so afraid of the witch? And why did early modern Europe have such a fervour for witch-hunting? The subject matter can be viewed through numerous lenses. The historical events that occurred during this period can provide a functional explanation to the early modern witch craze. In this introduction, we will particularly examine the cultural, legal, religious and environmental developments that had an impact on witch-hunting and helped intensify it, which could also give us some insight into the patterning of the witch-trials across the continent. The subject at hand being incredibly complex, the following introduction should be considered as a general overview of the most important, salient events which impacted most of the European continent during the early modern era.



I. The Middle Ages (5th-15th century): setting the scene

1) Misconceptions

“Common assumptions about the subject [of witchcraft] tend to have one very marked feature in common, which is that they are hopelessly wrong,” said Robin Briggs (1996). This holds true about many aspects of European witch-hunts, namely the idea that women were the exclusive victims of witch-hunts or that witch-hunts were solely a clerical operation. Many people, present company included, erroneously associated European witch-hunts with the Middle Ages, a time when the average person was very superstitious and uneducated. One would think that only in the “Dark” Ages would humans be capable of such barbaric and cruel actions. However, witch-hunting was actually at its deadliest during the early modern period, around the 16th and 17th centuries, even extending into the 18th century, during the Age of Enlightenment and Reason. The last person to be executed for witchcraft was Ana Göldi, a Swiss woman; she was decapitated in 1782. Most of the victims claimed by the early modern witch-hunts were killed between 1560 and 1640, “in the course of a single long lifetime” (Hutton, 2017).

Even though witches were sporadically persecuted during the Middle Ages and early medieval law prescribed the death penalty for practising witchcraft, Hugh Trevor-Roper (cited by Hutton, 2017) stated that there was no witch craze during the Dark Ages and that the early modern belief in witches was “a new and explosive force”. We must acknowledge that the Middle Ages did, however, help set the scene for the Burning Times in several ways.

2) Medieval attitudes to witchcraft

While medieval people held popular belief in witches, spells and curses, these notions were not taken seriously or perceived as a threat by the authorities, i.e. the Catholic Church. Between 500 and 1300, the Church was consistent in condemning popular witch beliefs – for example the night rides of the followers of

Diana or Herodias or the existence of night-roaming cannibal women who attacked sleeping people – as illusions and superstitions. According to Kerrigan (2014), “the idea that ‘magical’ powers might exist ran contrary to the idea that only God and his goodness reigned: there could be no such thing as a real ‘witch’ or ‘wizard’, so there was nothing to be feared.” The document behind this reasoning is the *canon Episcopi*, a certain passage found in medieval canon law dating back to the 10th century which condemned the pernicious art of divination and magic and instructed priests to preach that such beliefs are dreams and fantasies inspired by an evil spirit. The text described witchcraft as the practice of a pagan religion, explicitly condemning a belief in it – but not its practice.

 In 1231, faced with the perceived rise in heresy at the time, Pope Gregory IX tasked a Dominican convent with forming an inquisitorial tribunal called the *inquisitio haereticae pravitatis* (inquisition into heretical depravity), which would be independent from local bishops and directly placed under papal authority. This event is generally taken to mark the creation of the “Holy Inquisition” in Europe, even though there was no centralised structure. Individual, papally appointed inquisitors, usually Dominican or Franciscan friars, travelled from place to place in search of heretics. Since the inquisitors’ scope was limited to heretics and apostates of the Christian faith, and witchcraft was considered the practice of another religion, inquisitors did not crack down on presumed witches. In fact, in 1258, Pope Alexander IV specifically forbade papal inquisitors from trying witchcraft cases unless there was evidence that the practice of *maleficium* (harmful magic) was heretical in nature (Durrant & Bailey, 2012).

The medieval legal system played an important role in damping down witchcraft accusations (Hutton, 2017). Most European courts used the accusatorial procedure, also called adversarial procedure, a legal method whereby the accuser had to bring the initial charge of a crime and bore the responsibility of prosecuting the case and of demonstrating the guilt of the person they accused. If the accuser could not provide proof of the crime and the accused did not confess to it, the matter was placed in the hands of God. The accused was forced to undergo an ordeal, a divine judgement, which could take several forms, such as being dunked

in water, holding a red-hot iron, or in the case of noblemen, defeating their accuser in trial by combat. The premise was that God would spare the innocent by allowing them to survive the test or suitably recover from it (Durrant & Bailey, 2012). This legal system also confronted the accusers with a substantial penalty if they lost their cases. As the use of magic was secretive and hard to demonstrate by its very nature, hard evidence was impossible to find and witnesses were scarce. This deterred most people from making witchcraft accusations.

3) The formation of a persecuting society

The 12th and 13th centuries saw what has been called “the formation of a persecuting society” (Moore, 1987, cited by Hutton, 2017) in Europe, as increasingly rigorous measures were introduced to deal with heretics, and as Europeans turned on non-Christians with a newfound hostility.

Around the 12th century, important legal developments began to take place that would lay the foundations for the great witch-hunts of the early modern period. A new legal method called the inquisitorial procedure, based on Roman law, began to be used in most European territories instead of the accusatorial procedure. Under inquisitorial procedure, a person could bring a charge of some crime, but judges could also initiate inquests themselves on the basis of information they had obtained themselves, often by rumour (Bailey, 2003). This new system made individuals vulnerable to capricious, malicious, motivated or arbitrary accusations and led to a significant increase in the number of criminal prosecutions. The responsibility for prosecuting always lay with the judges or magistrates, who enjoyed “a high degree of immunity to reprisals” (Stokes, 2011). Instead of subjecting the accused to an ordeal, judges employed rational methods by interrogating witnesses and gathering evidence. In cases of witchcraft, this proved, of course, to be difficult, and a confession was deemed to be the only way to convict the accused. Thus, judges employed torture in order to extract confessions. The use of torture was usually strictly regulated, but the introduction of the concept of *crimen exceptum* - extraordinary crimes so awful that they outraged the whole

community - allowed for the accused to be prosecuted without regard for ordinary procedure (Ankarloo et al., 2002). This change in legislation made the prosecution, and persecution, of heretics much easier.

However, some countries in northern Europe retained accusatorial procedure, namely Scotland, Sweden, Denmark, Hungary and most notably England, which had its own common law system (Burns, 1959). To some extent, this could explain the relatively low number of witch-hunts in these regions.

Antisemitism was particularly prevalent during the Middle Ages. In the 12th century, it was a common belief that Jewish people possessed magical powers gained from deals with the devil (Iancu-Agou, 1979). Allegations often surfaced of grisly sacrifices of Christian children in order to obtain blood for unleavened bread. In the mid-14th century, when the Black Death annihilated more than a half of Europe's population, rumours spread that Jews had caused the disease by deliberately poisoning wells. In the 13th to 15th centuries, expulsion of Jews from cities and instances of blood libel (accusations of child killings in order to use their blood for ritual purposes) became increasingly common (Burns, 1959).

It is highly probable, though difficult to prove, that medieval antisemitism had an effect on the stereotype of the witch. It is hard to ignore the fact that witches are often represented with large and crooked noses, a physical trait which was exaggerated in medieval art in order to make sure that Jews could be easily identified. Antisemitism also contributed to the concept of the witches' sabbath; at first, these witch congregations were referred to as "synagogues", and the term "sabbath" itself derived from the Jewish Sabbath (Burns, 1959 ; Iancu-Agou, 1979). In 1618, a bored clerk at an execution near Colmar drew a sketch of the accused witch in the margin of his report: he depicts her with a traditional Jewish hairstyle, surrounded by stars of David (Cholet, 2018). According to Jensen (2006), the origin of the witch's pointed hat may well also be related to antisemitism. The 1215 Fourth Lateran Council required all Jews to identify themselves by wearing the *Judenhat* ("Jewish hat"), which strangely resembles the iconic pointed hat that witches sport in many illustrations.



Figure 1: 13th-century book illumination by Herrad von Landsperg depicting German Jews

During the Middle Ages, Europeans displayed a propensity for persecuting non-Christians, for making baseless accusations and for scapegoating. This mentality provided a strong basis for the intense persecution of the witch a few hundred years later. In fact, many of the characteristics which were attributed to heretics in the Middle Ages – worship of bestial idols, nocturnal revels, sexual deviance and cannibalism, among other elements – would soon come to define witches in the early modern period.



II. Intellectual foundations

By the end of the Middle Ages, one major discovery was made that played an essential role in the diffusion of knowledge: the invention of the printing press. Printing enabled the mass production of books and the rapid dissemination of ideas throughout Europe, including knowledge about witchcraft. Clergymen had been writing about witches and how to detect them for centuries before the great witch-hunts had begun, but it wasn't until Johannes Guttenberg's invention revolutionised the cultural landscape that witch-hunts started to spread like wildfire. The printing and reprinting of demonology works helped circulate elite witchcraft beliefs and strengthen the stereotypical image of the witch, therefore

intensifying a fear of the witch. According to Bechtel (cited by Chollet, 2017), the invention of the European witch figure was the result of a “media operation” which used the two vectors of information available at the time: books and sermons.

1) Demonology as an intellectual pursuit

During the early modern period, a slew of demonology handbooks and guides to detecting and exterminating witches were written, published and circulated around Europe which can be credited with intensifying the repression of witches and reinforcing the stereotype of the satanic witch. However, these books did not invent this concept out of thin air. In the words of Hugh Trevor-Roper “what the monks of the Late Middle Ages sowed, the lawyers of the sixteenth century reaped” (1967). Many of these intellectuals drew ideas from late medieval clerics such as Thomas Aquinas and further developed them. Also, several of the authors were associated in one way or another with the Council of Basel, which served as an important centre for the development and diffusion of the emerging witch figure. From 1431 until 1449, clerics from across Europe came to Basel to attend the council, and it is quite probable that they took foreign notions of witchcraft back to their home country (Bailey, 2003). First written by clergymen, these books were progressively taken over by laymen, especially inquisitors and judges. There seemed to be an interdependent relationship between the content of demonology works and the witch-trials which took place in the author’s region, as they were often closely involved in witch-hunting. By interrogating suspects, they were able to record what common folk believed about witches, then use that information for future questioning.

Joseph Hansen, a 20th-century archivist from Cologne, pinpointed the apparent place and time at which the stereotype of a satanic sect of witches first appeared: in the mountainous regions of the Western Alps and neighbouring Pyrenees, where Waldensians and Cathars, respectively, had been hiding out (Hutton, 2017). Accused of worshipping the Devil and performing magical rites, these unorthodox Christians were intensely persecuted during the 15th century, and soon the crimes

of heresy and witchcraft became interchangeable. The word “Vaudois” (Waldensian) came to describe both a heretic and a witch, and sabbaths were also dubbed “vauderies”. Fittingly, one of the very first attempts to theorise the concept of witchcraft in the context of witch-hunts, the *Errores Gazariorum*, was written around 1430 and 1440 by an anonymous author, who according to historians, was probably an inquisitor from Savoy or the Valais. This book already deals with the notion of witches flying on a broom to go to the sabbath.

The most famous and influential of demonology books are Johannes Nider’s *Formicarius* and Krämer and Sprenger’s *Malleus Maleficarum*. The *Formicarius* (“Ant Hill”) is a treatise in five books written between in the 1430s by Johannes Nider, a Dominican theologian and reformer, while attending the Council of Basel (Levack, 2013). The title is an allusion to Proverbs 6:6:

Go to the ant, you sluggard;
consider its ways and be wise!
It has no commander,
no overseer or ruler,
yet it stores its provisions in summer
and gathers its food at harvest.
How long will you lie there, you sluggard?
When will you get up from your sleep?
A little sleep, a little slumber,
a little folding of the hands to rest—
and poverty will come on you like a thief
and scarcity like an armed man.¹

Nider used the ant colony as a metaphor for various aspects of Christian belief and practice in a harmonious society. The fifth and final book of the *Formicarius*, which deals with workers of destructive magic, helped transform the idea of sorcery to its more modern perception of witchcraft. Whereas at the time many

¹ <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Proverbs+6%3A6-11&version=NIV>

people believed that witchcraft was operated by wizards who performed ceremonial learned magic and intricate rituals, Nider described it as the craft of the ignorant and malicious. According to him, there were more witches than there were wizards because women had an inferior physical, mental and moral capacity, which made them weaker and more susceptible to being tempted by the Devil. The *Formicarius* functioned as a sort of preachers' manual and was intended to reach as wide an audience as possible through popular sermons. However, Nider was more focused on Christian reform than on witch-hunting *per se*.

The first witchcraft treatise that played a major role in making the cumulative concept of witchcraft available to a large audience, having sold more copies than any other book in Europe except the Bible for more than a century, was the *Malleus Maleficarum* ("Hammer of Wrongdoers"). It was published under the names of two German Dominican priests: Heinrich Krämer and Jakob Sprenger, though it has long been established that Krämer was the sole author and that Sprenger was his assistant. In 1478, Krämer was appointed as an inquisitor for southern Germany. Overzealous in his defence of the Catholic Church and of the papal authority, he soon turned his attention to the new heresy of witchcraft, conducting prosecutions in the town of Ravensburg, but he encountered resistance from local ecclesiastical and secular authorities. In 1481, he obtained the issuing of a papal bull by Pope Innocent VIII: *Summis desiderantes affectibus*. This bull turned centuries of Catholic orthodoxy on its head, as it redefined witchcraft as devil worship instead of the practice of a pagan religion, casting it as an irredeemable breach of faith. The issuing of the papal bull was a symbolic event that fuelled the witch-hunting frenzy across Europe, as witch-hunting was now officially endorsed by the Pope himself. Krämer was henceforth allowed to proceed without obstruction, and he conducted a brutal witch-hunt in the diocese of Brixen in 1485 (Jensen, 2006).

One year later, in 1486, Krämer published the *Malleus Maleficarum* with the blessing of Pope Innocent VIII. This particular book, which drew heavily from Nider's *Formicarius* and which cited many of the cases Krämer had adjudicated as examples, was to become the manual of witchfinders. It explained how to identify

witchcraft, how to determine the signs of demonic possession and how to interrogate witches. For the first time, popular and elite beliefs were organised into an official demonology (Jensen, 2006). It argued that witchcraft was real, and as such, its practitioners had to be prosecuted. Although the *Malleus Maleficarum* never served as the sole or definitive source on all aspects of witchcraft, it was very popular, oft-cited, circulated widely, and reprinted many times.

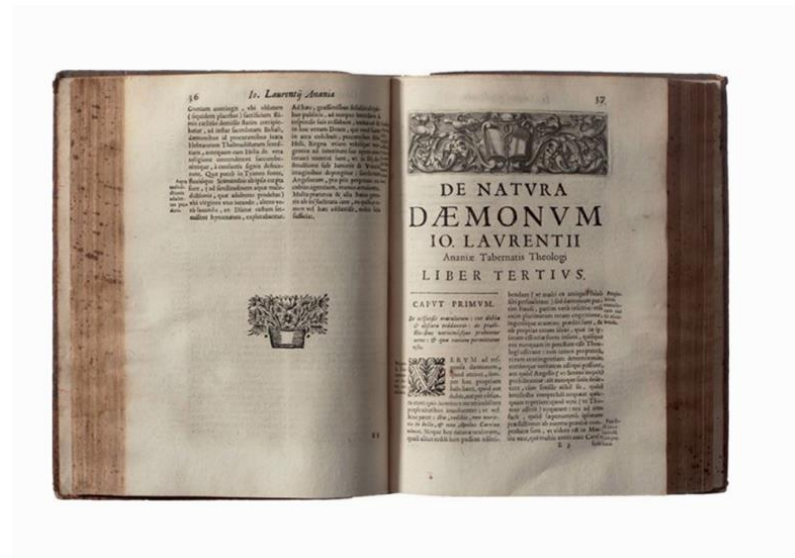


Figure 2: The *Malleus Maleficarum*

Although misogyny was entirely commonplace by the end of the 15th century, especially within the clergy, the “Hammer of Wrongdoers” was particularly contemptuous of women. Echoing Nider, Krämer and Sprenger claimed that women were far more susceptible to temptation by the Devil, as they were intellectually and physically weaker, and thus there were far more witches than there were wizards. These Dominicans also believed that female sexuality was at the root of witchcraft (Kerrigan, 2014). Consequently, it is widely held that the *Malleus Maleficarum*, which presented the witch as being married to the Devil, had a hand in the feminisation of the witch figure as we know it.

Even though few works achieved greater popularity than them, the *Formicarius* and the *Malleus Maleficarum* were but two of many important witchcraft treatises published during the early modern period. Many of the demonologists that followed

in their footsteps were much more detailed in their descriptions of the witch and the various demonic activities that they engaged in, namely:

- **Paulus Grillandus**, a papal judge who presided a number of witchcraft trials in the vicinity of Rome. In 1524, he published his *Tractatus de Hereticis et Sortilegiis*, a widely read treatise which became one of the main sources of information regarding the sabbath.
- **King James VI of Scotland** (later King James I of England), who wrote and published his *Daemonologie* in 1597. In this tract, which described the “fearful abundance at this time in this country, of these detestable slaves of the Devil, the witches or enchanters” (NLS, 2020), he urged for the detection and punishment of witches. Written in the form of a dialogue, it was intended to convince sceptics of the reality of witchcraft. The *Daemonologie* is believed to have inspired many elements of William Shakespeare’s *Weird Sisters* in *Macbeth*.
- **Jean Bodin**, a French jurist and political philosopher, who elaborated the influential concept of the witches’ pact with the Devil in his treatise *De la démonomanie des sorciers*, published in 1580. He accused witches of committing incest, of eating children and of copulating with the Devil, among other crimes.
- **Nicolas Rémy**, a judge from the duchy of Lorraine who claimed to have executed more than 800 witches in sixteen years. In 1595, he published his *Demonolatreiae*, which gave detailed accounts of the activities that took place at the sabbath, the obscene kiss and cannibalism being two of them.
- **Martín Del Rio**, a Spanish Jesuit from Antwerp, who published his *Disquisitionum Magicarum Libri Sex* in 1599. It served as an encyclopaedia of magic and gave specific instructions to judges on how to try witches.
- **Henri Boguet**, a Burgundian judge who wrote a treatise on the basis of his judicial experience, *Discours execrable des sorciers*, published in 1602. He is credited with the trial and execution of about 1500 people.
- **Francesco Guazzo**, a Milanese friar who authored Italy’s most comprehensive guide to witch-hunting, the *Compendium Maleficarum*, published in 1608. The book discusses the witches' pacts with the devil and no less than eleven

preliminary rites before being initiated into the Devil's service and detailed descriptions of the witches' powers. Guazzo cites Nicolas Rémy as an expert on the subject.

- **Pierre de Lancre**, a French judge who conducted a large witch-hunt in the Pays de Labourd. In 1612, he wrote his *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. The treatise described the sabbath in great detail. He included a series of illustrations of the witches' sabbath, which provided his audience with an important visual representation of the horrid affair he was describing.
- **Benedict Carpzov the Younger**, a Lutheran judge from Saxony who published his *Practica Rerum Criminalium*, a commentary on the laws regarding witchcraft and on the decisions of the Supreme Court in 1635. His book provided specific instructions regarding the prosecution of witches. This man played an important role in establishing an independent German legal system and is said to have been involved in the deaths of a staggering 20,000 people convicted of witchcraft.

Much like the concept of witchcraft, the work of demonologists was cumulative (Levack, 1987). Many of these intellectuals took ideas from each other, until eventually the concept of the satanic witch was practically a shared one across most of the European continent. This pan-European notion of witchcraft propagated by elites was accepted into general culture, to the point where even today, we still think of witches in terms of Satanism and sabbaths.

2) The cumulative concept of the witch

This new mental construct of the satanic witch took a long time to develop and spread across Europe, but by the 16th century, thanks to the dissemination of knowledge on witchcraft, most European peoples believed in the existence of an organised religious sect hellbent on destroying Christianity. By then, the satanic witch figure was quite detailed, as were the alleged activities that they supposedly engaged in, which we will examine together.



*Figure 3: Wood engraving depicting witches trampling on the cross
(from Guazzo's Compendium Maleficarum, 1608)*

The central element of the witch figure is that of the satanic pact, which initiated the witch into a satanic sect committed to Evil. The Devil was thought to appear to witches in disguise in order to entice them into making a pact with him. A formal ceremony of apostasy took place, where the witches trampled a cross and were rebaptised by the Devil, among other symbolically blasphemous rites. They then had to bow down before the Devil and kiss his buttocks as a sign of submission and devotion (a rite called the “obscene kiss” or “shameful kiss”). Once the pact was made, the witches were empowered with the ability to work harm against others through magical means, but were forced to do the Devil’s bidding, eternally enslaved. They were thought to receive instructions on a periodic basis for the performance of their diabolical work. It was also widely believed that the Devil gave the witches a distinctive mark on their bodies with his claw, usually in a concealed spot. As a result, many people accused of witchcraft were shaved so that their bodies could be fully inspected. If they found a “witches’ mark”, which was usually a simple birth mark, scar, insect bite, wart or boil, officials would prick it with a needle in order to see if it bled. If it did not bleed, this was considered concrete proof of the suspect’s guilt.

As witches were supposed to belong to an organised sect, they were thought to gather periodically in order to conspire against Christianity, prepare their evil-doing,

and perform a series of obscene and horrific rites. At these sabbaths, as they were usually called, witches allegedly engaged in activities which represented an inversion of the moral standards of society such as child sacrifices, cannibalism, dancing in the nude and partaking in orgies. The Devil would appear in various forms, such as a great goat or toad, and together they would celebrate a “black mass” or “inverted mass”, a parody of the Christian Eucharist. The concept of the witches’ sabbath had a direct effect in the exponential rise in trials and executions, because those interrogated and/or tortured were required to name accomplices, which created chain-reaction trials.



Figures 4 and 5: The witches' sabbath as imagined by Spanish painter Francisco de Goya (oil on canvas, 1798)

Another major component of the witch figure was that of night-flight, which complemented the belief in the witches’ sabbath, as it provided an explanation for their ability to travel many miles away and back in a single night without their absence being detected. However, witches were seldom thought of as flying under their own power; they were often pictured flying on the backs of animals such as goats, on an enchanted stick of wood, or on household objects such as broomsticks. Sometimes, they were believed to travel by spirit, when their bodies

were asleep. Popular belief in flying witches who travel long distances by night can be traced back to Ancient times: Romans believed in the *strix*, a woman resembling an owl, who would fly by night searching for people to drain of their blood, especially children. Later on, in the Middle Ages, one of the superstitions condemned by the *canon Episcopi* was that of flying women accompanying the pagan goddess Diana, which could have also informed the belief in night-roaming witches.



Figure 6: Engraving of witches concocting an ointment to be used for flying to the sabbath, by Hans Baldung Grien (1510)

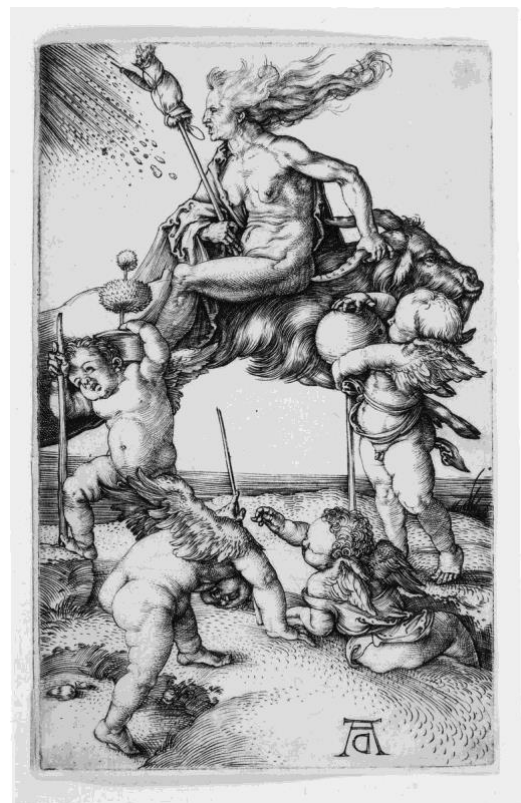


Figure 7: Engraving of a witch riding a goat backwards to get to the sabbath, by Albrecht Dürer (c. 1500)

Across most of early modern Europe, killing infants and young children was one of the most important charges brought against witches. They were believed to sacrifice them to Satan, to eat them during communal feasts and to use the child's fat in the confection of an ointment used to grease their broomsticks. Members of the sect would then pretend to be devout Catholics in daily life, offering comfort to

the parents whose children they had killed. The idea that witches were indiscernible from friends or kin, and that they lived among others while conspiring to harm everyone around them, heightened paranoia. This element of the satanic witch also seems to be directly inspired by the Ancient Roman figure of the *strix*, the night-flying, child-killing demoness.



Figure 8: Frontispiece from Matthew Hopkins' *The Discovery of Witches* (1647)

Early modern Europeans also strongly associated witches with animals which inspired disgust, hatred and fear. Commonly mentioned species are toads, cats, goats and hares, which all had negative cultural associations; for example, toads were considered ugly and poisonous, and goats were seen as lustful (Burns, 1959). This association with animals took multiple forms. As we mentioned before, it was believed that the Devil sometimes appeared at the sabbath taking the form of a great toad or that a stinking goat, and night-flying was also thought to be achieved by riding similar animals (Figure 7). Another common belief involving animals was that witches worked with the aid of demons which took animal form.

These beings, commonly described as “spirits”, “imps”, “devils”, but more often as “familiars”, formed a close attachment to a witch and became their allies or servants. The witch was believed to care for them and even suckle them in a horrific parody of motherhood. The belief in the animal familiar was especially present in the British Isles and consequently exported to America. Alternatively or additionally, the satanic witch was believed to be anthropomorphic, which allowed them to easily escape detection and reprisal. As such, the sight of these (quite common) animals was often interpreted as a bad omen, a sign that a witch was nearby.

Even though some elements gained more credence in certain regions than others due to folkloric colouring, this basic concept of the satanic witch remained more or less unchanged until the early 18th century, and was “the driving force for local persecutions” (Hutton, 2017).

3) Instructing the masses

The witchcraft treatises of the early modern period succeeded in convincing the literate and educated members and the ruling elite of European society of the reality of witchcraft as a threat to Christian society. They believed that the crime of *maleficium* was being practised on a large scale and in a conspiratorial manner, which was essential to the systematic prosecution and execution of large numbers of witches. The great European witch-hunt could not have taken place without the cooperation of members of the elite, especially the clergy and the judicial system.

As the readership of these demonology works was limited to educated people, for a long time, there seemed to be a gap between learned and popular beliefs regarding witchcraft. The rural, illiterate portion of the population could not fully grasp the sophisticated theories of the demonologists and were unlikely to fear this new satanic aspect of the witch to the same extent that monks and theologians did. Their primary concern with witchcraft was the witch’s ability to cause harm by occult means and what this entailed for their day-to-day life: failing crops, spoiled milk, dying livestock, illness, impotence, infertility, etc. They were not especially

concerned with the witch's pact with the Devil. But in order for witch-hunting to succeed to the extent that it did, it was necessary for the common people to have some understanding of the diabolical nature of witchcraft, because most witchcraft prosecutions usually came from 'below', as villagers accused their neighbours or kin of practising witchcraft. Even in cases where prosecutions came from 'above', witch-hunting required the support of the community (Levack, 1987).

One way in which the populace came to learn about the sophisticated notions of demonology was through the public reading of charges at the witches' executions. Another was the preaching of sermons such as those provided by Nider's *Formicarius* during mass. Witchcraft sermons highlighted the need to fear the Devil and his servitors, demons and witches; they were preached during witch-hunts and especially before executions. In times of panic, rulers would order there to be preaching against witchcraft: during the Basque witch-hunt of 1609–1611, for example, the King of Spain sent letters to all the bishops in the afflicted areas to have their clergy preach against witchcraft (Levack, 1987).



According to Kieckhefer (1976), the best evidence of learned notions of witchcraft infiltrating popular belief comes from the diocese of Lausanne, in Switzerland. The records of interrogations show that suspects were occasionally asked what they knew about witchcraft, and their answers demonstrate that they were vaguely familiar with learned ideas. For example, as early as 1448, one suspect threatened with torture sarcastically spat: "I will say anything that you want. I will admit that I ate children, and will tell about all the evil deeds that you want to hear" ; and later, in 1477, a woman tried for witchcraft admitted that she had heard that "witches gathered together, ate the flesh of children, flew on broomsticks that they rubbed with an unguent, and refrained from making the sign of the cross" (Kieckhefer, 1976).

When peasants started actively accusing their neighbours of having practised witchcraft and described the activities that went on in these congregations in great detail, the ideas of the educated elite had successfully percolated down to the villagers.



III. Religious foundations: witch-hunting as a post-Reformation phenomenon

In the early 16th century, the Protestant Reformation led by Martin Luther and John Calvin launched a “full-scale attack on the previously accepted vision of relations between God and the world” by criticising the perceived abuse and corruption taking place in the Catholic Church and by rejecting many Catholic principles such as the cult of the saints, papal supremacy and the power of the sacraments (Briggs, 1996). Lutherans, Calvinists, Anglicans and Anabaptists asserted other sources for divine authority and founded a new set of principles (the *five solae*) while Roman Catholicism redefined itself under a papal *magisterium*. The Holy Roman Empire tried to stamp out these reformed faiths, but as Voltaire famously remarked, it was neither holy, nor Roman, nor an empire, and its decentralised structure made it very tricky to root out Protestantism. Powerful German princes soon began converting to Lutheranism, and in 1555, Emperor Charles V agreed to decriminalise their faith with the Peace of Augsburg. By the second half of the 16th century, Protestantism had gained many followers and was partly decriminalised in most of Europe. Soon all Christian denominations engaged in a series of competitions for religious superiority in their worship of the same God. Wars ensued, pitting Catholics against Protestants against each other, and bitter conflicts arose between different Protestant denominations as kings and princes tried to force their faith on neighbouring territories. All this confessional strife culminated in the Eighty Year’s War (1568-1648), which saw the revolt of the seventeen provinces of present-day Netherlands, Luxembourg and Belgium, who had embraced Reformation, against Philip II of Spain, a staunch Catholic. The overlapping Thirty Years’ War (1618-1648) erupted when Ferdinand II tried to impose Catholic absolutism in the Holy Roman Empire, prompting the rebellion of Protestant noblemen.

This religious division did not necessarily imply a division of opinion on witchcraft. While Protestant reformers unceremoniously discarded many aspects of Catholic doctrine and tended to disregard the authority of earlier treatises on witchcraft,

they did agree with Rome that witches were a danger to society that had to be dealt with, and certainly did not deny the existence of demons or the Devil (Bailey, 2003). All five of the major western Christian denominations persecuted witches to some degree or another. That isn't to say, however, that they didn't have slightly different views on witchcraft; Protestants linked witchcraft to idolatry instead of heresy and were much less concerned with the idea of the sabbath and of host desecration than their Catholic counterparts (Burns, 1959). Witchcraft accusations were also a convenient weapon to create religious controversy or to justify persecuting their religious opponents. For example, Protestants accused the pope of being the Antichrist and compared Catholics praying to saints to witches praying to demons. Catholics, on the other hand, claimed that lands that converted to Protestantism were swarming with witches (Burns, 1959). Many scholars have tried to compare Catholic and Protestant witch beliefs in order to determine which of them were the worst witch-hunters, but this question might not actually be relevant in explaining the witch craze. Experts such as Levack (1987) and Burns (1959) have suggested that confessional confrontation played an indirect role in intensifying witch-hunting, and that the uneven distribution of witch-hunting across the European continent roughly corroborates this.

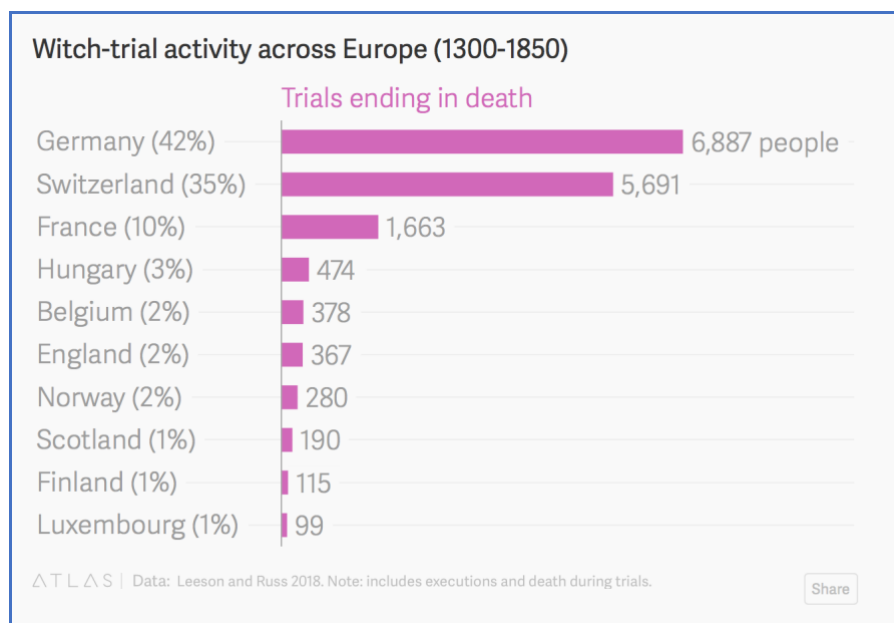


Figure 9: Witch-trials ending in death across Europe from 1300 to 1850

According to this theory, religiously heterogeneous areas – especially states with well-established religious minorities and fragmented states comprised of many political units – saw much more witch-trial activity than monolithic areas, where the dominant religion was left unchallenged. Indeed, Germany, Switzerland and France were the most affected by witch-hunting: the first was a mosaic of territories within the Holy Roman Empire governed by princes powerful enough to choose their faith; the second was divided into thirteen cantons, of which six remained Catholic and seven turned Protestant; and the third, officially Catholic, harboured a large Calvinist minority called the Huguenots (Levack, 1987). The data collected on witch-trials corroborate this theory, but several prime examples of multi-religious states seem to be missing from the picture. The ethnically and religiously diverse Polish Crown, for example, which entertained sufficient public belief in witchcraft to create the conditions for savage witch-hunting, is overlooked. Available data suggests that about nine hundred witches were trialled between 1511 and 1776; however, given the poor state of Polish archives, 80 % of them having been deliberately burned by the Nazis toward the end of the Second World War, Levack (2013) believes that a total of two thousand witch-trials ending in death seems more likely. Another exception to this pattern of confessional confrontation tending to generate more witchcraft accusations seems to be the Dutch Republic, which saw little persecution of religious minorities or witches despite being religiously mixed (Burns, 1959). Hungary was also a religiously and ethnically diverse state, but it only experienced a peak in witch-hunting between 1710 and 1730, much later than the rest of Europe, which makes it hard to point confessional confrontation as the culprit. These counter-examples show that although there seem to be many cases where religious confrontation played a part in enabling the witch craze, witch-hunting was not a necessary or direct by-product of the Reformation, and one should be wary of such overgeneralizations.

On the other hand, the Western Mediterranean basin (Italy, Portugal, Spain), which remained Catholic, was much less affected by witch-hunting. The regional inquisitions that defended the purity of the Roman Catholic Church in the Western Mediterranean basin did in fact launch a determined attack on magical practices of all kinds, but its results were remarkably mild: several thousand prosecutions

yielded no more than five hundred death sentences. Ronald Hutton (2017) attributes this “Mediterranean mildness” to a general lack of fear of a satanic conspiracy, so that charges of collective devil-worship and of Satanic pacts were very rare. Additionally, the Iberian Peninsula entertained a strong belief in the power of the Evil Eye, and, according to Hutton, such parallel beliefs tend to dampen the fear of witches. Trevor-Roper also highlights the fact that the Spanish Inquisition was much more concerned with persecuting the Jews and Moors that lived among Catholics, and so had “very little time for witches”. Another example of a region with little religious confrontation and little witch-hunting is Lutheran Scandinavia (Burns, 1959).

Ankarloo et al. (2002) take another approach in explaining the Reformation’s indirect effect on witch-hunting. According to them, the emergence of these rival faiths established a complex confessional map of “well-organised and well-disciplined churches” constantly competing with each other in terms of religious zeal. The need to precisely define and differentiate their creeds prompted theological discussions about religious orthodoxy and heterodoxy, thus creating a climate in which religious deviance was increasingly scrutinised and repressed. The religious fervour stirred by the Reformation reinforced the spiritual warfare between Good and Evil and increased an awareness of sin, heresy and diabolical temptations. As a result, parishioners' fears of immoral activities such as witchcraft were exacerbated, which could have led to more witchcraft accusations.

The theological upheaval which took place in the Western church in the 16th century had far-reaching economic, social and political effects that shook the European continent to its core. The correlation of confessional confrontation with intense witch-hunting is still disputed by historians, however we can safely say that the sustained religious tensions heightened pre-existing concerns about religious deviance and moral corruption and fostered political instability. In this sense, the Reformation created an ideal social climate for witch-hunting to flourish (Bailey, 2003). As such, we can conclude that even though confessionalism did not directly or necessarily generate witch-hunts, it did play a supporting role in fuelling the witch craze.



IV. Legal foundations: changes in criminal prosecution

The early modern period saw one fundamental change in criminal law which was a necessary precondition of the great witch-hunt: the deployment of the full judicial power of the state in the prosecution of witchcraft. According to Bailey (2003) and Ankarloo et al. (2002), the Reformation helped secular courts acquire jurisdiction over the crime of witchcraft, thereby supplementing and eventually replacing the ecclesiastical courts as the judicial engines of witch-hunting (Levack, 1987). Newly reformed lands did away with ecclesiastical, placing the responsibility of enforcing moral and religious codes into the hands of secular courts. When witch-hunting began to rise after the mid-1500s, most trials were held in the secular courts of kingdoms, duchies, principalities, counties, states and towns.

These secular courts had more procedural latitude and were often more severe in their handling of cases of witchcraft than many ecclesiastical courts, as they were empowered with the full force of the law: they could inflict bodily harm and issue a death penalty, whereas church courts were not vested with this kind of power.

In the 16th and early 17th centuries, many European states were frightened that witchcraft was spreading and that its practitioners were evading prosecution, so their legislative bodies passed specific laws against witchcraft. Henry VIII's Act of 1542 was the first to define witchcraft as a felony. This redefinition of witchcraft as a threat to social order in many European countries had a profound impact on the process of witch-hunting. In Scotland, for example, large-scale witch-hunts did not begin until after the Scottish Parliament defined witchcraft as a secular crime in 1563. In the words of Brian P. Levack (1987), the great witch-hunt would have been a "mere shadow of itself" without the mobilisation of this secular power.

As we discussed earlier, witch-hunting was much less severe in countries where the crime of witchcraft fell under ecclesiastical jurisdiction, namely Spain and Italy, where the Spanish Inquisition and Roman Inquisition oversaw trials (Bailey, 2003).



V. Environmental context: War, Pestilence and Famine

Accompanied by their companion on a pale horse, Death, the Three Horsemen of the Apocalypse were God's tools to carry out divine judgement. According to Gary Jensen (2006), disease, war, and famine are often discussed as correlated phenomena in historical scholarship: war destroys crops and forces farmers to abandon their fields, which directly generates poverty and famine, and consequently the starved and weakened populace fall sick. These three "apocalyptic variables", as Jensen describes them, are precisely the kinds of crises that are thought to have generated witch-hunts. When the going got tough, witches provided a scapegoat to justify misfortune.

The Little Ice Age, which extended from the 16th to the 19th century, cast a cold spell on the European continent. Crops failed due to floods and hailstorms, people starved and were more vulnerable to disease. The prolonged periods of rainy and cool weather may have produced a general atmosphere of heightened vulnerability to disease and of social insecurity which encouraged witch-hunts (although this is not a necessary consequence), as witches were believed to have the power to "make weather". Bavarian and Swiss chronicles recount (cited by Bressan, 2014):

"1445, in this year was a very strong hail and wind, as never seen before, and it did great damage, [...] and so many women, which it's said to have made the hail and the wind, were burned according to the law."

"Anno 1626 the 27th of May, all the vineyards were totally destroyed by frost [...], the same with the precious grain which had already flourished. [...] Everything froze, [something] which had not happened as long as one could remember, causing a big rise in price.[...] As a result, pleading and begging began among the peasants, [who] questioned why the authorities continued to tolerate the witches and sorcerers destruction of the crops. Thus the prince-bishop punished these crimes, and the persecution began in this year..."

It is widely recognised that a series of epidemics hit Europe between 1450 and 1750, which might have played a role in intensifying the witch craze. In the Middle Ages and early modern Europe, hedonism and heresy were often associated with disease. Clergymen attributed the Black Death to “the judgement of God on mankind for its sexual irregularities”. Pestis and leprosy were used in the 12th century to condemn heretics and Innocent VIII’s papal bull, *Summis desiderantes affectibus*, specifically refers to witchcraft as the disease of heresy (Richards 1990, cited by Jensen, 2006). The *Malleus Maleficarum* also reinforced the tendency to link disease with sexual depravity and heresy. Generally speaking, anxiety about illness was a frequent source of witchcraft accusations. One cannot help but wonder if the fact that witches are often represented as old and diseased, with a waxy or greenish complexion, a face full of warts, and sometimes even deformities, originates from the association of witches with disease.



Figure 10: Still from Disney’s *Snow White and the Seven Dwarves* (1937)



Figure 11: Still from Victor Fleming’s *The Wizard of Oz* (1939),
the film credited with creating the green skin trope

European rulers engaged in a series of wars during the early modern period. Seventeenth century Europe, in particular, saw very little peace, and the wars

were unusually ugly. The religious clashes discussed above, which culminated in the Eighty Years' War (1568–1648) and the correlated Thirty Years' War (1618–48), resulted in millions of deaths. The Thirty Years War devastated much of Germany, killing between 25% and 40% of its entire population. These conflicts provided a favourable social climate for witch-hunts as they worsened existing problems of famine and disease and contributed to harsh economic conditions and social strife.

Thus, the European peoples were constantly entangled in a never-ending cycle of war, disease and famine, and the high rate of mortality at the time could explain an increased willingness from pious Christians to attribute all this misfortune to Evil agency, and to put an end to their undeserved misfortune by persecuting witches.



VI. How the witch craze died down

The late 17th and early 18th centuries saw the decline of witch-hunting as well as an intellectual and political reconfiguration of the European landscape.

First of all, the signing of the Treaty of Westphalia in 1648 is credited with providing the foundation of the modern state system of territorial sovereignty as well as permanently freezing the Holy Roman Empire's confessional map. This development in European history brought much-needed stability to the continent. European elites came to feel more prosperous and secure, and suspected witches, Christians from other denominations, and heretics in general were all increasingly tolerated by central and local rulers. Witchcraft was gradually decriminalised across Europe: in 1687, Louis XIV published an edict which put an end to witchcraft prosecutions; in 1686, Denmark imposed an automatic appeal of all death sentences from county courts to the supreme court, leading to the end of witch-hunting; and in England, the Witchcraft Act of 1735 did away with earlier statutes making witchcraft a felony.

In a sense, the intensity and violence of the witch-hunts proved to be their downfall. The excessive use of torture and the exponential number of obviously false convictions made more and more people aware of the abuses of legal procedure. As judicial machinery was subjected to greater central supervision and direction, people accused of witchcraft were shown to be innocent and fears that had fuelled the largest hunts were largely dissipated. Gradually, as Europe reaped the benefits of the Age of Enlightenment and of the Scientific Revolution, people started to become sceptical about the very existence of a diabolical witch sect and of witchcraft in general. Europeans accepted a less dualistic and more rational and humanistic view of the world, and their God became more remote and less demanding. Although the belief in witches did not completely disappear, the widespread paranoia that embarked the whole continent on a witch-hunt of extreme proportions was effectively diffused. (Bailey, 2003)



CREDULITY, SUPERSTITION, and FANATICISM.
A M E D L E Y.
Believe not every Spirit but try the Spirits whether they are of God, because many false Prophets are gone out into the World.
Designed and Engraved by W. Hogarth. Published as the Act directs March 5. 1762.

Figure 12: William Hogarth's print *Credulity, Superstition and Fanaticism* (1762)

William Hogarth's *Credulity, Superstition and Fanaticism* is an excellent representation of European scepticism in the 18th century. The print, which depicts a foolish preacher speaking to his fanatical congregation about the Devil and witches, ridicules religious zeal and the credulity of the masses.

Popular belief in witches and witchcraft continued, but the organised persecution of alleged witches and the belief in the Satanist conspiracy came to an end. Sometimes, Christian leaders see signs that Satan is attempting to “resurrect his old arrangement with his servants” (Jensen, 2006): during the Satanic Panic that troubled the United States in the 1980s, fervent Evangelists claimed that a Satanic cult was behind the ritualised abuse of children in daycare centres, and in the mid-1990s, tele-evangelist Pat Robertson saw the supporters of the Equal Rights Amendment in the United States as sexually-deviant, child-killing witches.

VII. Conclusion

Only during the early modern period was witchcraft a criminal offence in most European legal systems and only then were witches widely prosecuted for it. Other societies have believed in the witch figure but did not have the same desire or capacity to persecute them (Ankarloo et al., 2002). The diabolical and conspiratorial components of early modern European witchcraft distinguish it most clearly from extra-European witchcraft beliefs. In this regard, the European witch figure was truly unique.

In this introduction, we analysed the different ways in which wide-scale witch-hunting was enabled and looked into the different patterns of development that witch-hunting took across the continent. The diffusion of demonology works which added the diabolical component to the witch figure, the religious tensions provoked by the Protestant Reformation, the exacerbation of fear and vulnerability due to the never-ending cycle of war, famine and disease and the changes in criminal procedure are recognised by historians as some of the most important foundations

of the great witch-hunts of the early modern era. What remains clear is the extreme complexity of the European landscape at the time, which makes it impossible to draw simple, straightforward conclusions as to why European witch-hunts were so intense. Furthermore, the notion that witch-trial data might be biased because of a lack of archival material in certain countries – or an abundance of it in others – adds another layer of uncertainty to this endeavour.

What is even more difficult to establish is the exact origins of the witch figure. In 1921, British Egyptologist Margaret Murray hypothesised that the witch figure was inherited from an ancient pagan religion revolving around the worship of a horned god of fertility which had survived the Christianisation of Europe, and from 1929 to 1974, the *Encyclopaedia Britannica*'s article on witchcraft held this to be true. This witch-cult hypothesis deeply influenced popular culture and even inspired a revival of this pagan witch-cult called Wicca. The "Murrayite theory" has since been disproved by experts in the early modern witch trials, such as Carlo Ginzburg, who posited that the witch figure was an amalgamation of different European folk beliefs, some of which we have already mentioned in passing, and that these folkloric elements were fused with persecuting stereotypes elaborated by clerics.

As Hutton demonstrates in the following translated excerpt, traditional peoples from all over the world have feared and cultivated a belief in the witch figure, an individual who harm others by uncanny means, who represents an internal threat to their community, who works within a tradition, who is inherently evil, and who, ultimately, can be resisted. These five basic characteristics of the witch figure were proposed by Ronald Hutton as a way to compare and contrast witchcraft beliefs across the globe and examine how these might relate to the satanic witch figure of the early modern period.

Traduction

NOTE DE L'AUTEUR

Définitions

p. 10



Qu'est-ce qu'un sorcier ? En 1978, Rodney Needham, éminent expert en anthropologie de la religion, a proposé une définition du sorcier² (*witch*), devenue la référence académique : « personne qui nuit à autrui par des moyens mystérieux ». Dans cette définition, il évitait sciemment de donner son avis personnel sur la question, mais résumait un consensus académique qui considérait le sorcier comme un des « personnages primordiaux » de l'histoire de l'humanité. Il ajouta qu'aucune définition plus précise n'était unanimement acceptée¹. Et à juste titre : comme nous allons le découvrir, les érudits anglophones ont utilisé le terme *witch* pour désigner de telles personnes, où qu'elles aient vécu, avant et après l'époque de Needham. Ces dernières années, Wolfgang Behringer a été le seul historien des procès européens de sorcellerie à avoir voulu situer systématiquement les sorciers dans un contexte mondial. Lorsqu'il a entrepris cette tâche, il a choisi de définir la sorcellerie (*witchcraft*) comme suit : « terme générique qui englobe tout type de magie noire et maléfice tels que perçus par leurs contemporains »², perpétuant à nouveau, et à dessein, la norme académique. Cet usage a persisté jusqu'aujourd'hui chez les anthropologues et historiens de peuples extra-européens. Par exemple, en 2011, Katherine Luongo a introduit son étude de la relation entre la sorcellerie et le droit dans le Kenya du début du 20^e siècle en définissant la sorcellerie « dans le sens euro-américain du terme », comme un « préjudice causé par la magie »³.

Cependant, il ne s'agit que d'un des emplois du terme en vigueur aujourd'hui. En effet, il existe au moins quatre conceptions différentes du sorcier dans la culture anglo-américaine, bien que celle exposée ci-dessus semble être la plus répandue et la plus courante. Ainsi le sorcier peut aussi être défini comme toute

² N.d.T : Dans ce livre, le terme « sorcier » sera employé de manière générique pour désigner toute personne qui pratique la sorcellerie, homme ou femme, de la même manière que Ronald Hutton emploie « *witch* » de manière générique, alors que ce terme est plus couramment associé à une femme.



personne qui pratique la magie (même si celui qui l'emploie à des fins bénéfiques se voit appeler « bon sorcier » ou « sorcier blanc » dans l'usage populaire) ; comme tout pratiquant d'une religion païenne liée à la nature ; ou encore, décliné au féminin (« sorcière »), comme le symbole d'une autorité féminine indépendante et de la résistance au patriarcat⁴. Toutes ces interprétations du sorcier sont valables aujourd'hui ; critiquer quelqu'un pour avoir utilisé l'une ou l'autre définition reviendrait à s'afficher comme un individu dépourvu de culture générale, de courtoisie et de discernement scientifique. La coexistence de ces quatre définitions est l'une des raisons pour laquelle la recherche dans ce domaine est si passionnante et pertinente aujourd'hui, mais en même temps parfois difficile. Si les deux dernières définitions du sorcier sont particulièrement modernes, apparues au 19^e siècle et florissant à la fin du 20^e siècle, les deux premières comptent plusieurs centaines d'années. Néanmoins, l'emploi du mot par référence à une personne qui œuvre à faire du mal par la magie est à la fois plus commun et plus généralisé, et semble avoir été en vigueur parmi les personnes qui croyaient véritablement en la magie et qui y avaient recours, c'est-à-dire la grande majorité des peuples modernes. L'emploi du terme pour désigner tout pratiquant de magie populaire s'inscrit dans la longue tradition médiévale au sein de l'Église, hostile à toute forme de sorcellerie, d'amalgamer le mot *witch* avec des mots d'origine latine désignant les pratiquants de magie blanche, stratagème ayant pour but de stigmatiser tout genre de praticien de la magie par association avec les praticiens de magie destructive et maléfique⁵. C'est pourquoi, dans le présent livre, j'ai décidé de respecter la norme académique : le terme « sorcier » s'appliquera uniquement à quiconque pratique prétendument la magie destructrice. Ce choix fâchera peut-être certains qui emploient ce mot pour se référer à tout type de praticien de la magie en général (et particulièrement de magie bénéfique), mais j'espère qu'en lisant ce livre ils comprendront que cet usage est justifié compte tenu des sujets que je vais aborder.

Me voilà déjà contraint de donner une autre définition : celle de la magie. J'utiliserai la définition que j'ai déjà proposée et longuement justifiée dans un de mes ouvrages⁶ ainsi que dans tous mes travaux publiés à ce sujet : « toute pratique adoptée par les humains dans le but d'arriver à des fins spécifiques par le

contrôle, la manipulation et l'orientation de pouvoirs surnaturels ou spirituels qui sont invisibles dans le monde physique ». Je distingue la magie de la religion, définie dans mon ouvrage précédent comme « la croyance en l'existence de forces ou d'êtres spirituels qui, dans une certaine mesure, sont responsables de l'ordre cosmique, et dans le besoin des êtres humains d'entretenir une relation marquée par la déférence ». On parle de religion quand un groupe d'individus partage la même croyance et pratique les mêmes rites. D'après ces définitions, il est clair qu'il peut y avoir un chevauchement considérable entre magie et religion. Par exemple, un rite magique peut être réalisé dans le but de faire apparaître une divinité chérie ou d'interagir avec elle. La magie peut en effet constituer une catégorie au sein de la religion, mais elle peut aussi exister en dehors d'elle, lorsque les humains essayent de manipuler des pouvoirs spirituels qu'ils n'estiment pas directement liés aux dieux pour les exploiter à des fins purement pratiques.

Si dans ce livre le terme « sorcier » désigne exclusivement ceux que l'on considère utiliser la magie pour faire du mal, alors qu'en est-il des personnes qui prétendaient l'utiliser pour le bien d'autrui, et qui étaient perçues par d'autres comme étant capables d'un tel exploit ? La plupart des sociétés traditionnelles, sinon toutes, ont compté ce genre d'individu. Certains étaient spécialisés dans une technique et/ou dans un service en particulier, comme guérir, prédire l'avenir, annuler les effets de maléfices, retrouver des objets perdus ou volés, ou susciter l'amour d'une personne pour une autre. D'autres étaient plus polyvalents, à la fois dans les méthodes utilisées et les champs d'activité qui leur étaient reconnus. Dans les sociétés les plus simples, la communauté entière faisait appel à leurs services ; en retour, ils se voyaient honorés et bénéficiaient de privilèges à la hauteur des services rendus. Dans les groupes sociaux plus complexes, ces individus travaillaient comme entrepreneurs indépendants, offrant leurs services à la communauté en échange d'une rémunération, comme n'importe quel autre artisan. En Angleterre, on les appelait *cunning folk* ou *wise people* (littéralement : personnes rusées ou sages*), alors que dans les sociétés traditionnelles extra-

* N.d.T. : Dans l'espace francophone, on parlait autrefois de rebouteux, de rebouteurs, de devins-guérisseurs, de sages et de mèches.

européennes, les anglophones parlaient de *medicine man/woman* (homme/femme-médecine), particulièrement en Afrique du Nord, ou encore de *witch-doctor* (sorciers-docteur) sur l'ensemble du continent africain. En Afrique anglophone, une nouvelle expression est apparue pour désigner ces individus : *traditional healer* (guérisseur traditionnel ou tradithérapeute), qui est courante, mais trompeuse, premièrement car ils renouvellent constamment leurs techniques, allant même jusqu'à s'inspirer de traditions étrangères, et deuxièmement, car la guérison ne représente qu'un des services offerts. En effet, beaucoup estiment que les pouvoirs de divination, notamment de détection de la source d'un malheur, sont plus importants. Leur point commun étant la supposée détention de pouvoirs extraordinaires conférés par des êtres invisibles, c'est leur prétendue connaissance de la magie qui les distingue des autres. Puisque les termes précédents, qui ne sont que quelques exemples choisis parmi un éventail d'appellations populaires, appartiennent à une culture déterminée, nous utiliserons dans ce livre le terme « magicien prestataire de services » pour parler de ces individus. Le terme plus scientifique « praticien de la magie » est devenu de plus en plus courant ces derniers temps dans le milieu académique, mais l'inconvénient est qu'il pourrait logiquement désigner n'importe quelle personne qui pratique la magie, quelle qu'en soit la raison, même personnelle et égoïste, et qu'il pourrait même désigner les sorciers. L'expression « magicien prestataire de services », que nous privilégierons dans ce livre, a l'avantage de résumer le rôle que jouent ces individus, qui était et reste essentiellement de fournir un service à un client. De nombreuses cultures pensaient que les sorciers et les magiciens prestataires de services collaboraient avec des créatures communément appelées « esprits », qui méritent également notre attention. Je les définirais comme des êtres surnaturels, la plupart du temps invisibles et inaudibles pour la majorité des gens, qui interviendraient de manière constructive ou destructive dans le monde physique. Selon cette définition, le type d'esprit le plus important, généralement appelé divinité, dieu ou déesse, est celui qui est capable de commander des pans entiers du cosmos et les activités qui s'y déroulent. Les sociétés traditionnelles ont également conçu des esprits de moindre importance, notamment des serviteurs et messagers des dieux, des forces animatrices d'arbres et de cours d'eau

déterminés, ou même des objets inanimés et artificiels en apparence comme des réchauds. Récemment, la tendance à parler de ces derniers comme d'« esprits » a perdu en popularité parmi certains anthropologues, ainsi que parmi les érudits qu'ils auraient influencés, car elle serait trop eurocentrique et connotée. C'est toutefois le terme que je vais retenir, car il a été forgé et historiquement employé par ceux qui croyaient en leur existence, et ce livre traite principalement de tels adeptes. En outre, le sens que ces personnes lui ont donné, cité plus haut, fait toujours partie du langage courant et donc facilite la compréhension du sujet dans un contexte historique. Cependant, j'utilise également le terme « esprit » dans un autre sens, pour décrire la partie de la conscience humaine que de nombreux peuples pensaient avoir une vie indépendante du corps physique et capable de se séparer de celui-lui. L'utilisation de ce même terme avec deux sens différents n'est pas forcément perturbante, car ces deux sortes d'entité peuvent parfois fusionner, ce que je démontrerai plus tard.

Enfin, je retiens trois conventions descriptives de mon dernier ouvrage, dans lequel j'ai expliqué chacun de mes choix en détail. J'utilise le terme « paganisme » au sens de « religions préchrétiennes d'Europe et du Proche-Orient », particulièrement le culte des divinités qui leur sont associées. Je retiens l'expression démodée d'« îles Britanniques » pour désigner l'ensemble de cet archipel complexe dont la Grande-Bretagne est la plus grande île (et l'Irlande la deuxième plus grande). Ici l'adjectif « britannique » prendra un sens simplement géographique et non politique, de manière à refléter la plus grande composante du groupe. Finalement, avec une certaine appréhension persistante, j'emploie les abréviations traditionnelles av. J.-C. et apr. J.-C. pour décrire les différentes époques de l'Histoire, au lieu des abréviations plus religieusement neutres et plus récentes AEC et EC. Je privilégie cette typographie tout d'abord dans le respect des souhaits de mon éditeur, comme je l'ai fait par le passé, mais également dans un geste de courtoisie, conforme à l'idéal de tolérance et de respect mutuel entre les religions auquel je souscris.



INTRODUCTION

L'objectif du présent ouvrage est avant tout de contribuer à une meilleure compréhension des croyances en sorcellerie et des célèbres procès qui en ont découlé en Europe au cours des Temps modernes. Ces quarante-cinq dernières années, ce domaine d'étude est devenu l'un des plus dynamiques, passionnants et exploités à l'échelle mondiale. Il illustre entre autres parfaitement la nouvelle culture historique, où l'historien interprète, explique et présente au monde actuel des idées et comportements devenus étrangers, officiellement et le plus souvent dans les faits, à la pensée contemporaine. Entretemps, de grandes avancées ont été réalisées dans la compréhension des croyances et des systèmes juridiques concernés, mais un clivage s'est creusé entre les approches anglophone et européenne.

Les érudits du monde anglophone se sont servis d'éclairages fournis par la criminologie, la psychologie, la critique littéraire, les études culturelles et la philosophie des sciences, s'intéressant particulièrement aux structures de pouvoir sociopolitiques ainsi qu'aux rapports hommes/femmes. Ce faisant, ils ont produit des travaux d'excellente qualité : au Royaume-Uni, les recherches de James Sharpe, Stuart Clark, Diane Purkiss, Lyndal Roper, Malcolm Gaskill, Robin Briggs et Julian Moore sont remarquables. Ils se sont toutefois beaucoup moins intéressés aux apports de l'anthropologie, du folklore et de l'Histoire antique, alors que ces domaines étaient très populaires chez les historiens britanniques des deux premiers tiers du 20^e siècle. Inspirés par des changements de mode académique que nous explorerons dans le présent ouvrage, leurs successeurs ont dans un premier temps adopté des points de vue différents en réaction aux approches antérieures. L'un des résultats de ce revirement a été la perte relative d'intérêt pour les idées et traditions populaires qui ont contribué aux stéréotypes de la sorcellerie des Temps modernes au profit de celles des intellectuels. Certains chercheurs européens ont toutefois maintenu un vif intérêt pour les origines antiques des croyances relatives à la sorcellerie et leur rapport avec les premiers procès modernes de sorciers. Ils cherchaient à corréler les systèmes de croyance qui ont suscité ces procès aux traditions préchrétiennes, en particulier celles exprimées dans la culture populaire. Ainsi, ils se sont beaucoup plus



intéressés aux études classiques, au folklore et au monde extra-européen que leurs homologues anglophones. Carlo Ginzburg, Éva Pócs, Gustav Henningsen et Wolfgang Behringer, historiens de renom, sont les tenants de cette approche qui nous a fourni d'autres notions précieuses. Elle a toutefois fait l'objet de critiques de nature différente, notamment celle de combler nos lacunes sur le fonctionnement des sociétés antiques par le folklore moderne, ainsi que d'appliquer des modèles généraux de systèmes de croyances archaïques et universels sans se pencher sur les variations locales.

Ce livre a pour but de combiner ces deux approches, en maximisant leur utilité tout en tenant compte de leurs limites respectives. Il cherche tout particulièrement à souligner l'importance des différents systèmes de croyance régionaux en matière de surnaturel, et la manière dont ces derniers renforcent, limitent ou invalident les modèles universels.

La question centrale porte sur la pertinence de comparaisons ethnographiques et d'idées de l'Antiquité et du haut Moyen-Âge, retrouvées dans la transmission de textes écrits et dans les traditions populaires locales, pour la formation des croyances en sorcellerie des Temps modernes, et celle du schéma et de la nature des procès qui ont suivi. Le présent ouvrage est structuré en trois cercles concentriques qui représentent les trois différentes sections. La première traite du contexte mondial dans lequel les données modernes peuvent être placées, et ont été placées. Cette première section débute par une comparaison générale, basée sur des études ethnographiques, de points de vue sur la sorcellerie et du traitement des présumés sorciers dans les sociétés extra-européennes. Ensuite, elle examine ces mêmes phénomènes dans les sociétés de l'Europe antique et du Proche-Orient, pour lesquelles nous disposons de données et, comme dans l'enquête mondiale, souligne les variations culturelles et l'intérêt de la plupart de ces variations de croyances et de pratiques dans le cadre de l'histoire européenne ultérieure. Enfin, nous concluons cette première section du livre par une étude du chamanisme pan-eurasien et du rôle qu'il aurait joué dans les croyances européennes relatives à la sorcellerie et la magie. Ce dernier point nous amènera fatalement à nous pencher sur les différentes définitions du chamanisme.

La deuxième section démontre comment les conclusions de la première partie peuvent être appliquées à une étude – à l'échelle du continent – du contexte européen médiéval des procès modernes de sorcellerie, et comment les traditions locales existantes, en particulier les traditions populaires, ont influencé le schéma et la nature de ces procès. Ce deuxième volet du livre se penche d'abord sur la magie cérémonielle savante, une branche de la magie dont l'origine et la nature étaient considérablement différentes de celles de la sorcellerie, et qui en réalité était rarement confondue avec cette dernière. Toutefois, les chrétiens les plus orthodoxes du Moyen-Âge l'ont souvent officiellement associée à la sorcellerie, inspirant ainsi l'hostilité populaire croissante qui se trouve à l'origine des chasses aux sorciers des Temps modernes. Le but de ce chapitre est de tracer une brève histoire de ce type de magie à partir de ses racines antiques, en utilisant la perspective mondiale du premier chapitre, mais en se concentrant sur l'Europe et le Proche-Orient, et plus spécifiquement sur l'évolution de cette magie traditionnelle de l'antiquité tardive vers sa forme médiévale. Le chapitre suivant examinera les croyances médiévales concernant les esprits nocturnes et leurs alliés humains, un autre ensemble d'idées complexes qui a directement alimenté les procès de sorcellerie. Le troisième chapitre de cette section retrace l'évolution des concepts de sorcellerie à travers le Moyen-Âge, en prenant en compte successivement l'impact du christianisme, les effets des procès de sorcellerie et les origines du stéréotype du sorcier satanique datant de l'époque moderne. Le quatrième chapitre examine le schéma et la nature des procès dans le but de déterminer dans quelle mesure les traditions populaires régionales les ont influencés.

La troisième et dernière section de ce livre démontre comment les méthodes et les données tirées des deux premières sections peuvent être appliquées à leur étude dans une région particulière de l'Europe : la Grande-Bretagne. Nous nous concentrons en particulier sur trois aspects propres aux procès de sorcellerie britanniques qui ont récemment fait l'objet d'intérêt, de discussions, ainsi que de nouvelles publications et tentons d'apporter de nouveaux éléments de compréhension sur chacun d'entre eux. Le premier est la relation entre les sorciers et les fées dans l'imaginaire collectif de l'époque

18



moderne, et donc dans les procès de sorcellerie britanniques. Naturellement, nous examinerons le développement et la nature des croyances aux fées dans la Grande-Bretagne des Temps modernes. Le deuxième est l'incidence de ces procès dans les régions de culture et de langue celtiques au sein des îles Britanniques, la question de savoir si elle révèle un schéma significatif dont les données médiévales, modernes et folkloriques pourraient fournir une explication. Finalement, cette section traite de l'animal familier du sorcier britannique, et lui applique successivement une perspective mondiale, européenne, antique, et médiévale, dans le but de mieux comprendre ce phénomène.

35



PREMIÈRE PARTIE

PERSPECTIVES GÉNÉRALES

1

36



LE CONTEXTE MONDIAL

En mettant les procès de sorcellerie de l'époque moderne en Europe dans un contexte mondial, nous tentons de déterminer ce qu'il pourrait y avoir de spécifiquement européen dans ces procès ainsi que dans l'image européenne de ce qu'un sorcier était censé être. Ce contexte pourrait nous dire si, à l'échelle mondiale, ce qui s'est passé en Europe durant les Temps modernes était une anomalie ou simplement l'expression la plus extrême d'un phénomène présent dans la plupart des régions du monde et des périodes de l'Histoire. Avant de nous lancer dans cette tâche, nous devons tout d'abord définir ce que nous cherchons, et déterminer les caractéristiques que la figure du sorcier est censée présenter. La définition du sorcier donnée *supra*, comme personne présumée pratiquer la magie destructrice, nous fournit la première caractéristique attribuée aux personnes poursuivies lors des procès de sorcellerie en Europe moderne, qui est aussi la plus importante : elles représentaient une menace directe pour les êtres humains. Dans de très nombreux cas, on croyait qu'elles pouvaient provoquer un malheur

ou un dommage à autrui par des moyens immatériels et mystérieux. En plus ou au lieu de cela, il leur était reproché d'attaquer les fondements religieux et moraux de la société. La figure du sorcier telle que définie par les procès et par l'idéologie sur laquelle ils reposent incarnait quatre caractéristiques supplémentaires. La première est qu'il œuvrait à faire du mal à ses voisins ou à ses proches plutôt qu'à des inconnus et représentait donc une menace interne pour sa communauté. La deuxième est que l'apparition d'un sorcier n'était pas un événement isolé et exceptionnel : les sorciers travaillaient supposément dans le cadre d'une tradition, et utilisaient des techniques et ressources qui leur étaient transmises au sein de cette tradition, les acquérant par héritage, initiation ou encore par la manifestation spontanée des pouvoirs auxquels ils étaient sensibles. La troisième caractéristique du stéréotype européen du sorcier est qu'il s'attirait l'hostilité générale marquée de la société. Les techniques magiques supposément utilisées par les sorciers n'étaient jamais officiellement perçues comme des moyens légitimes de traiter un différend ou une rivalité. Considérées publiquement et souvent spontanément avec dégoût et effroi, ces techniques étaient souvent assimilées à une hostilité envers l'humanité et la société, ainsi qu'à une alliance du sorcier avec les puissances malignes et surhumaines errant dans le cosmos. Dans le cas de l'Europe, il s'agissait notamment du pacte avec le Diable du christianisme. Enfin, il était généralement admis que l'on pouvait et devait lutter contre les sorciers, le plus couramment en les forçant ou en les persuadant de lever leurs malédictions, en leur portant une attaque physique directe pour les tuer ou les blesser, ou encore en les poursuivant en justice, dans le but de briser leurs pouvoirs par le biais d'une punition pouvant aller jusqu'à la peine de mort.

Peu d'experts des procès européens de l'époque moderne, voire aucun, ne jugeront contestables ces cinq caractéristiques fondamentales de la figure du sorcier. En effet, si elles devaient faire l'objet d'une critique, ce serait de leur banalité. Elles nous fournissent toutefois une liste d'éléments plus précise que toute liste employée jusqu'ici, adaptée à une étude comparative à l'échelle mondiale. Le résultat de cette étude est dans un certain sens déjà écrit, car les érudits parlent de figures semblables à celle du sorcier européen depuis plusieurs siècles aux quatre coins du monde et utilisent en effet le mot anglais *witch* pour

les désigner. Cependant, nous pourrions à nouveau soutenir que ces comparaisons devraient se faire avec plus de prudence, et qu'un échantillon plus large devrait être utilisé. En outre, il n'est pas certain que tous les spécialistes des procès européens soient convaincus de l'utilité d'une telle entreprise. L'histoire de la relation entre les experts des procès de sorcellerie et les experts de ce qu'il est convenu d'appeler sorcellerie dans d'autres parties du monde est longue et parfois compliquée, et marquée par la division. Nous allons d'abord nous pencher sur cette histoire avant de tenter d'apporter une nouvelle contribution à l'étude de la sorcellerie.

[Historiens, anthropologues et sorcellerie : une collaboration semée d'embûches]

44



Première caractéristique : le sorcier fait du mal par des moyens mystérieux
La conclusion la plus évidente que la recherche anthropologique et les travaux d'histoire extra-européenne ont dégagée est la suivante : sur chaque continent habité du monde, la majorité des sociétés humaines connues ont cru en l'existence d'individus capables de causer un malheur ou un dommage à autrui par des moyens immatériels et mystérieux (ou magiques) et ont développé une phobie de ces individus. Robin Briggs, éminent historien des Temps modernes, a avancé que la peur de la sorcellerie, « un potentiel psychique dont nous avons hérité de nos ancêtres et que nous ne pouvons pas éviter de porter en nous²⁶ », était peut-être inhérente à l'être humain. Peter Geschiere, lui, représentant le point de vue de l'anthropologie, a indiqué que « certaines notions, aujourd'hui qualifiées de sorcellerie à travers le continent africain, reflètent des problèmes et conflits présents dans toutes les sociétés humaines²⁷. » Ces perspectives sont précieuses, car elles prouvent que les êtres humains peinent à accepter l'idée que certains événements sont tout simplement fortuits. En effet, nous avons généralement tendance à vouloir attribuer notre bonne ou mauvaise fortune à une cause, que celle-ci soit humaine ou surhumaine. La responsabilité peut être imputée à une personne malveillante, mais pas uniquement : les dieux, les esprits non humains errant dans le monde terrestre et les esprits d'ancêtres défunts sont d'autres

possibilités. Si ces derniers ont été offensés par les actions d'un individu, ou s'ils sont foncièrement hostiles à la race humaine, ils peuvent infliger à leurs victimes de graves malheurs, des maladies ou encore la mort. Où qu'elles apparaissent, ces croyances alternatives peuvent limiter ou supprimer la tendance à attribuer le mauvais sort à la sorcellerie.

En outre, de nombreuses sociétés ont cru que certains êtres humains avaient le pouvoir de blesser quelqu'un sans en avoir l'intention, et souvent même en avoir conscience. Ces personnes frappaient, à leur insu, en conférant un pouvoir destructif à une formulation verbale ou à un regard. Dans le cas du regard, les anglophones parlent généralement de *evil eye* (mauvais œil). Partout où l'on croit au mauvais œil, c'est-à-dire principalement dans la majorité de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, du Maroc à l'Iran, avec quelques cas particuliers dans certaines régions d'Europe et d'Inde, la peur des sorciers est généralement moindre, car le mauvais œil ferait partie de la constitution physique de la personne qui le détient. Le concept du mauvais œil est donc parfaitement compatible avec la sorcellerie si la personne concernée est capable de s'en servir intentionnellement pour faire du mal, comme certaines sont soupçonnées de le faire. Mais la plupart de ceux qui ont le mauvais œil sont considérés comme détenteurs d'un pouvoir inné et involontaire et ne peuvent donc pas, en justice, être tenus responsables de ses effets. Pour écarter ou chasser le mauvais œil, on peut avoir recours à la contre-magie – port d'amulettes, de charmes et de talismans, récitation de prières et d'incantations, réalisation de sacrifices, de pèlerinages et d'exorcismes – mais aussi éviter ou apaiser la personne présumée posséder le mauvais œil. Dans toutes les régions du monde qui partagent cette croyance, le mauvais œil permet d'expliquer les étranges malheurs qui, ailleurs, sont imputés à la sorcellerie²⁸.

À travers le monde, il existe de nombreuses croyances alternatives qui fournissent des explications aux malheurs de la vie et qui excluent ou limitent l'implication de la sorcellerie. Avant l'ère moderne, la plus grande zone dépourvue de sorciers était sans doute la Sibérie, qui couvre un tiers de l'hémisphère Nord – une hypothèse que nous allons examiner de plus près dans le troisième chapitre. Ailleurs, les sociétés qui ne croient pas aux sorciers ou ne considèrent pas que ce

phénomène doive être pris au sérieux sont rarement concentrées dans une seule zone géographique, mais plutôt dispersées parmi les sociétés qui craignent vivement les sorciers. Bien que plus rares que celles qui croient à la sorcellerie, elles sont présentes sur tous les continents : les insulaires d'Andaman de l'océan Indien, les Korongo du Soudan, les Tallensi du nord du Ghana, les Gouragué d'Éthiopie, les Mbuti du bassin du Congo, les Fidjiens du Pacifique, les tribus montagnardes de l'Uttar Pradesh, les Slavey et Sekani du nord-est du Canada, et les Ngaing, Mae Enga, Manus et Daribi de Nouvelle-Guinée en sont tous des exemples²⁹. Les Ndembu de Zambie attribuent la malchance aux esprits d'ancêtres mécontents réveillés par des personnes malveillantes, ce qui fait effectivement d'eux les agents des sorciers. Toutefois, ce sont les esprits qui, au moyen d'un rituel, doivent être apaisés, les sorciers étant considérés comme inoffensifs et donc ignorés³⁰.

46



Parmi les civilisations qui ont connu le concept de sorcellerie, l'intensité de la peur pouvait varier grandement, même au sein d'une région ou d'un pays. Les Banyang, Bamileke et Bakweri sont tous trois des groupes ethniques de l'État moderne du Cameroun. Les Banyang croyaient aux sorciers, mais les accusations étaient rares ; ceux qui avaient été frappés par un mauvais sort auraient mérité leur infortune³¹. Les Bamileke, eux, prenaient la sorcellerie très au sérieux et déployaient de grands efforts pour détecter ses adeptes. Néanmoins, ces derniers n'étaient pas tenus responsables de leurs actes, et l'on pensait qu'ils perdaient tous leurs pouvoirs après avoir été publiquement démasqués³². Quant aux Bakweri, ils craignaient intensément la sorcellerie, recherchaient ceux qui étaient soupçonnés de la pratiquer, et soutenaient que ces derniers demeuraient dangereux et malveillants même après avoir été identifiés et qu'ils devaient donc être punis à hauteur du mal causé³³. Au Nigéria, pays limitrophe du Cameroun, une poignée de sociétés tribales partageait des idées théoriques très similaires sur l'existence des sorciers, mais en pratique, les Ekoï les redoutaient, les Ibibio et Ijo les craignaient modérément, et les Ibo et Yako leur prêtaient peu d'attention³⁴. De même, une enquête réalisée en 1985 sur un échantillon de peuples mélanésiens qui ont fait l'objet de nombreuses études a établi que deux de ces peuples ne croyaient pas que les êtres humains avaient recours à la magie noire ;

cinq pensaient que la magie était légitimement monopolisée par un groupe de chefs héréditaires qui l'utilisaient pour maintenir l'ordre et mener la guerre ; vingt-trois croyaient que ces chefs étaient capables de l'utiliser, mais estimaient que ce n'était pas respectable qu'ils le fassent ; cinq considéraient que la sorcellerie était l'arme secrète des membres opprimés de la société contre les chefs impopulaires ; onze considéraient que la sorcellerie était un moyen pour les membres ordinaires de la communauté de se faire du mal entre eux, mais qu'ils parvenaient en général à la gérer de manière à contenir les tensions provoquées par crainte de la sorcellerie ; enfin, six partageaient la même croyance mais étaient gravement déstabilisés par les soupçons suscités par son utilisation³⁵. Au sein d'un même peuple, l'intensité de la peur pouvait varier selon le lieu d'établissement. Au début du 20^e siècle, les Maya de la péninsule du Yucatán, au Mexique, haïssaient tous les sorciers de manière égale, du moins en théorie, mais les villageois étaient rarement enclins à porter des accusations de sorcellerie à l'encontre de qui que ce soit. Les tensions étaient plus élevées en ville : pendant les années 1930, 10 % de la population adulte de Dzitás, capitale provinciale, était présumée victime ou auteure d'actes de sorcellerie³⁶.

Lorsqu'un chercheur européen tente d'identifier une croyance en sorcellerie, il doit souvent choisir parmi un ensemble de concepts locaux de magie et de praticiens de la magie. Les Wimbum du nord-est du Cameroun avaient trois termes pour désigner les sciences occultes : *bfiu*, l'emploi inoffensif d'un pouvoir ésotérique en guise de protection ; *brii*, l'emploi d'un pouvoir occulte à des fins malveillantes ou pour jouer des tours ; et *tfu*, l'emploi à des fins bénéfiques ou maléfiques d'une force occulte innée qui s'éveille pendant la nuit. La sorcellerie au sens européen peut reprendre certains aspects du *brii* et du *tfu*, mais les Wimbum croyaient également qu'il existait une forme particulièrement virulente du *tfu*, où l'on tuait des humains par magie pour manger leur chair : le *tfu yibi*. Cette image correspond précisément à la figure du sorcier moderne en Europe³⁷. Les Nalumin de la région montagneuse du sud-est de la Nouvelle-Guinée différenciaient les *biis* et les *yakop*. Les *biis* étaient des personnes, majoritairement des femmes, qui revêtaient leur forme spectrale pour tuer des êtres humains par des moyens mystérieux, avec des armes invisibles, et ensuite dévorer leurs victimes lors de

festins collectifs. Le *yakop* était une technique, utilisée majoritairement par les femmes, qui consistait à tuer en enterrant des déchets (restes de nourriture, rognures d'ongles et cheveux) de la victime choisie tout en lui jetant des sorts. Cependant, on pensait qu'un même individu pouvait parfois incarner ces deux concepts, ce qui correspondrait alors à la figure du sorcier européen. C'était d'ailleurs ainsi que l'auteur de l'étude l'a interprété³⁸. Un dernier exemple d'équivalence se trouve dans la province de Tlaxcala, au centre du Mexique. Ici, les indigènes ruraux redoutaient les *tetlachiwike*, des hermaphrodites capables de blesser au moindre toucher ou regard (il s'agit d'une version locale du mauvais œil) ; les *tlawelpochime*, majoritairement des femmes, qui aspiraient le sang des nourrissons jusqu'à la mort et nuisaient aux humains, à leurs récoltes et à leur bétail ; les *tetzitacs*, des hommes qui pouvaient invoquer la pluie ou la grêle ; les *tetlachihuics*, des praticiens de magie que l'on croyait détenir des pouvoirs pouvant être employés à des fins bénéfiques ou maléfiques ; ainsi que les *nahuatl*, des personnes capables de se métamorphoser en animal pour faire le mal ou jouer des tours. Les *tetlachihuics* étaient généralement respectés car ils fournissaient des services magiques tels que la guérison à la communauté, mais ils n'étaient pas à l'abri d'un meurtre si l'on pensait qu'ils avaient employé leurs pouvoirs pour tuer. Ici, le terme « meurtre » est utilisé au sens juridique d'homicide non officiel et non autorisé. Le *nahuatl*, capable de changer de forme à loisir, employait supposément ses pouvoirs de métamorphose pour piller, violer, ou encore jouer des farces, mais n'inspirait pas le même effroi que le *tlawelpochime* infanticide. C'est d'ailleurs le *tlawelpochime*, vu comme intrinsèquement diabolique et associé au Diable chrétien³⁹, qui a été rebaptisé *bruja* ou *brujo* (« sorcière » ou « sorcier ») par les indigènes hispanophones. En 2001, alors que Wim van Binsbergen commentait la complexité de la croyance à la magie chez les Africains, il conclut au sujet de la sorcellerie que « ce qui est incroyable n'est pas la diversité à travers le continent africain mais plutôt la convergence »⁴⁰. Étudiant les opinions sur la magie destructrice et ses présumés auteurs dans le township de Soweto, près de Johannesburg, Adam Ashforth a décidé qu'il devrait utiliser les termes *witchcraft* (« sorcellerie ») et *witch* (« sorcier »), car il n'y a tout simplement « pas moyen de les éviter »⁴¹.

Ces deux conclusions se reproduisent à l'échelle mondiale. De nombreuses sociétés extra-européennes manifestaient, du moins au moment de l'étude, une peur endémique de la sorcellerie bien plus intense que ce que l'on a pu observer en Europe. Les habitants de Dobu, une île proche de la côte néo-guinéenne, ne connaissaient pas le concept de malchance et tenaient les sorciers pour responsables de tous leurs problèmes. Les Dobu n'allaient nulle part seuls de crainte d'être plus vulnérables aux attaques de sorciers⁴². Dans les années 1980, chez les Gebusi, une petite tribu néo-guinéenne, 60 % des hommes d'âge moyen avaient tué au moins une personne, le plus souvent une personne de leur communauté, pour se venger d'un ensorcellement⁴³. L'expert incontestable des Tlingit d'Alaska a déclaré que la sorcellerie dominait leurs vies, et que les mots et actions les plus simples étaient susceptibles de malentendus⁴⁴. Il a été estimé que 92 % de la population Kwahu du Ghana, à un moment donné de leur vie, ont été soit victimes présumées de sorcellerie, soit accusés de sorcellerie, soit encore ont porté des accusations de sorcellerie⁴⁵. « Presque toute » la tribu Cochiti du Nouveau-Mexique a fait l'objet de soupçons à un moment ou un autre, les aînés ayant le rôle de trier les accusations et de déterminer lesquelles affectaient le bien-être de la communauté et devaient faire l'objet d'une procédure officielle⁴⁶. En Birmanie, dans les années 1970, chaque village abritait supposément au moins une femme rancunière qui pratiquait secrètement la magie pour provoquer la maladie ou la mort de ses voisins⁴⁷. Chez certains peuples d'Afrique, de Mélanésie et du Territoire du Nord de l'Australie, tous les décès, sauf ceux causés par un meurtre ou un suicide, et la plupart des maladies, étaient attribués à l'ensorcellement⁴⁸. Cela dit, la plupart des peuples qui ont cru aux sorciers semblaient généralement évaluer le facteur de risque, de la même manière qu'aujourd'hui un automobiliste évalue le risque d'un accident de la route.

49



Il n'y aurait donc pas d'explication fonctionnelle à la tendance de certains groupes humains à croire aux sorciers ou pas. Les individus des deux catégories partagent généralement une même organisation sociétale, une même économie et une même cosmologie, et vivent en étroite proximité⁴⁹. De même, il n'y a pas d'explication générale aux différents degrés de crainte des sorciers entre différents peuples. Dans les années 1960, P.T.W. Baxter étudiait les peuples d'Afrique de

l'Est et a remarqué que les pasteurs nomades de cette région s'accusaient rarement d'envoûtement entre eux, même s'ils croyaient fermement que certaines personnes en étaient capables⁵⁰. Cette tendance semble se confirmer pour les nomades à travers le monde, sans doute parce que leur mode de vie et leurs groupes sociaux relativement petits laissent peu de place aux conflits générateurs de soupçons de sorcellerie. En revanche, on ne peut pas dire que toutes les sociétés agraires, sédentaires et profondément attachées à leur terre aient cru aux sorciers, et là où cette croyance existait, les présumés sorciers n'inspiraient pas forcément une forte crainte. En outre, même les sociétés qui prenaient la sorcellerie très au sérieux n'ont pas craint les sorciers avec la même intensité au fil des siècles. En effet, nous pouvons voir depuis les premières données disponibles qu'à travers le monde, les chasses aux sorciers se sont soudainement intensifiées à certains moments pour ensuite diminuer ou même s'éteindre.

L'anthropologue néerlandais Niek Koning a décidé de s'attaquer à ce phénomène en 2013 et a élaboré une théorie générale de la croyance en sorcellerie en tout temps et tout lieu alliant les idées des historiens et des anthropologues, comme les pairs de sa discipline le recommandaient depuis les années 1990. Il a suggéré que les petits groupes de chasseurs-cueilleurs tendaient à mieux accepter les conséquences sociales de la tromperie et de la jalousie, mais que l'adoption de l'agriculture a exacerbé ces émotions, menant au développement de chasses aux sorciers. La formation de l'État, la civilisation et le développement économique atténuent ces émotions et les remplacent par des formes plus collectives de paranoïa sociale, même si les crises démographiques et économiques peuvent toujours faire renaître une crainte de la sorcellerie, comme en Europe moderne⁵¹.

Cette approche très inclusive est courageuse et louable, et intègre bien le fait que les tensions économiques et sociales entraînent souvent une intensification de la crainte de la sorcellerie dans les sociétés qui la craignent déjà, comme c'était parfois le cas en Europe moderne. Son déterminisme l'amène toutefois à oublier trop d'exceptions à la règle : certains groupes de chasseurs-cueilleurs, par exemple certains groupes aborigènes d'Australie, peuvent avoir

une croyance prononcée en la sorcellerie ; certaines sociétés agraires n'en ont pas du tout ; les sociétés urbaines hyper développées comme la Rome antique et l'Europe moderne ont organisé de grandes chasses aux sorciers ; et enfin, le schéma des procès européens modernes ne reflétait pas simplement les zones de tensions démographiques et économiques les plus prononcées, la plupart s'étant en réalité déclenchées à une période de faible peuplement et de revenus relativement élevés. Tous les groupes qui croient à la sorcellerie soupçonnent certains types de personne d'être plus susceptibles de la pratiquer que d'autres, mais les caractéristiques que l'on attribuait aux sorciers diffèrent énormément.

L'âge constitue une grande variable. Dans de nombreuses sociétés, les accusations étaient principalement portées contre des personnes âgées, mais certaines ciblaient plutôt les jeunes, et dans d'autres, l'âge n'était pas un facteur déterminant. Les suspects avaient généralement passé l'âge de la puberté, car les enfants étaient rarement impliqués dans les conflits sociaux entre adultes qui tendaient à générer des accusations et on les croyait encore moins capables de détenir un pouvoir, quel qu'il soit. Toutefois, les enfants du peuple bangwa du Cameroun étaient fréquemment accusés, les nourrissons pouvant même figurer sur la liste des coupables et, comme nous allons le voir, certaines sociétés ont déjà associé leurs jeunes à la sorcellerie – c'est parfois encore le cas⁵².

Le genre de l'accusé est aussi variable dans le monde : à différents endroits d'un même continent, les sorciers étaient perçus comme étant essentiellement des femmes, ou essentiellement des hommes, et parfois l'un ou l'autre en différentes proportions et avec des rôles différents. Il est aussi relativement commun dans certaines sociétés qu'il y ait un écart entre le genre du stéréotype du sorcier et le genre des personnes réellement accusées. De même, ceux qui portent les accusations peuvent être principalement des femmes, des hommes, ou les deux, selon les conventions culturelles. On retrouve cette même variabilité en termes de statut social et de richesse des accusés et des accusateurs, la sorcellerie étant perçue comme une arme utilisée par les pauvres contre les riches, par les riches contre les pauvres, ou encore entre égaux et rivaux, mais aussi par tout membre d'une communauté donnée, selon la société concernée. Aux quatre coins du monde, les soupçons de sorcellerie ont eu

tendance à suivre les tensions économiques et sociales, et ainsi les individus prétentieux et belliqueux, ou les parvenus au sein de sociétés où la modestie et l'affabilité sont des vertus et où la mobilité économique est limitée, ont souvent été considérés comme des cibles évidentes de sorcellerie ou à l'inverse comme de flagrants praticiens de sorcellerie. Cependant, d'autres types de comportement et de personnalité pouvaient aussi entrer dans ces deux catégories.

51 Bien que ces critères puissent varier d'une société à une autre, les
conceptes locaux de la figure du sorcier sont aussi profondément enracinés, et en apparence souvent imperméables aux idées très contrastées de peuples voisins. L'île de Dobu, l'île de Fergusson et les îles Trobriand, toutes situées au large de la côte nord-est de la Nouvelle-Guinée, sont proches les unes des autres et communiquent régulièrement entre elles. Leurs habitants partagent des ressemblances physiques, sociales et culturelles, tant et si bien qu'ils pourraient presque ne former qu'un seul peuple. Tous craignent la sorcellerie, mais pour les Dobu, les sorciers peuvent être des deux genres, même si les femmes sont vues comme étant plus dangereuses ; pour les Trobriandais, les sorciers sont majoritairement des hommes ; et pour les habitants de l'île de Fergusson, ce sont essentiellement des femmes, considérées particulièrement dangereuses. La question se pose donc de savoir si les uns remettent en cause les croyances des autres. La réponse semble être négative : quand les Dobu visitent les îles Trobriand, ils ne craignent plus les femmes et commencent à craindre davantage les hommes, alors que les femmes de Fergusson les effraient encore plus que celles de leur propre communauté⁵³.

Deuxième caractéristique : le sorcier présente une menace pour sa communauté

Comme nous l'avons déjà précisé, les Européens des Temps modernes croyaient que les sorciers attaquaient leurs voisins et leurs proches, voire exceptionnellement les élites de leur unité politique comme un aristocrate ou un roi. Ils ne les imaginaient donc pas porter préjudice à des inconnus. La sorcellerie serait donc différente de la pratique de magie destructrice utilisée comme arme dans les conflits entre communautés. Les habitants des sociétés humaines

traditionnelles, qu'elles soient organisées en tribus, clans ou villages, ont souvent cru que les querelles intercommunautaires comportaient un élément magique, et ces sociétés étaient disposées à tenir les magiciens vivant parmi leurs ennemis collectifs pour responsables de leurs malheurs. Cette croyance existe dans de nombreuses parties du monde, mais surtout dans le bassin amazonien, en Sibérie, en Australie et en Mélanésie. Elle est particulièrement courante dans ces trois dernières régions, même si on la retrouve ici et là au sein de sociétés qui percevaient la sorcellerie comme une menace majoritairement ou entièrement interne, comme nous l'avons mentionné précédemment⁵⁴.

Malgré la grande dispersion géographique des communautés qui pensaient que les dangers magiques venaient de l'extérieur, elles étaient bien plus nombreuses à penser que le danger venait de l'intérieur. Selon Ralph Austen, la plupart des études sur les sociétés africaines rurales indiquent que, au sein de ces dernières, on croyait que l'efficacité de la sorcellerie était directement proportionnelle au degré d'intimité entre sorcier et victime⁵⁵. Peter Geschiere a ajouté que « à bien des égards, la sorcellerie est le côté obscur des liens du sang », et Wim van Binsbergen, qu'elle représentait « tout ce qui remet en cause l'ordre familial »⁵⁶. Ceci semble certainement vrai pour la majorité du continent africain, même si les degrés de proximité qui permettent la pratique de sorcellerie varient beaucoup. Dans les sociétés polygames, les accusations émergeaient souvent de jalousies ou d'animosité entre différentes épouses d'un même homme⁵⁷. D'autre part, cette conséquence n'était pas du tout automatique, et il n'y avait pas plus de lien inévitable et prévisible entre la polygamie et les objets de soupçons qu'entre la croyance en sorcellerie et tout autre type d'organisation sociale. Par exemple, chez les Konkomba du nord du Togo, qui croyaient aux sorciers, il y avait beaucoup de tensions entre coépouses, et pourtant aucune accusation n'était jamais portée⁵⁸. Les Wambugwe, qui vivent dans la vallée du Rift en Tanzanie, pensaient que les sorciers ne pouvaient pas s'attaquer à leur propre lignée⁵⁹. Plus au nord, au Kenya, les Nandi croyaient que la sorcellerie ne se pratiquait que sur la belle-famille, alors qu'une autre tribu de Tanzanie, les Safwa, pensait qu'elle ne pouvait être utilisée que contre les membres de son patrilignage⁶⁰. En Zambie, les Ndembu croyaient que seule la famille maternelle

proche risquait d'être attaquée, alors qu'en Sierra Leone, les Kuranko voyaient la sorcellerie comme une attaque sur les relations conjugales qui n'est déployée que par les femmes mariées contre leur mari ou leur belle-famille⁶¹. Les Ngoni du Malawi pensaient que les sorciers n'attaquaient que les membres de leur famille maternelle⁶².

Toutefois, les proches ne sont pas forcément soupçonnés de sorcellerie, ni en Afrique, ni dans d'autres contrées. L'éventail des cibles d'accusation privilégiées va des amis aux voisins, en passant par les personnes étrangères à la communauté qu'on a laissées s'y installer. Chez les Gusii du Kenya, les cibles évidentes étaient simplement les personnes qui n'avaient pas donné de preuves claires de leur loyauté envers le groupe social dans son ensemble. De même, les Nyakyusa de Tanzanie soupçonnaient les membres généralement antisociaux de la communauté⁶³. Un peuple de Nouvelle-Guinée, les Tangu, employait le mot équivalent à « sorcier » pour décrire toute personne marginale qui avait cessé de prendre part aux relations sociales dans la communauté, qu'elle ait commencé à pratiquer la sorcellerie ou non⁶⁴. Les Lugbara d'Ouganda associaient la sorcellerie aux étrangers, aux solitaires, aux yeux rouges, au strabisme, aux cupides et aux grincheux⁶⁵. Les Quiché du Guatemala soupçonnaient les paresseux et les asociaux⁶⁶. Les Apache de l'Ouest, eux, soupçonnaient à la fois les riches, les personnes âgées et les étrangers qui avaient soudainement rejoint la communauté⁶⁷. Parfois le stéréotype ne correspondait pas à la réalité : les Mandari du Soudan associaient traditionnellement la sorcellerie à la saleté du corps, au vol et aux comportements antisociaux et non conformistes, mais admettaient que la plupart des suspects étaient des personnes tout à fait normales⁶⁸. Les Wambugwe pensaient que les sorciers n'avaient pas de caractéristiques qui les différenciaient des personnes normales, et parmi un autre groupe social tanzanien, les Hehe, les accusations n'étaient liées ni au genre, ni à l'âge, ni aux liens du sang⁶⁹. Les Gisu d'Ouganda pensaient que les sorciers n'attaquaient que les personnes du même genre, et les Kaluli de Papouasie que les sorciers n'attaquaient que les personnes avec qui elles n'étaient pas liées par le sang ou le mariage⁷⁰. Pour les Mojave, dont le territoire traditionnel s'étendait à des parties de la Californie, du Nevada et de l'Arizona, la sorcellerie était

particulièrement insidieuse, car ceux qui détenaient ces pouvoirs mystérieux les utilisaient contre les personnes qu'ils appréciaient, comme un effet compulsif et épouvantable de leur affection⁷¹.

En règle générale, le commentaire fait par Philip Mayer il y a une cinquantaine d'années sur les peuples africains, selon lequel les sorciers et leurs accusateurs sont des personnes qui auraient dû en théorie bien s'entendre⁷², reste valable pour toutes les sociétés humaines en général. Comme l'a dit Eytan Bercovitch après son travail de recherche en Nouvelle-Guinée, « le sorcier est tout ce que nous sommes en tant que communautés et individus mais que nous préférierions ne pas être »⁷³. Les soupçons de sorcellerie sont généralement l'une des conséquences d'obligations sociales non remplies. Les circonstances qui donnent lieu aux soupçons de sorcellerie tendent à être, à travers le monde, des relations régulières, étroites et informelles, particulièrement dans le cadre d'environnements confinés et tendus où il est difficile d'exprimer son animosité en se querellant ouvertement. C'est pourquoi, par exemple, aucune accusation de sorcellerie n'a été portée entre différentes castes du sud de l'Inde : les castes n'entretenaient pas de relations suffisamment étroites entre elles⁷⁴. Même si les conséquences des allégations de sorcellerie impliquaient généralement des groupes sociaux, elles étaient essentiellement générées par des relations interpersonnelles étroites. Comme l'a dit Godfrey Lienhardt : « la sorcellerie est un concept dans l'évaluation de la relation entre deux personnes »⁷⁵. La croyance en sorcellerie est un aspect d'interactions humaines rapprochées.

54



Troisième caractéristique : le sorcier s'inscrit dans une tradition

À travers le monde, on croit que les sorciers héritent de leurs pouvoirs maléfiques ou qu'ils y sont initiés, mais il reste à savoir comment. Il n'existe pas de réponse générale à cette question. Il y a cependant deux éléments de réponse courants : la capacité à faire le mal est innée chez le sorcier, ou le sorcier utilise des matériaux magiques. Il y a souvent un chevauchement entre les deux : la personne animée par des forces innées peut utiliser la force ésotérique d'objets matériels pour activer ses pouvoirs. Les sociétés qui croient que la sorcellerie est innée divergent sur la question de savoir si les personnes concernées manifestent



ces pouvoirs de leur propre gré ou si ces pouvoirs contrôlent leur volonté et leurs actions, parfois ouvertement à l'encontre de leurs souhaits. Il est très commun qu'un même groupe social conçoive l'existence de ces deux types de sorcier : celui qui manipule la magie grâce à ses pouvoirs innés, et celui qui a besoin de se servir des outils et des substances adéquats pour parvenir au même résultat.

C'est le cas, par exemple, des Azandé du sud du Soudan, qui ont fait l'objet d'une étude très célèbre de Sir Edward Evans-Pritchard dans les années 1930. Cette étude a aidé à inspirer l'intérêt des membres de sa discipline pour ce domaine et a mis au point certaines méthodes et certains modèles pour étudier la sorcellerie. Par exemple, Evans-Pritchard délimitait la définition de *witchcraft* aux actions de personnes qui nuisaient au moyen de pouvoirs naturels et innés et employait le terme *sorcery* quand ces personnes avaient recours à des moyens externes pour parvenir au même résultat⁷⁶. Pendant un certain temps, cette distinction avait été dans une large mesure appliquée à l'étude de la magie extra-européenne, particulièrement en Afrique⁷⁷. Mais dès les années 1960, elle a fait l'objet de critiques. En effet, elle ne s'appliquait pas à de nombreux peuples traditionnels, en Afrique comme ailleurs⁷⁸. Elle est aujourd'hui en grande partie abandonnée, même si certains anthropologues peuvent parfois la trouver pertinente pour les sociétés qu'ils étudient⁷⁹. L'analyse mondiale a mis en évidence le fait que les peuples traditionnels distinguent les différentes formes de magie de diverses manières, certains selon le modèle d'Evans-Pritchard et d'autres non. Le présent livre n'utilisera donc pas la distinction d'Evans-Pritchard. Il faut toutefois reconnaître qu'à travers le monde, certaines sociétés ont classé les praticiens de magie destructrice en différentes catégories : certains œuvraient instinctivement au moyen de pouvoirs innés, et d'autres à dessein. À Dobu, par exemple, on croyait que les femmes œuvraient au mal dans leur sommeil, et que leurs esprits partaient attaquer ceux de leurs voisins afin de les blesser physiquement, tandis que les hommes, eux, pratiquaient la magie de plein jour, en jetant des sorts sur les biens de leurs victimes⁸⁰.

La sorcellerie est-elle volontaire ou involontaire ? Si elle est volontaire, quelles en sont les implications pour le traitement du présumé sorcier ? Les réponses données à l'échelle locale varient également à travers le monde.

Certains peuples d'Afrique et de Mélanésie considéraient que la sorcellerie résultait d'une maladie physique. Selon les Hewa de la chaîne centrale de Nouvelle-Guinée, le corps du sorcier abritait un petit fœtus humain assoiffé de sang qui réclamait de la chair humaine et donnait des pulsions meurtrières à son hôte⁸¹. Les Tiv du Nigéria pensaient que la sorcellerie était une substance qui poussait sur le cœur de certains et qui conférait des pouvoirs magiques⁸². Au sud de l'Afrique, les Swazis voyaient la sorcellerie comme un virus transmissible de la mère à l'enfant, mais qui pouvait aussi être contracté par infection ; les personnes atteintes de ce virus rejoignaient une société secrète de sorciers dédiée au meurtre⁸³. Au nord-est du Ghana, les Mamprusi pensaient aussi que la sorcellerie était une substance présente dans le corps héritée de la mère, mais que les personnes vertueuses étaient capables de lutter contre la maladie et de la neutraliser⁸⁴. Les Bamileke du Cameroun, eux, pensaient que les sorciers avaient un organe supplémentaire qui produisait une soif de sang que seules des attaques magiques pouvaient assouvir⁸⁵. Dans une autre région du pays, les Bangwa pensaient que certaines personnes naissaient avec une certaine substance génératrice de sorcellerie dans l'œsophage : si un bébé se comportait étrangement, les parents présumaient qu'il était atteint de cette maladie et le laissaient mourir⁸⁶. À l'est de l'Indonésie, les habitants de Seram, aux Moluques, croyaient qu'une tumeur dans l'estomac ou dans les intestins donnait le pouvoir de manipuler la magie maléfique⁸⁷.

D'autres sociétés considéraient que la sorcellerie involontaire était une maladie davantage spirituelle que physique, même si la limite entre les deux était floue. Chez les Azandé, les personnes dénommées *witches* par Evans-Pritchard auraient hérité de l'esprit maléfique d'un parent : les pères le transmettaient à leurs fils et les mères à leurs filles. Cet esprit possesseur résidait dans les intestins et s'alimentait des forces vitales de sa victime, tel un vampire. Les personnes atteintes l'étaient depuis leur naissance, et l'esprit se renforçait avec l'âge, comme certaines véritables maladies héréditaires⁸⁸. Les Nyakyusa pensaient qu'une entité maléfique revêtant la forme d'un python était nichée dans le ventre du sorcier, le dotant de ses pouvoirs, alors qu'en Nouvelle-Guinée, les Kaluli croyaient que ce parasite résidait dans le cœur du sorcier⁸⁹. Dans certaines

régions du Mysore en Inde, on pensait que les sorciers étaient des femmes affectées par un esprit maléfique qui les poussait à faire le mal⁹⁰. Selon les Ga du sud du Ghana, l'esprit possesseur pouvait tourmenter ou tuer son hôte humain, sauf si ce dernier l'apaisait en ôtant la vie à d'autres personnes. Ceux qui craignaient être possédés cherchaient des remèdes magiques à leur état⁹¹. Aux Philippines, on pensait que l'esprit possesseur imposait un tarif d'au moins un meurtre par an, à défaut de quoi il tuait son hôte⁹². La plupart des cultures qui ont cru à la sorcellerie considéraient cependant que, comme tout autre défaut de caractère humain, la sorcellerie était contrôlable et répréhensible (bien que plus effrayant et dangereux). Même les sociétés qui considéraient que les sorciers étaient complètement possédés par le Mal, donc non responsables de leurs actes, croyaient que les individus affectés devaient être faibles, voire malveillants, pour permettre un tel degré de possession. Nicola Tannenbaum a remarqué que chez les Shan, une tribu bouddhiste vivant à la frontière entre la Thaïlande et la Chine, les sorciers étaient traités de la même manière que les alcooliques antisociaux : comme des personnes qui représentent un réel danger pour autrui et qui sont responsables de leur état, mais pas vraiment de leurs actes⁹³.

Le degré sociabilité est une autre variable des représentations du sorcier à l'échelle mondiale : certains voyaient les sorciers comme essentiellement solitaires, travaillant parfois avec un ami ou un allié ; d'autres pensaient que les sorciers faisaient partie de sociétés secrètes organisées. Au sud-ouest des États-Unis, en Inde, au Népal, en Nouvelle-Guinée et dans la plupart des régions d'Afrique subsaharienne, les peuples traditionnels croyaient à l'existence de telles sociétés secrètes, dont les membres participaient régulièrement à des festins, s'encourageaient entre eux, et souvent préparaient et menaient à bien leurs projets ensemble. Les méthodes utilisées par les sorciers, qu'ils soient sociables ou solitaires, ont inévitablement pris des formes différentes dans l'imaginaire collectif en fonction de la région géographique. L'analyse mondiale fait ressortir certaines tendances, par exemple la croyance que le sorcier peut plus facilement pratiquer la sorcellerie s'il a accès aux excréments de la personne ciblée. Les Maori de Nouvelle-Zélande pensaient que les sorciers tuaient leurs victimes en détruisant leurs vêtements, cheveux, ongles ou excréments tout en prononçant un

sort⁹⁴. Les Zunis brûlaient systématiquement leurs rognures d'ongles, et leurs voisins, les Navajo, cachaient tout déchet humain de peur qu'ils ne soient utilisés contre eux dans la pratique de la sorcellerie⁹⁵. En Alaska, les Tlingit pensaient que les sorciers fabriquaient des poupées avec des restes de nourriture ou des bouts de vêtement de la victime et les utilisaient ensuite pour jeter des sorts⁹⁶. De telles craintes et précautions ont été enregistrées à travers la majorité des peuples de la Polynésie, de la Mélanésie, de l'Asie du Sud et de l'Amérique du Nord. Un autre système de croyance, qui n'est pas incompatible avec le premier, est l'emphase mise sur l'utilisation des propriétés magiques d'objets du monde naturel, tels que des pierres, des plantes spéciales ou encore des parties d'animaux. Les Nyoro d'Ouganda pensaient que la plupart des ensorcellements étaient réalisés avec de la matière végétale mélangée à des parties de reptile⁹⁷. Selon une autre croyance très répandue en Amérique du Nord et en Afrique, les sorciers frappaient en introduisant des objets magiques comme des pierres, des osselets, des plumes ou des cendres dans le corps de leurs victimes. L'ablation de ces corps étrangers supprimait les effets de la sorcellerie. D'après une croyance particulièrement répandue dans certaines régions d'Afrique de l'Ouest, d'Afrique centrale et de Mélanésie, les sorciers jettent des sorts grâce à des pouvoirs maléfiques innés, sans avoir besoin d'aide physique. Selon une autre croyance très répandue, le sorcier est assisté ou valorisé par un ou plusieurs auxiliaires spirituels personnels revêtant la forme d'animaux. Ces traditions seront examinées en détail dans le dernier chapitre du présent livre. Les habitants des îles Salomon croyaient que les esprits maléfiques au service des sorciers étaient les fantômes de leurs prédécesseurs défunts⁹⁸. À travers l'Amérique, l'Afrique et la Mélanésie, la question de savoir si les sorciers travaillaient sous leur forme physique normale ou si leur esprit voyageait pendant que leur corps dormait variait également. Dans certaines régions d'Afrique subsaharienne, d'Asie du Sud, de Mélanésie et d'Amérique du Nord, on pensait que les sorciers pouvaient voler, ce qui leur permettait de parcourir de grandes distances pour atteindre leurs victimes. Les opinions variaient toutefois quant au fait de savoir si elles faisaient cela sous leur forme spectrale ou physique.

Quatrième caractéristique : le sorcier est maléfique

58 À travers le monde, les sorciers ont été haïs, craints et associés à des
 ✍ comportements généralement antisociaux ainsi qu'aux forces maléfiques du monde surnaturel. De ce fait, l'emploi autorisé ou informellement approuvé de la magie dans le cadre de conflits de voisinage n'est pas considéré comme de la sorcellerie. Aux îles Trobriand, par exemple, les magiciens prestataires de services utilisaient leurs dons pour porter atteinte à ceux qui avaient suscité la jalousie de leurs chefs ou de leurs voisins en prospérant au-delà de leur statut social et en bouleversant l'ordre social. Leurs activités étaient généralement considérées justifiables⁹⁹. Cependant, pour la plupart des peuples, il était surnaturel, malveillant, intrinsèquement méchant, et donc jamais légitime de recourir à la magie dans le cadre de querelles communautaires. L'aspect secret privait la victime d'être avertie, voire d'avoir conscience de l'attaque avant que le mal ne soit fait. Les attaques magiques ne laissent de place ni au compromis, ni à la négociation, ni à la réconciliation, ni aux mesures de défense, et protègent aussi au maximum le sorcier de devoir répondre de ses crimes. Cette façon de procéder viole les principes moraux essentiels de courage, de sociabilité et de justice. À certains égards, la sorcellerie sert à représenter le Mal inhérent à l'univers, manifesté par le biais des êtres humains, dont la constitution naturelle permet de véhiculer ce Mal. À d'autres égards, la sorcellerie incarne tout ce qu'il y a d'égoïste, de vindicatif et d'antisocial chez l'être humain et symbolise la perfidie et la discordance au sein de sociétés cherchant l'unité et le bon voisinage. Godfrey Lienhardt a établi une règle générale sur le peuple africain des Dinka : le sorcier « incarne les désirs et passions présents en chaque homme qui détruiraient toute loi morale s'ils n'étaient pas contrôlés »¹⁰⁰. Il a d'ailleurs souvent été soutenu que les sociétés de sorciers s'écartent dramatiquement de la norme en pratiquant l'inceste, la nudité ou le cannibalisme lors de leurs sabbats et divers actes de malveillance. Les exemples de cette croyance sont abondants. Les Zuñis du sud-ouest des États-Unis pensaient que les sociétés de sorciers se consacraient à la destruction du genre humain et qu'elles n'intégraient que les personnes qui avaient déjà tué par la magie¹⁰¹. Leurs voisins, les Hopi, pensaient que les sorciers locaux faisaient partie d'un réseau mondial dans lequel chaque nation était représentée. Les initiés devaient sacrifier des membres de leur famille afin de

59



prolonger leur vie ¹⁰². Les Yoruba du Nigéria ainsi que les Gonja du Ghana tenaient que pour intégrer une société secrète de sorciers, il fallait tuer ses propres enfants lors d'un rite d'initiation¹⁰³. En Nouvelle-Guinée, les Abelam pensaient qu'une fille activait ses pouvoirs de sorcière en participant à un certain rite où un groupe de sorcières locales avérées déterraient et mangeait un nourrisson récemment décédé¹⁰⁴. Il semblerait que les Polynésiens n'aient pas cru aux sociétés de sorciers. Chez eux, la formation à la sorcellerie étant considérée comme une affaire individuelle entre un praticien expérimenté et un apprenti. Ils pensaient toutefois que les experts entretenaient une rancune généralisée contre l'humanité et que l'apprenti devait tuer un parent proche pour faire ses preuves¹⁰⁵. Les Iroquois pensaient que le prix à payer pour rejoindre une organisation locale de sorciers était de tuer son parent proche le plus cher par la magie¹⁰⁶. Dans la plupart des régions du monde, on pensait que les sorciers se rassemblaient pendant la nuit, quand les humains normaux étaient endormis et donc les plus vulnérables. Les Tswanas pensaient que les sorciers se réunissaient pendant la nuit afin d'exhumer des corps et d'en utiliser les parties pour leur magie destructrice¹⁰⁷. Une croyance encore plus courante, particulièrement en Afrique et en Mélanésie (dont la Nouvelle-Guinée), affirmait que les sorciers exhumaient des cadavres fraîchement enterrés afin de les manger ensemble, ceci étant la motivation première derrière les meurtres des personnes concernées. Les Bemba de Zambie pensaient que la sorcellerie était l'œuvre de personnes qui pratiquaient l'inceste et qui tuaient des bébés¹⁰⁸. La nudité est communément attribuée aux sorcières, non seulement car elle transgresse les normes sociales, mais aussi car elle dépouille les sorcières de leur identité quotidienne. Aux îles Salomon, la sorcellerie était attribuée aux femmes qui se réunissaient la nuit pour se déshabiller et danser¹⁰⁹. À Bombay, on pensait qu'on devenait sorcier en se rendant à minuit au lieu d'incinération des morts pour se dénuder, s'asseoir par terre et réciter des incantations par-dessus les cendres¹¹⁰. Les Lala de Zambie interdisaient à leurs enfants de se promener nus, au risque d'être pris pour des sorciers. Les femmes de la région Lowveld au Transvaal connaissaient le même sort si on les voyait nues en dehors de leur maison, même dans leur propre jardin¹¹¹. C'est encore parfois le cas aujourd'hui. À Florès, l'une des petites îles de

60



la Sonde situées au sud-est de l'Indonésie, on disait qu'une personne pouvait attirer un esprit possesseur, qui conférait le pouvoir de sorcellerie, en courant nue à l'air libre¹¹². Les Kaguru de Tanzanie pensaient non seulement que les sorciers vivant parmi eux œuvraient nus, mais aussi qu'ils marchaient sur les mains et qu'ils étalaient des cendres sur leur peau noire afin de la rendre blanche, dans le cadre de rites d'inversion¹¹³. Les Amba de l'Ouest ougandais pensaient qu'en plus de pratiquer la nudité et le cannibalisme, les sorciers dormaient suspendus aux arbres, la tête en bas, et qu'ils mangeaient du sel pour étancher leur soif¹¹⁴. Aux Philippines, on croyait aussi qu'ils dormaient comme des chauves-souris et qu'ils n'avaient aucun sens de la pudeur¹¹⁵. Les Zoulou pensaient que les sorciers chevauchaient des babouins à l'envers, complètement nus, pendant la nuit¹¹⁶. Les Apache de l'Ouest imaginaient que les sorciers se dépouillaient de leurs vêtements pour danser toute la nuit autour d'un feu de joie, brandissant des parties de cadavres exhumés et que, lors de leurs rites, les hommes s'accouplaient délibérément avec des femmes en période de menstruation¹¹⁷. En ce sens, la figure du sorcier a représenté une tentative d'imaginer des êtres humains qui vivent en communauté mais qui, secrètement, rejettent et attaquent toutes les lois morales et impératifs qui unissent la société et la rendent fonctionnelle. Au sein des sociétés où l'agressivité et la rancune sont d'habitude réprimées au nom de la solidarité et de l'harmonie collectives (ce qui est très commun parmi les peuples traditionnels), la figure du sorcier représentait un être humain qu'il était acceptable, voire nécessaire, de haïr activement et ouvertement.

Cinquième caractéristique : il est possible de contrer le sorcier

La croyance que les sorciers pouvaient être contrés par leurs congénères humains existe également aux quatre coins du monde, sous les trois formes différentes que l'on a observées en Europe. La première est de protéger sa personne, les personnes à sa charge et sa propriété au moyen de magie bienveillante afin de détourner un sort ou une malédiction. Si ces derniers semblaient avoir pris effet, l'emploi d'une magie encore plus forte permettait de briser et d'annuler les effets de l'ensorcellement, voire de heurter le sorcier à son tour. Les Dowayo du Cameroun disposaient des chardons ou des piquants de

porc-épic sur le toit de leur maison et plaçaient des épines et des pieux autour de leurs champs et aires de battage afin de conjurer les mauvais sorts¹¹⁸. Les Navajo ont conçu un large éventail d'outils et de techniques pour se prémunir de la sorcellerie : chansons, prières, contes, objets sacrés, peintures et plantes¹¹⁹. Au nord de l'Inde, la pratique de sacrifices sanglants et l'utilisation de tamarin et d'huile de ricin étaient considérées efficaces¹²⁰. Les Polynésiens s'adonnaient à des rituels de protection afin de se prémunir contre la sorcellerie. Si ces derniers n'avaient pas fonctionné, d'autres rituels étaient réalisés pour retourner la malédiction contre son auteur¹²¹. Face à la menace de la sorcellerie, les Vugusu et les Logoli de l'ouest du Kenya évitaient les présumés sorciers et recouraient à la contre-magie¹²². À Gaua, en Mélanésie, les personnes soupçonnées de sorcellerie n'étaient jamais accusées publiquement. Il n'existait d'ailleurs aucun mécanisme pour les juger, la population misant plutôt sur la magie défensive pour résoudre ce problème¹²³. Pour faire face aux ensorcellements, les Gaya du nord du Sumatra réalisaient des exorcismes censés renvoyer l'esprit maléfique responsable du grief au sorcier qui l'avait invoqué¹²⁴. La plupart des sociétés qui ont cru aux sorciers ont compté parmi elles des magiciens prestataires de services, des personnes considérées expertes en magie qui fournissaient ce genre de service contre rétribution ou pour accomplir leur devoir au sein de la communauté. Le terme qui incarne le mieux ce concept en anglais est *witch-doctor* (docteur-sorcier), bien qu'il renvoie généralement à un contexte extra-européen et tribal. Il fut popularisé par un best-seller de Mary Kingsley, célèbre exploratrice britannique de l'époque victorienne. Ce terme a parfois été employé à tort pour désigner un sorcier dont le métier est médecin, alors qu'il désignait un médecin spécialisé, la plupart du temps, dans les remèdes contre les effets de la sorcellerie. La définition donnée par Kingsley est la suivante : « combattant des maléfices opérés par les sorciers et démons sur les âmes et biens des êtres humains »¹²⁵. Dans le monde entier, le rôle le plus courant et le plus important attribué aux magiciens prestataires de services, quel que soit leur nom, était celui du désenvoûtement.

Le deuxième remède à l'ensorcellement le plus répandu est d'ajuster les rapports sociaux qui avaient donné lieu à la suspicion de sorcellerie, par exemple convaincre ou forcer le sorcier de retirer le sort qu'il avait placé. Chez les Azandé,

62



quand un magicien prestataire de services ou un chef avait établi qu'une maladie avait été causée par un ensorcellement, l'étape suivante était de demander au coupable de retirer le sort. On retrouve ce même phénomène chez les Tswanas du Botswana¹²⁶. Chez les Gusii, la première chose à faire quand on pensait avoir été victime d'un sort était d'essayer de le briser au moyen de la magie privée, et la deuxième de couper les ponts avec le présumé sorcier afin de le priver du contact qui avait rendu l'ensorcellement possible¹²⁷. Aux Tonga, en Polynésie, on croyait que le seul remède à l'ensorcellement était de persuader ou de forcer le sorcier de le retirer¹²⁸. Les Yakö de l'est du Nigéria préféraient régler les affaires de sorcellerie en privé, en demandant au suspect de cesser l'envoûtement¹²⁹. Au Ghana, les Ashanti blâmaient l'acte de sorcellerie plutôt que son auteur. Le sorcier était pardonné après un aveu public, censé briser le sort, et après avoir payé une amende ou fait pénitence¹³⁰. Chez les Tangu de Nouvelle-Guinée, le sorcier démasqué devait dédommager la victime, après quoi l'affaire était réglée¹³¹. À Dobu, on engageait un magicien prestataire de services pour identifier la source d'un ensorcellement, généralement en contemplant un récipient d'eau ou une boule de cristal. Ensuite, une personne était accusée, et celle-ci était sommée de lever la malédiction placée sur la victime. Cela fait, le devin et le présumé sorcier étaient indemnisés par la victime. La confiance des Dobu en ce processus était telle que, si la victime ne se remettait pas de la malédiction, ils étaient convaincus qu'une autre malédiction et un autre sorcier devaient en être la cause¹³². Les Bamileke du Cameroun, qui croyaient que la sorcellerie était l'effet involontaire d'un organe supplémentaire dans le corps, pensaient que le fait de démasquer un sorcier publiquement détruisait les pouvoirs de l'organe, rendant l'accusé inoffensif et donc libre de réintégrer la société¹³³. Les Lisu de la région montagneuse du nord de la Thaïlande craignaient fortement la sorcellerie, et comptaient sur les magiciens prestataires de services et sur la contre-magie privée pour tenir les sorciers à distance. Mais si ces mesures préventives échouaient, la personne accusée était forcée de verser une indemnisation et de briser le sort. Les Lisu ne tuaient que très rarement leurs accusés, pour la bonne et simple raison qu'ils croyaient que les tueurs de sorciers devenaient eux-mêmes des sorciers¹³⁴.

La troisième manière de contrer le sorcier est de briser son pouvoir au moyen d'une contre-attaque physique, sous la forme d'une intervention directe, comme une agression ou un meurtre, ou d'une intimidation pour le faire fuir du village. La plupart des civilisations préféraient cependant une solution formelle et légale à ce genre de vengeance privée : le suspect était poursuivi en justice devant ou par toute la communauté ; s'il était inculpé, il devait purger la peine prescrite. Dans de nombreux cas, c'était le même genre de magicien qui offrait des services de contre-magie qui menait à bien, ou du moins secondait, l'identification du coupable. En Afrique centrale et australe, on pensait que le pouvoir de détecter les sorciers était l'apanage des chefs, l'une des qualités semi-mystiques qui leur conféraient le droit de mener la tribu. En Inde centrale, ce pouvoir de détection était attribué aux saints hommes. De par le monde, les oracles étaient consultés et des rites spéciaux pratiqués pour connaître le coupable dans une affaire de sorcellerie. En Inde occidentale, par exemple, les Dangs jetaient des lentilles sur lesquelles étaient inscrits les noms de chaque homme du village dans un récipient rempli d'eau : celle qui remontait à la surface portait le nom du mari de la sorcière¹³⁵. Les magiciens prestataires de services chez les Lala de Zambie détectaient les sorciers en observant un bol d'eau bénite, en jetant un manche de hache dans un tas de cendres ou encore en examinant des cornes plantées dans le sol¹³⁶. Les Nyoro d'Ouganda jetaient des coquillages de porcelaine sur une natte et interprétaient le schéma qu'ils dessinaient. Toujours en Ouganda, les Gisu faisaient de même avec des cailloux dans un plat qu'ils faisaient balancer¹³⁷.

Quand une communauté soupçonnait une personne de pratiquer la sorcellerie, elle forçait souvent le suspect à endurer une ordalie pour démontrer son innocence ou sa culpabilité. Le groupe traditionnel de chasseurs de sorciers chez les Nupe du nord du Nigéria forçait les accusés à creuser un trou dans la terre avec leurs mains ; s'ils saignaient, ils étaient tenus coupables¹³⁸. Les Dowayo du Cameroun les forçaient à boire de la bière empoisonnée : ceux qui mouraient ou vomissaient rouge étaient coupables, alors que ceux qui vomissaient blanc et survivaient étaient exonérés¹³⁹. On retrouve l'ordalie du poison sous différentes formes en Afrique centrale, du Nigéria à la Zambie en passant par

Madagascar. Les résultats de l'épreuve dépendaient du degré de toxicité du poison. Les Lele regroupaient les suspects dans des enclos pour leur administrer la boisson ; nombre d'entre eux mouraient¹⁴⁰. Au nord-ouest de la Nouvelle-Guinée, les accusés enduraient le même type d'épreuve : ceux qui vomissaient étaient déclarés coupables et condamnés à mort. Puisqu'il était presque impossible de résister au poison sans le régurgiter, cette épreuve ne garantissait que peu de chances de survie à la personne qui devait l'endurer¹⁴¹. En Afrique, du Ghana aux îles proches de la côte tanzanienne, il était de coutume d'empoisonner ou d'égorger une poule devant le suspect, dont l'innocence ou la culpabilité était déterminée par la posture finale de l'oiseau mourant. La probabilité de survie du suspect variait en fonction du nombre de postures qui démontraient l'innocence dans la région. Par exemple, dans la plupart des régions du Nigéria, pendant les années 1940 et 1950, les chances d'être acquitté étaient très minces, puisqu'il avait été établi qu'une seule et unique posture pouvait signifier l'innocence¹⁴². À Florès, dans l'archipel du sud de l'Indonésie, une ordalie courante était de repêcher un caillou dans de l'eau bouillante : on disait que les cloques ne se formaient que sur les personnes coupables¹⁴³.

Une fois qu'une personne était identifiée comme un sorcier, l'un des moyens d'obtenir un aveu était la torture. En Inde, les Dangs avaient pour coutume de balancer les accusés la tête en bas au-dessus d'un feu¹⁴⁴. Dans la plus grande partie de l'Inde ainsi qu'en Birmanie, les accusés étaient flagellés avec le bois d'un arbre sacré¹⁴⁵. Les Navajo du sud-ouest des États-Unis ligotaient les accusés, les privaient de nourriture et les exposaient aux éléments de la nature¹⁴⁶. La lourdeur de la peine encourue par les personnes condamnées dépendait des attitudes locales à l'égard de la sorcellerie ainsi que de l'ampleur des dommages causés par le sorcier. Pour les sociétés qui appliquaient la peine de mort dans des cas de meurtre ou d'autres graves délits contre la personne, il était logique de l'appliquer aussi à l'encontre de personnes condamnées pour meurtre ou destruction par la magie. La plupart des sociétés qui ont cru aux sorciers ont exécuté au moins une fraction des personnes officiellement condamnées pour sorcellerie. Dans les communautés qui ont fortement craint les sorciers, le bilan meurtrier pouvait être considérablement lourd. On dit que

pendant l'époque précoloniale au Cameroun, chaque village Bakweri avait un arbre réservé aux pendants de sorciers¹⁴⁷. À l'aube de la conquête britannique, les Mpondo d'Afrique du Sud exécutaient une personne par jour, sans compter ceux qui avaient pris la fuite ou qui avaient payé une amende¹⁴⁸. Selon les estimations d'un officier britannique déployé en Inde au début du 19^e siècle, environ un millier de femmes avaient été tuées pour sorcellerie dans les plaines du nord lors des trente années précédentes, un taux de mortalité beaucoup plus important que celui causé par le rite bien plus notoire de la *sati*, l'immolation des veuves sur le bûcher funéraire de leur époux¹⁴⁹. Après la rébellion de 1857, la fin du régime britannique en Inde a ouvert la porte à une grande chasse aux sorciers parmi les tribus du nord de l'Inde, qui eut des effets dévastateurs¹⁵⁰. Avant la colonisation britannique, les Nyoro auraient eu comme coutume de brûler vives les personnes accusées de sorcellerie. Avant la colonisation allemande, les Kaguru matraquaient les personnes condamnées pour sorcellerie et les laissaient se décomposer dans un buisson, et les Pogoro, eux, les brûlaient vives¹⁵¹. Les Inuit du Groenland dépeçaient les corps des sorciers exécutés pour empêcher que leurs esprits ne hantent les vivants¹⁵². De même, les Paiute du nord de l'Oregon et du Nevada actuels lapidaient les condamnés avant de brûler leurs cadavres¹⁵³. En 1635, un missionnaire jésuite chez les Huron du Canada a observé qu'ils assassinaient ou brûlaient vives des personnes sur la base de témoignages d'hommes mourants qui les accusaient d'avoir provoqué leur maladie mortelle par la magie¹⁵⁴. À Florès, avant le régime néerlandais, la peine pour avoir pratiqué la sorcellerie était d'être enterré vivant, une pratique vraisemblablement courante. Sur une autre île indonésienne, Célèbes, les Toraja soumettaient les personnes accusées à des ordalies qui ne permettaient pratiquement aucune preuve d'innocence et les battaient ensuite jusqu'à la mort. Les jeunes garçons étaient encouragés à participer afin de prouver leur courage¹⁵⁵. Avant le régime britannique, les tribus du Botswana actuel vengeaient la mort des victimes de sorcellerie en permettant à la famille du défunt de tuer celle du sorcier ou en demandant au chef local de juger les suspects et d'exécuter les condamnés. Entre 1910 et 1916, il y eut vingt-six procès de ce genre dans la seule tribu des Bangwatetse. Dans les années 1940, on indiquait encore les anciens lieux

d'exécution de sorciers aux Britanniques qui voyageaient dans la région¹⁵⁶. Les Kaska, qui vivaient à la frontière entre le Canada et l'Alaska, n'avaient pas de remèdes magiques à la sorcellerie. La seule façon de traiter le problème était de se débarrasser du sorcier – un enfant, dans la majorité des cas. Cette croyance a mené à de nombreux infanticides, souvent commis par la famille des accusés, pendant les deux premières décennies du 20^e siècle¹⁵⁷.

De par le monde, les peuples traditionnels caractérisés par une longue ou relative absence de chasses aux sorciers ont souvent connu une soudaine recrudescence de chasses aux sorciers. En général, les peuples qui ont toujours fortement craint la sorcellerie ont tendance à accuser leurs voisins beaucoup plus fréquemment en temps de pression économique ou de changements économiques, politiques ou culturels déstabilisants. Cependant, il est aussi vrai que de telles périodes n'entraînent pas automatiquement et nécessairement une augmentation des accusations. Lorsque les chasses aux sorciers ont augmenté par le passé, elles ont souvent eu pour effet de modifier l'ordre social, et ce de trois manières différentes : en confirmant l'autorité des dirigeants traditionnels et de la société, en augmentant le pouvoir d'un membre individuel de l'élite traditionnelle, ou en permettant à un nouveau groupe social de prendre les rênes du pouvoir. En Afrique, Lobengula, roi des Matabele, Ranavalona, reine des Malgaches, ainsi que Chaka, roi des Zoulous, sont des exemples de dirigeants du 19^e siècle qui ont réussi à renforcer leur autorité héréditaire en menant une guerre contre les sorciers. Chaka avait un jour convoqué près de quatre cents suspects dans sa cour afin de les tuer collectivement. Sous le règne de Ranavalona, il est estimé qu'environ un dixième de ses sujets ont été forcés d'endurer l'ordalie du poison et qu'un cinquième d'entre eux en sont morts. Enfin, Lobengula présidait en moyenne neuf à dix exécutions par mois, généralement d'hommes influents. Au 19^e siècle, en Amérique du Nord, le chef des Navajo Manuelito a exécuté plus de quarante de ses opposants politiques pour sorcellerie. Un siècle plus tôt, le chef des Sénéca, Handsome Lake, s'était imposé chef religieux en organisant une grande chasse aux sorciers¹⁵⁸. Les dirigeants se sont parfois servis de chasses aux sorciers pour défendre la tradition contre l'innovation. Dans la vallée de l'Ohio, au 18^e siècle, le prophète chaouanon Tenskwatawa avait fomenté une chasse aux

sorciers contre les chrétiens convertis de sa confédération de tribus¹⁵⁹. Ce mécanisme pouvait être déployé à des fins politiques par un seul individu, comme un dirigeant ou prophète, mais aussi de manière collective. Ainsi, au 17^e siècle, les tribus algonquines d'Amérique du Nord se sont servies d'accusations de sorcellerie pour établir de nouvelles frontières territoriales favorables à la florissante traite des fourrures avec les colons européens¹⁶⁰. D'un autre côté, certains régimes profondément ancrés et bien établis ont choisi de décourager les chasses aux sorciers afin d'asseoir leur autorité. En 1768, une vague de terreur a déferlé sur douze provinces chinoises : le bruit courait que des magiciens itinérants tuaient des personnes, particulièrement les garçons, afin d'asservir leurs âmes. Les juges impériaux ont annulé les condamnations des tribunaux locaux – mais pas avant que certains suspects aient été tués par la violence collective avant leur arrestation¹⁶¹.

En Afrique, les mouvements de détection de sorciers étaient monnaie courante à l'époque coloniale, notamment dans la majorité des régions occidentale et centrale du continent, et apparaissaient partiellement en réponse à l'interdiction ou à la modification extrême des procès traditionnels de sorcellerie par les administrations européennes. Il est aussi possible que les régimes coloniaux, en ébranlant les institutions tribales et les codes moraux, aient augmenté l'instabilité dans laquelle la crainte des sorciers prospère¹⁶². Entre 1910 et 1952, les Lele se sont livrés à pas moins de cinq chasses aux sorciers¹⁶³. Ces chasses étaient typiquement organisées par des jeunes hommes qui voyageaient à travers les régions en traversant les frontières tribales et prétendaient avoir le pouvoir de détecter les sorciers et de les rendre inoffensifs de manière permanente. Généralement, ils forçaient les personnes dénoncées par la communauté de remettre les matériaux avec lesquels elles étaient censées pratiquer la sorcellerie afin de les détruire. Ensuite, ils leur administraient un breuvage ou un baume, ou accomplissaient un rite particulier censé les dépouiller de leurs pouvoirs. De même, en Inde occidentale, la renaissance du culte des « Devî » des années 1920 comprenait la détection et le bannissement des sorciers des villages¹⁶⁴. Ces mouvements sont nés en dehors des structures traditionnelles d'autorité et de coutumes, mais fonctionnaient généralement au

67



sein d'elles. Cependant, même sous régime colonial, certains chasseurs de sorciers suscitaient le rejet et la répression de la part des élites ou des religions indigènes établies. Le culte Atinga d'Afrique occidentale, voué à la détection des sorciers, était transmis par les adeptes d'un seul et unique temple au nord du Ghana, qui, en voyageant, détruisaient les autres lieux de culte traditionnels sur leur passage¹⁶⁵. Le Nyambua, mouvement équivalent au Nigéria, dénonçait non seulement les sorciers mais aussi des chefferies établies¹⁶⁶. Ces mouvements mêlaient parfois aussi des sentiments d'anticolonialisme, entraînant des révoltes à part entière : la rébellion des Maji-Maji contre le régime allemand au Tanganyika en 1905-1906 fut menée par un prophète qui se proclamait « tueur et ennemi juré » des sorciers. Ce dernier ordonnait l'exécution de toute personne refusant de boire son « eau médicinale », censée détruire la magie maléfique présente dans le corps¹⁶⁷.

Cette tendance est devenue beaucoup plus prononcée depuis la décolonisation, l'Afrique ayant subi des programmes de modernisation consciente qui ont entraîné des changements sociaux majeurs¹⁶⁸. Les chasses aux sorciers ont souvent été importantes pendant les mouvements révolutionnaires, qui s'opposaient directement au colonialisme et à la suprématie blanche et aidaient à y mettre fin, mais elles l'étaient aussi dans les États nés des anciennes colonies, sous autorité indigène. Pendant les années 1980, les groupes de jeunes hommes qui attaquaient les présumés sorciers dans le Transvaal menaient également la résistance contre le système de l'apartheid. Les membres du gouvernement blanc, qui maintenaient l'apartheid et interdisaient les chasses aux sorciers, étaient selon eux les défenseurs de la sorcellerie. Après l'établissement d'une majorité noire au gouvernement, ces derniers se trouvaient toujours marginalisés sous le nouveau régime. Face à un gouvernement central majoritairement étranger, ils reprenaient leurs rôles de défenseurs locaux du peuple, notamment en persécutant les sorciers¹⁶⁹. Plus près des centres démographiques du nouvel État d'Afrique du Sud, dans le township de Soweto, il a été rapporté que la crainte quotidienne de la sorcellerie était « extrêmement forte », et que « toutes les vieilles femmes courraient le risque d'être accusées de sorcellerie, surtout si elles étaient excentriques et impopulaires »¹⁷⁰. Chez les Mijikenda, qui habitent le long des

côtes du Kenya, l'indépendance fut suivie d'un pic d'accusations et de violence contre les suspects. Les chefs administratifs tribaux et nationaux se sont unis afin de désigner un certain guérisseur comme détecteur de sorciers¹⁷¹. À partir des années 1970, les accusations directes et publiques ont augmenté en Zambie, de même que le recours aux experts en détection, omniprésents dans les régions rurales dans les années 1980¹⁷².

Pendant la guerre d'indépendance qui a rendu le pouvoir aux Zimbabwéens, les guérilleros jouaient le rôle de détecteurs de sorciers, qui était traditionnellement l'apanage des chefs, et ce généralement avec le plein soutien des communautés locales. Si la communauté le désirait, ils exécutaient les sorciers détectés. Sans surprise, les victimes étaient souvent des alliés du gouvernement blanc¹⁷³. Au début des années 1990, après l'indépendance du Zimbabwe, une chasse locale fut menée par un médium spirituel obtenu par le biais d'une Association nationale de guérisseurs traditionnels, elle-même approuvée par le gouvernement, qui détectait les sorciers en demandant aux suspects d'enjamber sa canne¹⁷⁴. Lors de la guerre civile en Angola du début des années 1990, à la suite de la chute du régime portugais, les deux camps opposés exécutaient des sorciers dans le cadre de stratégies leur permettant d'augmenter leur popularité et d'affirmer leur légitimité. L'un les brûlait vifs, l'autre les tuait après les avoir forcés à creuser leur propre tombe. Les réfugiés dénonçaient les abus de cette pratique, qui ciblait principalement les opposants politiques (et leurs enfants), sans toutefois s'indigner des exécutions en elles-mêmes¹⁷⁵. Dans ces régions du monde passées sous régime colonial européen, l'un des aspects des persécutions de sorciers est l'emprunt chez les colonisateurs de certains éléments du christianisme et leur intégration dans leur concept traditionnel du sorcier. Ce processus s'est passé assez naturellement en Amérique latine, où pendant plus de deux siècles les colonisateurs mêmes craignaient la sorcellerie et interdisaient toutes sortes de pratiques magiques. Ainsi, deux systèmes parallèles de chasse aux sorciers se sont rencontrés et mélangés. La notion moderne européenne de la sorcellerie en tant que culte du Diable s'est infiltrée dans les concepts indigènes et s'y est installée pour de bon¹⁷⁶.

Ce processus s'est poursuivi au 20^e siècle en Afrique sous un système colonial bien différent, où l'attitude officielle envers la sorcellerie était celle du scepticisme. La Bible, qui dans ses traductions modernes rejetait la sorcellerie et ordonnait sa suppression, confirmait souvent ici les croyances indigènes : ironiquement, le christianisme a donc eu pour effet de réduire la crédibilité des esprits ancestraux et terrestres contre lesquels les missionnaires prêchaient, et par conséquent de produire une tendance à ne pas rendre les sorciers pour seuls responsables de mystérieux malheurs. De nombreux exemples illustrent le lien fait entre les chasses aux sorciers et le christianisme chez les peuples traditionnels. Dans les années 1830, la reine malgache Ranavalona a fondé une religion d'intolérance afin d'unifier sa nation. Cette religion, qui encourageait la persécution des sorciers comme des chrétiens, était inspirée de modèles du christianisme moderne européen¹⁷⁷. Une génération plus tôt, la religion hybride de Handsome Lake, qu'il présenta aux Séneca du nord de l'État de New York, introduisait les concepts d'ange et de démon à la spiritualité indigène et renforçait la crainte préexistante de la sorcellerie¹⁷⁸. Dans les années 1920, les membres indigènes du mouvement des Témoins de Jéhovah d'Afrique centrale étaient convaincus que l'on pouvait détecter un sorcier en le baptisant par immersion totale dans l'eau. L'un des défenseurs de cette thèse, qui se faisait appeler le « Fils de Dieu », fut exécuté par les Britanniques après avoir été jugé responsable des meurtres d'une vingtaine de personnes dans le territoire de la Rhodésie du Nord et de l'inculpation d'environ deux cents personnes au Congo belge¹⁷⁹. Dans la décennie suivante, son successeur était un homme éduqué par l'Église adventiste du septième jour qui avait décidé de fonder sa propre religion en Rhodésie du Nord, et dont le dogme comprenait la persécution des sorciers¹⁸⁰. Les chasseurs de sorciers Bamucapi, qui se sont répandus à travers l'Afrique centrale, du lac Nyassa jusqu'au bassin du Congo, portaient des vêtements européens et prêchaient la Parole de Dieu à l'instar des missionnaires blancs¹⁸¹. En outre, pendant l'entre-deux-guerres, une femme a fondé l'Église Dehima en Côte d'Ivoire. Son expérience du christianisme protestant l'avait convaincue qu'elle était l'expression de la volonté et de la parole de Dieu ; elle prétendait pouvoir détecter les sorciers rien qu'en les regardant. Dans les années 1950, les activités missionnaires de

l'Armée du Salut ont déclenché le mouvement Munkukusa, ou Mukunguna, dans le bassin du Congo, où la Bible et la croix étaient des symboles importants. Plus tard au cours de la décennie, une Église protestante unie en Rhodésie du Nord a baptisé et éduqué une femme qui prétendait avoir un mandat divin de prêcher contre la sorcellerie. Elle a fondé sa propre église, qui a réuni jusqu'à 85 % de la population de son district¹⁸². L'établissement d'églises sionistes dans la Province du Nord de l'Afrique du Sud a aggravé la crainte des sorciers dans cette région, alors que chez les Zoulou, des chefs de confession sioniste sont devenus de notables chasseurs de sorciers. Ces églises ont aussi fomenté une chasse aux sorciers en Zambie en 1988-1989, menée par un prophète nommé Moïse¹⁸³. Lorsque certains Tangu se sont converti au christianisme en Nouvelle-Guinée, ils ont immédiatement associé les sorciers au Diable. Le même phénomène a eu lieu chez les Ewe du Ghana¹⁸⁴. Les idées d'un chasseur de sorciers de renom autour des années 1960 au Malawi lui avaient été inculquées par une église presbytérienne. À partir de cette même époque, en Zambie, les prophètes des églises pentecôtistes étaient très réputés parmi les magiciens qui détectaient les sources de magie maléfique¹⁸⁵. Dans les années 1970, le chef du mouvement de l'Action catholique de Lusaka, capitale zambienne, était une femme qui prétendait posséder des esprits serviteurs et réagir physiquement à la présence de sorciers¹⁸⁶. Lorsque de nombreux Lele se sont convertis au catholicisme à la fin du 20^e siècle, ils n'ont pas tardé à déclarer la religion indigène comme celle de Satan et de ses sorcières prêtresses. La jeunesse, avide de se rebeller contre ses aînés, s'est avérée particulièrement facile à convertir. Certains des prêtres catholiques parmi eux sont devenus d'impitoyables chasseurs de sorciers, qui recouraient à la torture pour obtenir des aveux¹⁸⁷. Au début du 20^e siècle, dans la capitale congolaise de Kinshasa, des centaines d'églises communautaires étaient engagées dans la lutte contre la sorcellerie en tant que force satanique¹⁸⁸. En 2005, il était estimé que le continent africain abritait des centaines de milliers de « prophètes » appartenant à des dénominations locales du christianisme qui prétendaient être conduits par des esprits, dont le Saint-Esprit, pour détecter les causes cachées des malheurs, et particulièrement pour déceler la sorcellerie¹⁸⁹. Les mouvements d'éradication de la sorcellerie sous régime colonial n'étaient

généralement pas sanglants, car l'emploi de la violence aurait entraîné la répression de la part des administrateurs européens, qui ne croyaient officiellement pas à la menace des sorciers. C'était le cas du culte Atinga présent au Ghana et au Nigéria dans les années 1940 et 1950, qui se limitait à torturer les suspects qui refusaient de faire un aveu, même si ces derniers finissaient parfois par périr de leurs blessures¹⁹⁰. La fin de l'occupation étrangère a toutefois ouvert la porte aux attaques physiques généralisées contre les suspects, qui finissaient souvent en massacres. Après l'indépendance du Congo en 1960, les Lele ont immédiatement restauré l'ordalie traditionnelle du poison, et des centaines de personnes ont péri¹⁹¹. Au nord de l'Ouganda, la fin de l'occupation britannique fut suivie par la reprise des chasses aux sorciers par les chefs, qui jouissaient d'un soutien populaire considérable. Les suspects étaient torturés, forcés de s'asseoir ou de marcher nus sur du fil barbelé, exposés aux piqûres de termites, battus, obligés de boire leur propre urine, ou se voyaient mettre du poivre dans les yeux¹⁹².

Dans la Province du Nord de l'Afrique du Sud (aujourd'hui connue sous le nom de province du Limpopo), il semblerait que les habitants craignaient peu la sorcellerie dans les deux premiers tiers du 20^e siècle, le taux d'accusation étant proportionnellement faible. Le record a été enregistré par les Lovedu, qui ont accusé et condamné à l'exil cinquante personnes au cours des années 1930. L'instabilité sociale, politique et économique qui a suivi l'abolition de l'apartheid a toutefois mené à l'escalade de tensions entre voisins : entre 1985 et 1989 seulement, il y eut 389 meurtres pour sorcellerie connus dans la province¹⁹³. Dans les années 1990, le total des meurtres pour sorcellerie s'élevait à 587, un chiffre largement sous-estimé en raison de la réticence à signaler ce type d'incident aux autorités. En effet, dans le district de Lebowa, quarante-trois personnes ont été brûlées vives lors d'une attaque¹⁹⁴. À Soweto, les meurtres pour sorcellerie étaient plus rares, mais étaient commis ponctuellement dans les années 1990. Les victimes étaient brûlées vives par une pègre de jeunes gens qui qualifiaient ce processus de « démocratique »¹⁹⁵.

Le Malawi et le Cameroun ont tous deux restauré des lois autorisant le jugement et la condamnation pour sorcellerie. Au Cameroun, les magiciens

prestataires de services font office de témoins experts, et leurs témoignages priment sur les protestations d'innocence des accusés. Ces derniers sont souvent privés de leurs droits et parfois battus à mort alors que la police tente de leur extorquer un aveu. Nul besoin de disposer de preuves concrètes ou d'obtenir un aveu pour les condamner. Les peines de prison sont lourdes, jusqu'à 10 ans, mais au moins les personnes inculpées ne sont pas exécutées. En Tanzanie, le refus de restaurer les poursuites légales de sorciers a provoqué une épidémie de vigilantisme sanglant. Au moins 3 333 meurtres pour sorcellerie ont été enregistrés en Tanzanie continentale entre 1970 et 1984, dont les deux tiers des victimes appartenaient au peuple Sukuma¹⁹⁶. En 1991, un ghetto a été établi dans l'ancienne capitale des Mamprusi du Ghana, où 140 femmes présumées sorcières y ont été confinées de manière permanente afin d'y vivre dans la misère. Cette zone faisait office à la fois de prison et de sanctuaire, où elles étaient à l'abri de leurs accusateurs¹⁹⁷. En 2007, le président gambien Yahya Jammeh a donné l'ordre à une division de sa garde rapprochée de rejoindre la police locale dans l'encerclement de quelque mille trois cents présumées sorcières dans l'un des districts de son pays. Elles ont été emmenées dans des centres de détention où elles reçurent une potion censée les dépouiller de leurs pouvoirs ; nombre d'entre elles sont tombées malades. Trois ans plus tard, le sud du Nigéria connut une grande chasse menée à l'encontre des enfants par des ministres d'églises chrétiennes locales, qui proposaient d'exorciser les accusés pour les rendre inoffensifs. Les jeunes victimes étaient souvent détenues et torturées afin d'extorquer un aveu, et ensuite abandonnées par leurs familles. Tout ceci a eu lieu malgré la promulgation d'une nouvelle loi nationale interdisant les accusations à l'encontre des enfants. En 2012, la terreur des enfants-sorciers s'est répandue au Congo : quelque vingt mille enfants vivaient dans les rues de Kinshasa après avoir été chassés du foyer familial¹⁹⁸. En 2005, en Afrique du Sud uniquement, plus de cinq cent mille personnes se proclamaient expertes dans l'art du désenvoûtement. Si le christianisme a facilement intégré et renforcé les croyances traditionnelles concernant les sorciers, nous pouvons en dire autant de la technologie moderne. Comme l'a souligné l'anthropologue Adam Ashforth, dans certains townships d'Afrique du Sud, la science est devenue « le principal cadre de référence » pour

interpréter la sorcellerie. La physique quantique, les téléphones portables, l'imagerie virtuelle, le clonage et la vie artificielle sont en effet plus compatibles avec une vision magique de l'univers que ne l'était l'ère des machines¹⁹⁹.

Dans d'autres régions du monde, la violence informelle et illégale contre les présumés sorciers a aussi atteint des niveaux sérieux ou ont été maintenus stables. Pendant les années 1960, une petite ville du Mexique habitée par des Maya a enregistré un taux d'homicide cinquante fois plus élevé que celui des États-Unis et huit fois plus élevé que la moyenne nationale ; dans la moitié des cas, la sorcellerie en était le motif²⁰⁰. Au nord-est de l'Inde, douze meurtres pour sorcellerie ont eu lieu dans le district de Malda en 1982, et plus de soixante dans le district de Singhbhum sur une période de quatre ans dans les années 1990²⁰¹. En 1978, un villageois bolivien a été torturé et condamné à l'exil par un tribunal informel communautaire pour avoir aspiré par des moyens magiques l'énergie de ses voisins pendant qu'ils dormaient. Cinq ans plus tard, un autre homme a été brûlé vif par un autre groupe de ce type pour le même délit²⁰². Chez les insulaires d'Ambrym de la Mélanésie centrale, la peur de la sorcellerie et les meurtres qui en ont découlé ont atteint des « niveaux critiques » à la fin des années 1990²⁰³. Dans les années 2010, d'autres régions de Mélanésie ont été tout aussi affectées en raison de l'effondrement du système socioculturel traditionnel, du déclin des services de santé, de l'aggravation de la pauvreté et de l'augmentation des maladies liées au mode de vie et des décès prématurés. Les actes de violence à l'encontre des suspects, de plus en plus extrêmes et publics, étaient souvent commis par des jeunes hommes pauvres cherchant à se valoriser aux yeux de leur communauté, comme c'était le cas récemment en Afrique du Sud. En Nouvelle Guinée, une jeune femme a été brûlée vive en 2013 devant des centaines de spectateurs, dont la police. D'autres femmes ont été publiquement torturées et décapitées à Bougainville, aux îles Salomon du Nord. En 2014, une pendaison publique de deux hommes a eu lieu dans une salle communautaire de Vanuatu²⁰⁴. L'action judiciaire contre la sorcellerie ne manque pas non plus dans le monde en dehors de l'Afrique, surtout dans les États islamiques. Entre 2008 et 2012, l'Afghanistan, la bande de Gaza, Bahreïn et l'Arabie saoudite ont fait strictement appliquer les lois contre toute pratique magique. Pendant cette période,

73  l'Arabie saoudite a exécuté plusieurs personnes, dont la plupart étaient des étrangers, majoritairement par décapitation, pour délits de sorcellerie et de magie. En 2010, une femme suspectée d'être une sorcière a été assassinée à Gaza. En Arabie saoudite, le gouvernement forme ses fonctionnaires non seulement à la chasse aux sorciers, mais aussi aux rites d'annulation des effets de sorcellerie. Un récent président pakistanais, Asif Ali Zardari, sacrifiait une chèvre noire presque quotidiennement pour parer aux effets de la sorcellerie²⁰⁵. En Indonésie, les tribunaux sont devenus de plus en plus enclins à juger les actes de magie en tant que crimes, ou au moins comme comportements antisociaux. Les juges semblent souvent croire à la sorcellerie, et leurs décisions jouissent de popularité auprès du public²⁰⁶.

En théorie, il est possible de plaider en faveur de la chasse aux sorciers comme instrument social aux effets par moments positifs. Dans certains contextes, en décourageant les comportements antisociaux aberrants, elle peut renforcer les normes culturelles et donc le sens de la solidarité. L'association de la sorcellerie à la jalousie, à la cupidité et à la malveillance valorise davantage les vertus opposées à ces défauts et décourage l'expression de l'animosité. La chasse aux sorciers peut aider à faire respecter des obligations économiques et favoriser la coopération. Dans d'autres contextes, elle peut amorcer un changement : les mouvements anti-sorciers ont souvent légitimé ou renforcé le pouvoir de nouveaux groupes. Dans certains cas, les accusations ont permis à des individus en situation de faiblesse, comme les enfants et les femmes, d'obtenir l'attention et le respect de personnes de statut généralement supérieur, voire de leur inspirer de la crainte. La chasse aux sorciers peut exprimer des fantasmes indicibles, révéler et illustrer les pulsions destructrices qui sommeillent en nous, et lever le voile sur les tensions familiales ou sociales pour rompre les relations insoutenables. Les mesures prises à l'encontre des sorciers ont permis aux êtres humains d'agir avec détermination face à l'adversité. Pour toutes les raisons citées ci-dessus, une école de pensée influente en anthropologie a soutenu que les accusations de sorcellerie étaient des instruments de santé au sein d'une société et non un symptôme de son dysfonctionnement²⁰⁷.

74



D'autres émettent un avis différent²⁰⁸ que le présent livre partage : la croyance en la sorcellerie n'a renforcé les sociétés ou favorisé leur adaptation au changement que dans les cas où le taux d'accusation était faible et où les chasses étaient sporadiques et soumises à des contrôles stricts. Or ceci n'a pas toujours été le cas. Souvent, au lieu de dissiper les craintes et les hostilités, les suspicions et accusations attisaient la paranoïa et entravaient la coopération pacifique. Dans les pires des cas, les chasses ont anéanti des communautés entières, qui en conservent des séquelles et des rancunes indélébiles, ou ont simplement retardé leur adaptation à une nouvelle situation économique et sociale. Pour la plupart des sociétés qui ont fermement cru à la sorcellerie, il s'agissait d'un fléau et d'une malédiction dont il fallait se débarrasser. Malheureusement, le seul moyen trouvé pour parvenir à cette fin espérée était d'éradiquer les sorciers. En règle générale, leurs tentatives ont renforcé la conscience de la menace de la sorcellerie et ont donc perpétué la peur. Dès lors, la dernière chasse aux sorciers ayant à peine dissipé les craintes pour quelques instants, et souvent à un sinistre prix, la suivante se profilait déjà à l'horizon.

Réflexions approfondies

La recherche anthropologique nous fournit des aperçus de la construction et du maintien du stéréotype du sorcier qui ne sont pas à la portée des historiens. L'un de ces aperçus – accessible aux érudits travaillant dans des sociétés relativement petites et autonomes, où ils peuvent interroger les habitants en personne et en détail – est que les cosmologies ne doivent pas forcément constituer des constructions mentales cohérentes. Très souvent, les peuples traditionnels ont entretenu des croyances en différents types d'entité surnaturelle – notamment des divinités et des esprits de la terre, d'animaux et d'ancêtres – sans savoir clairement corréler ces entités, les distinguer entre elles, ni les mettre en relation avec les sorciers. À leurs yeux, le plus important était de connaître leurs effets sur les humains et de savoir comment encourager, dissuader ou contrer ces effets selon le degré d'utilité et de bienveillance de l'entité. Pour les sociétés de subsistance, c'étaient les conséquences concrètes des relations avec les mondes

spirituels qui faisaient l'objet d'inquiétude, s'agissant souvent de questions de vie ou de mort. En apparence, les individus interrogés sur leurs croyances n'étaient pas perturbés par le décalage perçu par l'érudit européen entre l'origine théorique et la pratique de sorcellerie ainsi que le stéréotype du sorcier, et leurs idées générales sur le fonctionnement des divinités et des esprits²⁰⁹.

75



Un autre avantage de la recherche anthropologique est qu'elle étudie l'évolution des croyances d'une société donnée après un changement d'environnement social et mental. Il se peut que le compte rendu sur les croyances extra-européennes en sorcellerie ait donné l'impression que ces croyances étaient plus ou moins statiques, et que les stéréotypes du sorcier demeuraient largement intacts au fil du temps et peu affectés au contact d'autres cultures. Cette impression est fondée, mais mérite d'être clarifiée à plusieurs égards. Dans l'ensemble, l'image du sorcier au sein d'une société donnée reste stable, mais certains détails s'adaptent en fonction des circonstances. Nous avons déjà mentionné que, dans diverses régions du monde, les peuples extra-européens ont assimilé des éléments de la théologie chrétienne et les ont intégrés à leurs croyances traditionnelles sur les sorciers. Les anthropologues ont aussi observé de tels apports à l'échelle locale. Il n'est pas rare pour un peuple traditionnel d'accorder des nouveaux pouvoirs et modes d'opération aux sorciers après un changement de circonstances ou après être entré en contact avec les idées d'autres cultures. À la fin du 20^e siècle, l'idée que les sorciers transformaient leurs victimes en zombis, qui travaillaient pour eux et les enrichissaient, s'est répandue à travers l'Afrique de l'Ouest et australe. Au Ghana, cette croyance a pris une forme différente : les sorciers transformaient leurs victimes en animaux ou en plantes afin de les vendre²¹⁰. Bien plus tôt, dans certaines régions d'Afrique de l'Est, des commerçants arabes ont transmis à certaines tribus la croyance que les sorciers contrôlaient des esprits malins (qu'ils achetaient parfois aux Arabes), alors que les habitants métissés du district de Lebowa du Transvaal ont adopté l'idée que les sorciers employaient des esprits qui prenaient la forme d'animaux, une croyance que leurs voisins, les Zoulou, leur ont inculquée²¹¹.

Il est très rare, sans être impossible, que le stéréotype du sorcier en lui-même change. Lorsque les Giriama du Kenya ont abandonné leurs communautés

76



fortifiées pour s'installer dans des propriétés dispersées au 19^e siècle, les écarts de richesse se sont creusés, et les nouveaux riches ont commencé à faire l'objet d'accusations²¹². Dans la vallée Gwembe du sud de la Zambie, les sorciers étaient traditionnellement des hommes de la famille de la victime, mais jamais les parents. À partir des années 1980, toutefois, le déclin économique a donné lieu à une génération moins riche que la précédente ; l'un des conséquences des tensions subséquentes fut l'accusation de pères de famille dans des affaires de sorcellerie²¹³. Au Bas-Congo, les sorciers ont toujours été des personnes âgées, mais, comme nous l'avons déjà mentionné, pendant les années 2000 à Kinshasa, la responsabilité de tous les maux était attribuée aux enfants et aux adolescents²¹⁴. Cas le plus rare de tous : le développement d'une croyance en la sorcellerie au sein de peuples qui traditionnellement n'en avaient pas, et l'intensification de la crainte de la sorcellerie chez les peuples qui la craignaient peu. Avant le 19^e siècle, les Kerebe du lac Victoria, à la frontière de la Tanzanie, auraient attribué leurs étranges malheurs aux chefs, qu'ils croyaient détenteurs d'un pouvoir leur permettant de discipliner la population. Une nouvelle économie des échanges a déstabilisé le pouvoir des chefs et des communautés, en créant une nouvelle société individualiste et compétitive où la peur de la sorcellerie a sévi²¹⁵. Les Kaska, habitants de la région correspondant à la frontière actuelle entre l'Alaska et le Canada, auraient développé la peur des sorciers à la fin du 19^e siècle à la suite d'un changement dramatique qui a failli détruire leur société : la colonisation européenne. Ils ont emprunté cette croyance à leurs voisins à l'ouest, les Tlingit, dont les coutumes comprenaient les chasses aux sorciers²¹⁶.

Les recherches de terrain des ethnographes nous fournissent des réponses quant à savoir si la sorcellerie a déjà posé un véritable problème, et si oui, dans quelle mesure et de quelle manière. Les anthropologues du monde entier ont rapporté des expériences similaires : une fois qu'ils avaient gagné la confiance des peuples croyant aux sorciers, les habitants leur parlaient volontiers des sorciers qu'ils avaient connus et de ce qu'ils avaient fait. Il était pratiquement impossible, par contre, de parler à une personne qui prétendait réellement être un sorcier et de lui demander d'interpréter son rôle. Il est aussi vrai, toutefois, que les accusations au sein de peuples traditionnels ont mené à des aveux, surtout si la

personne avait déjà été reconnue coupable par sa communauté. Il est bien probable que la peur, le désespoir et l'espérance d'obtenir la grâce et le pardon en se repentant ait incité ces personnes à réagir de la sorte. D'un autre côté, il est aussi concevable et même logique que certaines personnes accusées aient réellement essayé de jeter un sort sur leurs voisins ou membres de la famille, motivées par la haine, la jalousie ou la malveillance, en utilisant des formules et matériaux associés à la sorcellerie. Cette théorie est cependant difficile à prouver²¹⁷. Les anthropologues ont remarqué de première main que lorsqu'un mouvement de détection de sorciers passait par un district, les personnes condamnées et forcées de céder leur matériel de sorcellerie produisaient forcément des objets. Toutefois, ces objets étaient aussi associés à la magie blanche, destinée par exemple à la protection et à la guérison.²¹⁸ Selon une chercheuse en Nouvelle-Guinée, la magie destructrice y était opérée en enveloppant des excréments de la victime choisie d'écorce, de feuilles et de pierres tout en récitant une incantation. Elle ajouta que ces paquets étaient réellement concoctés, mais n'en a pas dit plus sur les circonstances qui entouraient leur préparation²¹⁹. Les Gusii des régions montagneuses du sud-est du Kenya croyaient que les sorciers étaient généralement des femmes et qu'elles couraient nues la nuit en portant un pot de matière végétale brûlante. Un homme a confié à l'anthropologue Robert Levine qu'enfant, il avait vu sa voisine se hâter de rentrer chez elle à l'aube, nue et portant un pot à feu. Levine a aussi entendu que certaines femmes ont avoué être des sorcières et ont sorti des restes humains de leurs maisons lors d'un mouvement de détection de sorciers. Ce témoignage reste néanmoins contestable, tout comme les témoignages recueillis par un anthropologue spécialiste des Barotse de la région du Congo actuel selon lesquels on trouvait souvent des os humains, qui provenaient sans doute de tombes, dans les maisons des présumés sorciers²²⁰. L'une des preuves les plus convaincantes et troublantes que la magie est véritablement pratiquée dans le but de faire du mal à autrui nous vient de l'escalade récente de la peur de la sorcellerie en Afrique. Dans les années 1990, à Soweto, les guérisseurs admettaient que leurs clients leur demandaient régulièrement des sorts afin de tuer, et il semblerait qu'il existait un marché noir de sorcellerie, à l'instar des

marchés noirs de la drogue dans d'autres parties du monde²²¹. Dans d'autres régions d'Afrique du Sud, il y a eu des cas avérés de meurtres commis pour utiliser les parties du corps dans la magie noire²²². Chez les Kamba du Kenya, il est connu que les magiciens qui offrent d'ordinaire leurs services à des fins bénéfiques vendent aussi le matériel nécessaire pour des sorts, surtout dans le cadre de conflits de voisinage. Toutefois, il s'est avéré que l'ingrédient principal concerné, une potion à glisser dans la nourriture de son ennemi, n'était qu'un simple poison²²³.

S'il est certain qu'à l'heure actuelle, certains essayent de pratiquer la magie destructrice au sein de leurs communautés, et s'il est probable que certains aient fait de même au sein des sociétés tribales à l'époque précoloniale, il est difficile de prouver que ces personnes incarnaient le stéréotype du sorcier. L'existence de sociétés de sorciers cannibales et amoraux dont de nombreux peuples traditionnels étaient persuadés, ainsi que les meurtres en série que l'on a imputé à leurs membres, n'ont pas encore été prouvés. Margaret Field, qui a travaillé parmi les Ga de la côte guinéenne, a interviewé plus de quatre cents femmes accusées de sorcellerie. L'une d'entre elles prétendait avoir tué plus de cinquante personnes, dont son propre frère et sept de ses enfants. Une autre avouait être responsable de la mort de quatre de ses enfants et de l'un de ses petits-enfants. Field n'a pas pu déterminer si ces femmes avaient réellement commis ces crimes et si elles s'étaient rassemblées avec d'autres sorcières, ou si elles en avaient simplement rêvé²²⁴. Un témoignage direct, clair et crédible de sorcellerie active dans une société traditionnelle a été donné à un visiteur américain par une femme tlingit. Elle racontait avoir entendu un missionnaire européen prêcher, et ayant décidé que son Diable était plus puissant que son Dieu, elle s'est convertie au satanisme. Ainsi, selon une certaine méthode de magie destructrice, elle a commencé à voler des cheveux et des bouts de vêtements de certaines personnes, dont des enfants, afin de les enterrer dans la tombe d'un chaman. Les personnes concernées ont péri ; se croyant directement responsable de leur mort, la femme déclara être une sorcière²²⁵. Tout ceci semble vrai, et peut-être est-ce le cas, mais il est impossible de prouver que ce n'est pas le simple produit de rêves ou de fantasmes. Entre 1958 et 1962, un certain nombre de femmes shona ont fait des aveux de

sorcellerie détaillés et ont paru devant des magistrats de la colonie britannique de Rhodésie. Elles prétendaient s'être réunies dans le bush pendant la nuit, nues, afin de sommer des esprits maléfiques. Ensuite, auraient volé dans les airs ou monté des hyènes jusqu'aux demeures de leurs voisins pour les ensorceler jusqu'à la mort et, enfin, manger leur chair. Pendant l'interrogatoire, il s'est avéré qu'elles avaient toutes rêvé d'avoir agi de la sorte, puis avaient comparé leurs rêves entre elles pour que leurs histoires individuelles n'en deviennent plus qu'une. Selon la culture shona, les esprits des sorciers quittent le corps pendant la nuit pour œuvrer au mal, ce qui coïncide avec la sensation réelle de dormir et de rêver. Ces aveux pouvaient donc être faits en toute sincérité. À court terme, une réputation de sorcière pouvait donner un statut plus élevé à une femme dans la société shona, où les femmes étaient généralement réprimées²²⁶.

Cependant, même les croyances fondées sur un rêve ou un fantasme pouvaient s'avérer létales. En 1942, un médecin américain nommé Walter Cannon s'est intéressé à des rapports venus d'Amérique du Sud, d'Afrique, d'Australie, de Nouvelle-Zélande, de la Polynésie et des Caraïbes selon lesquels des membres de tribus qui tombaient malades, et souvent mouraient, simplement parce qu'ils pensaient avoir été ensorcelés. Selon Cannon, la terreur empêchait les individus concernés de dormir et de manger, ce qui affaiblissait le corps alors qu'il était constamment sous adrénaline. Ceci faisait diminuer la pression sanguine et mettait les organes sous tension, ce qui affectait principalement le cœur. Toute faiblesse normalement soutenable devenait alors dangereuse²²⁷. La recherche médicale a pu, par la suite, confirmer l'existence du phénomène de « mort par suggestion », la conclusion générale étant qu'elle peut survenir lorsqu'un système du corps humain est excessivement stimulé, et que la perte d'espoir réduit considérablement la capacité du corps humain à affronter des processus potentiellement pathogènes²²⁸. Claude Lévi-Strauss s'est basé sur l'une des premières études pour écrire sa célèbre dissertation sur le rôle critique que joue la croyance absolue à l'efficacité de la magie²²⁹.

Pour l'occidental rationaliste et libéral d'aujourd'hui, cette vision des choses crée un double dilemme. D'une part, si le fait de croire à la sorcellerie peut effectivement tuer, n'est-il pas justifié que les sociétés qui détiennent cette

croissance prévoient des sanctions pénales pour en punir les pratiquants ? Et d'autre part, dans un monde multiculturel et multiethnique, les sociétés occidentales ne devraient-elles pas respecter les traditions différentes des leurs ? Nous pourrions faire valoir que la chasse aux sorciers est intrinsèque à l'identité et à la vision du monde des sociétés qui la pratiquent, qu'elle est adaptée à leurs besoins, et donc qu'elle ne concerne aucunement les étrangers. Ce dilemme a été mis en évidence à la fin des années 1990 par un débat en Afrique du Sud suscité par le rapport de la Commission Ralushai, un panel désigné par le gouvernement de la Province du Nord pour trouver une solution au nombre croissant d'actes de violence liés à la sorcellerie dans la province à la suite de la fin du règne des blancs²³⁰. Les membres du panel, académiciens et magistrats, étaient presque exclusivement issus de peuples indigènes. Leur rapport, publié en 1996, préconisait une nouvelle approche de jugement des Africains selon leurs concepts de la réalité, où la sorcellerie est objectivement réelle et la croyance en la sorcellerie fait partie de l'identité traditionnelle africaine. L'un des membres de la commission, le Professeur Gordon Chavunduka, soutenait que la plupart des caractéristiques des sorciers définies dans la tradition indigène, comme l'appartenance à des sociétés initiatiques dédiées au Mal, étaient ancrées dans la réalité. Il a toutefois avoué ne pas être entièrement certain que les sorciers chevauchent des hyènes.

80



Le rapport demandait que toutes les affaires soient désormais jugées devant les tribunaux habituels, par des chefs dont des magiciens prestataires de services se seraient portés garants. Les chefs imposeraient des peines de prison ou des amendes aux personnes condamnées et des peines plus légères à ceux qui porteraient des accusations mensongères ou déraisonnables. Ces suggestions, ainsi que celles du rapport en lui-même, se sont heurtées à plusieurs problématiques. Les tribunaux seraient-ils perçus comme ensorcelés s'ils refusaient de condamner ? Comment prouver la culpabilité selon des critères empiriques ? Enfin, ce type d'action judiciaire atténuerait-il ou aggraverait-il la peur de la sorcellerie ? L'obstacle majeur était l'impossibilité de se mettre d'accord sur un ensemble de critères qui régleraient et évalueraient la magie bénéfique traditionnelle, mais aussi de faire en sorte que les praticiens paraissent

compétents pour endosser le rôle de témoins experts. En outre, l'application d'une telle loi aux Sud-Africains blancs, qui ne croient pas à la sorcellerie, ne serait pas aisée, et il serait impossible de les en exempter sans établir un nouveau genre d'apartheid. En fin de compte, le gouvernement central d'Afrique du Sud a décidé de ne pas tenir compte du rapport et a plutôt encouragé les procédures de réconciliation locales dans le traitement d'affaires de sorcellerie. Ces procédures auraient contribué à réduire la violence depuis les années 1990²³¹. Le présent livre est ouvertement et sincèrement favorable à cette politique. Il est aussi favorable à la politique concomitante à long terme de programmes d'éducation publique à échelle mondiale afin de dissuader les populations de l'efficacité de la magie destructrice, indépendamment de la crédulité des victimes, peu importe le prix que cela représente²³². S'il est vrai, comme cela semble être le cas, qu'une personne qui croit fermement avoir été victime d'un sort ou d'un ensorcellement peut souffrir physiquement et même mourir, alors le seul véritable moyen de mettre un terme à son tourment est de retirer la croyance de l'équation. Ce processus de rééducation remédierait aussi de manière durable au désir même de pratiquer la magie destructrice et par conséquent aux meurtres commis dans le but d'acquérir les parties humaines nécessaires aux sorts. Cette stratégie ne remettrait pas forcément en cause l'utilisation de la magie à des fins bénéfiques, car le phénomène d'efficacité de la magie en cas de croyance soutenue pourrait aussi être d'application. Tant que le destinataire comprend que sa complicité est nécessaire à l'efficacité de la magie, les effets peuvent être bénéfiques. Ce procédé, aussi difficile, laborieux et long soit-il, permettra à terme de délivrer le monde de ce fléau ancien qui a semé la division et la misère chez les peuples qui l'ont conçu et entretenu au fil des millénaires. Cette entreprise devrait être aussi importante et méritoire que l'éradication de la variole ou de la polio.

Conclusions

À présent, il ressort clairement que l'on retrouve les cinq caractéristiques de base du stéréotype du sorcier moderne dans le monde entier, mais pas parmi tous les peuples du monde. Il convient donc de souligner les deux manières dont l'Europe sort de la norme. Premièrement, il s'agit du seul continent où les habitants ont associé la sorcellerie et le Mal à l'idée d'une anti-religion hérétique organisée dédiée au culte d'une incarnation du Mal présent dans l'univers. Ceci est dû au fait que le christianisme, la religion dominante au Moyen-Âge et aux Temps modernes, mettait alors un accent particulièrement fort sur le manichéisme entre le Bien et le Mal dans l'univers. Le Dieu chrétien représentait les forces du Bien qui, finalement, étaient plus puissantes que celles du Mal. Le développement des croyances en sorcellerie en Europe était donc une conséquence naturelle, mais pas nécessaire, de cette théologie inhabituelle. Ce développement a eu un effet domino sur le reste du globe, puisque le concept chrétien européen du sorcier satanique a été communiqué aux peuples colonisés par les Européens et à ceux qui ont accueilli des missionnaires, comme nous l'avons déjà détaillé.

Le second aspect extraordinaire de l'Europe dans le cadre des chasses aux sorciers est le fait qu'elle est la seule région du monde à contenir des sociétés qui ont traditionnellement entretenu une croyance ferme en la sorcellerie et qui l'ont spontanément rejetée, du moins officiellement. À nouveau, ce phénomène a eu des conséquences profondes sur le reste du globe, puisque les administrations coloniales européennes ont imposé ce scepticisme officiel aux peuples traditionnels, pour qui ce concept était bouleversant, importun et étranger, et dont les conséquences ont été discutées *supra*. Ce scepticisme européen moderne est néanmoins soumis à certaines limitations. Par exemple, pour persuader la plupart des gens ordinaires de la véracité et de l'utilité de ce changement de mentalité, il a été nécessaire de lancer une campagne d'éducation et d'application longue et ardue sur tout le continent. Cette campagne s'est étendue dans la plupart des pays du 18^e au 20^e siècle, et n'est toujours pas entièrement terminée aujourd'hui²³³. De plus, une crainte active de la sorcellerie a récemment été réintroduite en Occident parmi les communautés d'immigrés appartenant à des groupes ethniques, particulièrement africains, qui l'ont traditionnellement entretenue et conservée. Pendant les douze premières années du 21^e siècle, la

police britannique a enquêté sur 83 cas de maltraitance sur mineur, dont quatre meurtres, provoqués par la suspicion de sorcellerie, et estimait en outre que le problème était significativement sous-déclaré. La division métropolitaine de Scotland Yard a mis au point une équipe de travail nommée « Project Violet » afin de lutter contre ce problème²³⁴.

L'image moderne du sorcier satanique perdure toujours dans sa mère patrie, bien que sous une forme sécularisée. Pendant les années 1980, une vague de panique concernant des rituels sataniques de maltraitances infantiles a éclaté en Amérique du Nord, qui a traversé l'Atlantique jusqu'en Grande-Bretagne à la fin de la décennie. Comme Jean La Fontaine l'a démontré en détail, cette croyance était fermement ancrée dans la construction mentale moderne d'une secte internationale vouant un culte au Diable et occultée au sein des sociétés occidentales. Cette secte a toutefois été présentée sous une forme plausible pour les rationalistes qu'étaient les nombreux assistants sociaux (ainsi que professeurs et policiers aux États-Unis) qui ont été convaincus de son existence. Pour cela, nul besoin de croire au Diable ou à la magie – il suffisait seulement de croire en l'existence de sectes sataniques organisées dévouées à commettre des actes antisociaux et criminels et dont les membres méritaient d'être démasqués, réprimés et punis. Cette seule conviction a suffi à produire de terribles erreurs judiciaires, en Amérique du Nord comme en Grande-Bretagne, jusqu'à ce que des investigations approfondies révèlent une absence totale de preuves de l'existence d'une conspiration sataniste²³⁵. Il convient de noter que la plupart des personnes qui ont déclenché la panique et répandu la rumeur étaient de fervents chrétiens évangéliques traditionnels qui entretenaient une croyance en l'existence du Diable. Cette même croyance est caractéristique d'un autre phénomène relativement récent aux États-Unis et au Canada : celui du « ministère de la délivrance », qui repose sur une croyance littérale à la possession démoniaque, voire parfois aux sorciers sataniques²³⁶. Le fait que les membres n'ont pour le moment pas encore étendu leurs activités à des appels au renouveau des chasses aux sorciers peut être dû à leur capacité de différencier leurs convictions personnelles de la politique publique. Ceci dit, il se peut que dans une certaine mesure ce ne soit qu'en raison du manque de volonté des gouvernements à leur prêter attention. De plus, ces

83



modifications de la culture occidentale ont à leur tour eu des effets dans d'autres parties du monde. Pendant la plus grande partie des 19^e et 20^e siècles, les missionnaires européens envoyés auprès de peuples extra-européens essayaient de décourager les croyances traditionnelles en sorcellerie sous prétexte qu'elles étaient rétrogrades et barbares, même si, comme nous l'avons précisé *supra*, les traductions traditionnelles de la Bible, présentées comme la parole de Dieu, avaient tendance à encourager ces croyances. Récemment, certains missionnaires américains envoyés chez des peuples africains ont commencé à encourager une acceptation littérale de l'existence des démons et des sorciers et à renforcer la résurgence des chasses aux sorciers²³⁷.

Aux fins du présent livre, l'étude sur les croyances extra-européennes en sorcellerie nous aide principalement à comprendre les mentalités de l'époque moderne et les chasses aux sorciers qui en ont découlé. Si nous nous fions aux tendances mondiales dégagées par l'étude, nous pourrions nous attendre à ce que la fréquence des chasses aux sorciers fluctue au fil des périodes en fonction du contexte économique, social et politique. Nous pourrions aussi nous attendre à certaines variations régionales quant à la nature, à la fréquence et à l'intensité des procès de sorcellerie, mais aussi quant au statut, à l'âge et au genre des accusés. Une autre hypothèse plausible serait que les Européens discernent différents types de praticien de la magie, non seulement en fonction de la nature bénéfique ou maléfique de leurs pratiques, mais aussi en fonction de leur rôle. Nulle personne informée des résultats des recherches dans ce domaine ne sera surprise d'apprendre que toutes ces hypothèses ont été confirmées. Cette approche basée sur une analyse mondiale aura toutefois aussi permis de dégager de nouvelles problématiques. Les différentes croyances et pratiques européennes ont-elles été héritées de l'Antiquité ? Proviennent-elles des différences ethniques et culturelles entre les tribus, régimes politiques et groupes linguistiques du monde antique ? Comment ces anciennes traditions ont-elles évolué au cours de l'Histoire ? La suite de ce livre tentera d'apporter des réponses à ces questions.



NOTES

Note de l'auteur

1. Needham, R. (1978). *Primordial Characters*, Charlottesville, p. 26.
2. Behringer, W. (2004). *Witches and Witch-hunts*, Cambridge, p. 4.
3. Luongo, K. (2011). *Witchcraft and Colonial Rule in Kenya 1900-1955*, Cambridge, p. 49.
4. Comme précédemment, je suis l'usage de se référer aux religions préchrétiennes d'Europe et du Proche-Orient comme à des religions « païennes », comme simple marque de distinction. Pour se renseigner sur les sens modernes de la sorcière, voir Hutton, R. (1999). *The Triumph of the Moon : A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford.
5. Je compte argumenter ce point en détail dans une future publication.
6. Hutton, R. (2003). *Witches, Druids and King Arthur: Studies in Paganism, Myth and Magic*, Londres, pp. 98-135.
7. Voir Ashforth, A. (2005). *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, Chicago, pp. 50-61.
8. Hutton, R. (2013). *Pagan Britain*, Londres, VIII-IX.

Contexte mondial



26. Briggs, R. (1996). *Witches and Neighbours*, Londres, p. 394.
27. Geschiere, P. (1995). *The Modernity of Witchcraft*, p. 223.
28. Elworthy, T.F. (1895). *The Evil Eye*, Londres ; Maloney, C. (Ed.) (1976). *The Evil Eye*, New York ; Dundes, A. (Ed.) (1992). *The Evil Eye*, Madison ; Abbott, G.F. (1903). *Macedonian Folklore*, Cambridge, pp. 139-142 ; Barth, F. (1961). *Nomads of South Persia*, Oslo, pp. 144-145 ; Stillman, Y. (1970). The Evil Eye in Morocco. In D. Noy & I. Ben Ami (Eds.), *Folklore Research Center Studies*, Jerusalem, pp. 81-94 ; Ryan, W.F. (2005). The Evil Eye. In R.M. Golden (Ed.), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western tradition*, Santa Barbara, vol. 2, pp. 332-333 ; Abu-Rabia, A. (2005). The Evil Eye and

Cultural beliefs among the Bedouin tribes of the Negev. *Folklore*, 116, 241-54 ; Marcais, P. (1960). Ayn, Evil Eye. In H.A.R. Gibb (Ed.), *Encyclopedia of Islam. Volume One*, Leiden, p. 786 ; Westermarch, E. (1926). *Ritual and Belief in Morocco*, Londres, vol. 2, pp. 414-478 ; Sachs, L. (1983). *Evil Eye or Bacteria?*, Stockholm.

373
65

29. Mayer, P. (1982). Witches. In M. Marwick (Ed.), *Witchcraft and Sorcery*, pp. 51-53 ; Nadel, S.F. (1952). Witchcraft in Four African Societies, *American Anthropologist*, 54, 18-29 ; Lawrence, P. (1965). The Ngaing of the Rai Coast. In P. Lawrence & M.J. Meggitt (Eds.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Oxford, pp. 198-223 ; Forbes, M. (1967). *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford, pp. 32-35 ; Lewis, I.M. (1970). A Structural Approach to Witchcraft and Spirit Possession. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, pp. 293-303 ; Strathern, A. (1982). Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death. In M. Bloch & J. Parry (Eds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, pp. 111-133 ; Turnbull, C. (1984). *The Forest People*, Londres, pp. 205-207 ; Knauff, B. M. (1985). *Good Company and Violence*, Berkeley, pp. 341-342 ; Honigman, J. J. (1947). Witch-Fear in Post-contact Kaska Society. *American Anthropologist*, 49, 222-242.
30. Turner, V. (1969). *The Ritual Process*, Londres, pp. 1-43.
31. Ruel, M. (1970). Were-animals and the Introverted Witch. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, pp. 141-160.
32. Pradelles de Latour, C.-H. (1995). Witchcraft and the Avoidance of Physical Violence in Cameroon. *Journal of the Royal Anthropological Institute, N.S.1*, 599-609.
33. Ardener, E. (1970). Witchcraft, Economics, and the Continuity of Belief. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, pp. 141-160.
34. Jones, G.I. (1970). A Boundary to Accusations. In *ibid.*, pp. 321-322.
35. Knauff, B. M. (1985). *Good Company and Violence*, pp. 340-343.
36. Redfield, R. (1941), *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, pp. 303-337.
37. Bongmba, E. (2001). African Witchcraft. In G. C. Bond & D. Ciekawy (Eds.), *Witchcraft Dialogues*, pp. 39-79.

38. Bercovitch, E. (1989). Moral Insights. In G. Herdt & M. Stephen (Eds.), *The Religious Imagination in New Guinea*, Nouveau-Brunswick, pp. 122-159.
39. Nutini, H.G., & Roberts, J.M. (1993). *Blood-sucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Tucson.
40. Van Binsbergen, W. (2001). Witchcraft in Modern Africa as Virtualized Boundary Conditions of the Kinship Order. In G.C. Bond & D. Ciekawy (Eds.), *Witchcraft Dialogues*, p. 243.
41. Ashforth, A. (1996). *Of Secrecy and the Commonplace*, p. 1191.
42. Fortune, R.F. (1932). *Sorcerers of Dobu*, Londres, pp. 150-154.
43. Knauff, B.M. (1985). *Good Company and Violence*, p. 112.
44. Emmons, G.T. (1991). *The Tlingit Indians*, Seattle : Frederica de Lagona, p. 398.
45. Bleek, W. (1976). Witchcraft, Gossip and Death. *Man*, N.S. 11, 526-541.
46. Fox, J.R. (1964). Witchcraft and Clanship in Cochiti Therapy. In A. Kiev (Ed.), *Magic, Faith and Healing*, New York, pp. 174-200.
47. Spiro, M.E. (1974). *Burmese Supernaturalism*, Philadelphie, pp. 30-35.
48. Douglas, M. (1963). Techniques of Sorcery Control in Central Africa. In J. Middleton & E.H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, pp. 123-141 ; La Fontaine, J. (1963). Witchcraft in Bugisu. In *ibid.*, pp. 187-220 ; Schieffelin, E. L. (1977). *The Sorrow of the Lonely and the burning of the Dancers*, Queensland, p. 101 ; Bohannan, P. (1958). Extra-processual Events in Tiv Political Institutions. *American Anthropologist*, 60, 1-12 ; Fortune, R.F. (1932). *Sorcerers of Dobu*, pp. 150-153 ; Schram, R. (2010). Witches' Wealth: Witchcraft, Confession and Christianity in Auhelawa. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, 726-742 ; Warner, L.W. (1958). *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe* (2^e edition), New York, pp. 193-194.
49. Ceci était l'une des préoccupations d'Andrew Sanders (*A Deed Without a Name*, pp. 21-27) qui a conclu que l'ensemble de croyances dans une société semble être indépendant de la structure sociale.

50. Baxter, P.T.W. (1972). Absence Makes the Heart Grow Fonder. In M. Gluckman (Ed.), *The Allocation of Responsibility*, Manchester, pp. 163-191.
51. Koning, N. (2013). Witchcraft Beliefs and Witch Hunts. *Human Nature*, 24, 158-181.
52. Brain, R. (1970). Child-Witches. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, pp. 161-179.
53. Fortune, R.F. (1932). *Sorcerers of Dobu*, pp. 150-152.
54. Max Marwick avait prévenu que ses collègues anthropologues surévaluaient le phénomène d'attribuer les préjugés magiques aux étrangers se trouvant parmi les peuples de Mélanésie (Witchcraft as a Social Strain-Gauge, *Australian Journal of Science*, 26 (1964), 263-268). Pour des exemples d'utilisation de la magie comme arme dans les conflits entre communautés rivales, voir Poole, F.J.P. (1983). Cannibals, Tricksters and Witches. In P. Brown & D. Tuzin (Ed.). *The Ethnography of Cannibalism*, Washington D.C., pp. 6-32 ; Knauff, B.M. (1985). *Good Company and Violence*, pp. 340-343 ; et Paterson, M. (1974). Sorcery and Witchcraft in Melanesia, *Oceania*, 45, 132-160, 212-234.
55. Austen, R. (1993). *The Moral Economy of Witchcraft*, p. 89.
56. Geschiere, P. (1995). *The Modernity of Witchcraft*, p. 11 ; Van Binsbergen, W. (2001). Witchcraft in Modern Africa, p. 241.
57. Krige, J.D. (1947). The Social Function of Witchcraft. *Theoria*, 1, 8-21.
58. Tait, D. (1954). Konkomba Sorcery. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 84, 66-74.
59. Gray, R.F. (1963). Some Structural Aspects of Mbugwe Witchcraft. In J. Middleton & E. H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, pp. 143-173
60. Huntingford, G.W.B. (1963). Nandi Witchcraft. In *ibid.*, pp. 175-186 ; Harwood, A. (1970). *Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Safwa*, Oxford, *passim*.
61. Turner, V. (1957). *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, pp. 151-152 ; Jackson, M.D. (1975). Structure and Event, *Man*, N.S. 10.

62. Marwick, M. (1950). Another Modern Anti-Witchcraft Movement in East Central Africa. *Africa*, 20, 100-112.
63. Mayer, P. (1982). Witches. In M. Marwick (Ed.), *Witchcraft and Sorcery*, p. 55 ; Hunter Wilson, M. (1951). Witch Beliefs and Social Structure. *American Journal of Sociology*, 56, 307-313.
64. Burridge, K. O. L. (1965). Tangu. In Lawrence & Meggitt (Eds.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, pp. 224-249.
65. Middleton, J. (1955). The Concept of 'Bewitching' in Lugbara. *Africa*, 25, 252-260.
66. Saler, B. (1964). Nagual, Witch and Sorcerer in a Quiché Village. *Ethnology*, 3, 305-328.
67. Basso, K.H. (1969). *Western Apache Witchcraft*, Tucson, pp. 34-59.
68. Buxton, J. (1963). Mandari Witchcraft. In J. Middleton & E. H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, pp. 99-121.
69. Gray, R.F. (1963). Some structural Aspects of Mbugwe Witchcraft ; Redmayne, A. (1970). Chikanga. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, pp. 103-128.
70. La Fontaine, J. (1963). Witchcraft In Bugisu ; Schieffelin, E.L. (1977). *The Sorrow of the Lonely*, pp. 78-127.
71. Stewart, K.M. (1973). Witchcraft among the Mohave Indians. *Ethnology*, 12, 315-324.
72. Mayer, P. (1982). *Witches*, p. 55.
73. Bercovitch, E. (1989). Moral Insights, p. 146.
74. Epstein, S. (1959). A Sociological Analysis of Witch Beliefs in a Mysore Village, *Eastern Anthropologist*, 12, 234-251.
75. Lienhardt, G. (1951). Some Notions of Witchcraft among the Dinka. *Africa*, 21, 303-318.
76. Evans-Pritchard, E.E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford.
77. Prenons, par exemple, les œuvres des célèbres collections éditées par J. Middleton & E.H. Winter, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, ainsi que



par Marwick, *Witchcraft and Sorcery*. Nombre des contributions de ces ouvrages collectifs reprennent cette distinction.

78. Par exemple, Turnerm, V.W. (1964). *Witchcraft and Sorcery. Africa*, 314-24.
79. Les études utilisées ici illustrent ce point en détail. Sanders, A. (1995). *A Deed Without a Name*, pp. 19–20, résumait la position atteinte au milieu des années 1990, époque à laquelle la distinction entre *witchcraft* et *sorcery* avait été largement abandonnée. Bruce Kapferer a mené un combat d'arrière-garde pour la faire valoir en 2002 : « Introduction » de Kapferer (2002). *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, New York, pp. 1–30.
80. Fortune, R.F. (1932). *Sorcerers of Dobu*, pp. 150-154
81. Strathern, A. (1982). *Witchcraft, Greed, Cannibalism and Death*.
82. Bohannan, P. (1958). Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions.
83. Kuper, H. (1947). *An African Aristocracy*, Oxford, pp. 172-176.
84. Drucker Brown, S. (1993). Mamprusi Witchcraft, Subversion, and Changing Gender Relations. *Africa*, 63, 531-549.
85. Pradelles de Latour, C.-H. (1995). *Witchcraft and the Avoidance of Physical violence in Cameroon*.
86. Bowie, F. (2000). *Witchcraft and Healing among the Bangwa of Cameroon*. In G. Harvey (Ed.), *Indigenous Religions*, Londres, pp. 68-79.
87. Ellen, R. (1993). Anger, Anxiety and Sorcery: An Analysis of Some Nuaulu Case Material from Seram, Eastern Indonesia. In C.W. Watson & R. Ellen (Eds.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, Honolulu, pp. 81-97.
88. Evans-Pritchard, E.E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, passim*.
89. Hunter Wilson, M. (1951). *Witch Beliefs and Social Structure*. p. 308 ; Schieffelin, E.L. (1977). *The Sorrow of the Lonely*, p. 101.
90. Epstein, S. (1959). *A Sociological Analysis of Witch Beliefs in a Mysore Village*.
91. Field, M.J. (1937). *Religion and Medicine of the Gă People*, Oxford, pp. 149-160.

376



92. Lieban, R.E. (1947). *Cebuano Sorcery*, Berkeley, ch. 2.
93. Tannenbaum, N. (1993). Witches, Fortune and Misfortune among the Shan of Northwestern Thailand. In C.W. Watson & R. Ellen (Eds.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, pp. 67-80.
94. Firth, R. (1956). *Human Types*, Londres, 2^e édition, pp. 155-156.
95. Parsons, E.C. (1927). Witchcraft among the Pueblos ; Kluckhohn, C. (1944). *Navaho Witchcraft*, Boston, 194, pp. 67-121.
96. De Laguna, F. (1988). Tlingit. In W.W. Fitzhugh & A. Crowell (Eds.), *Crossroads of Continents*, Washington DC, 1988, p. 63.
97. Beattie, J. (1963). Sorcery in Bunyoro. In J. Middleton & E. H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, pp. 27–55.
98. Hocart, A.M. (1925). Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 55, 229–270.
99. Evans-Pritchard, E.E. (1931). Sorcery and Native Opinion, *Africa*, 4, 23–28.
100. Lienhardt, G. (1951). Some Notions of Witchcraft amongst the Dinka, p. 317.
101. Parsons, E.C. (1927). Witchcraft among the Pueblos.
102. Talayesva, D.C., & Simmons, L.W. (1963), *Sun Chief*, New Haven, pp. 331–333.
103. Morton-Williams, P. (1956). The Atinga Cult among the South-Western Yoruba. *Bulletin de L'Institut Français d'Afrique Noire*, 18, 315–334 ; Goody, E. (1970). Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, pp. 207–244.
104. Forge, A. (1970). Prestige, Influence and Sorcery. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*.
105. Buck, P.H. (1936). *Regional Diversity in the Elaboration of Sorcery in Polynesia*, New Haven.
106. Shimony, A. (1970). Iroquois Witchcraft at Six Nations. In D. E. Walker (Ed.), *Systems of North American Witchcraft and Sorcery*, Moscou.
107. Schapera, I. (1952). Sorcery and Witchcraft in Bechuanaland. *African Affairs*, 51, 41–52.

108. Richards, A. (1935). A Modern Movement of Witch-finders. *Africa*, 8, 448–461.
109. Hocart, A.M. (1925). Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons.
110. Crooke, W. (1894). *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, Allahabad, p. 350.
111. Munday, J.T. (1951). Witchcraft in England and Central Africa. In J.T. Munday et al. (Eds.), *Witchcraft*, Londres, p. 12 ; Niehaus, I. (2001). *Witchcraft, Power and Politics*, Londres, pp. 119–120.
112. Forth, G. (1993). Social and Symbolic Aspects of the Witch among the Nage of Eastern Indonesia. In C.W. Watson & R. Ellen (Eds.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeastern Asia*, pp. 99–122.
113. Beidelman, T.O. (1963). Witchcraft in Ukaguru. In J. Middleton & E.H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, pp. 57–98.
114. Winter, E.H. (1963). The Enemy Within. In J. Middleton & E.H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, pp. 277–299.
115. Lieban, R.E. (1947). *Cebuano Sorcery*, ch. 4.
116. Ngubane, H. (1976). Aspects of Zulu Treatment. In J.B. Loudon (Ed.), *Social Anthropology and Medicine*, Londres, pp. 328–337.
117. Basso, K.H. (1970). Western Apache Witchcraft. In D.E. Walker (Ed.), *Systems of North American Witchcraft and Sorcery*.
118. Barley, N. (1983). *The Innocent Anthropologist*, Londres, p. 103 et p. 139.
119. Kluckhohn, C. (1944). *Navaho Witchcraft*, section 1.8.
120. Crooke, W. (1894). *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, pp. 359–362.
121. Buck, P.H. (1936). *Regional Diversity in the Elaboration of Sorcery in Polynesia*, *passim*.
122. Wagner, G. (1970). *The Bantu of Western Kenya*, Oxford, pp. 111–132.
123. Munn, N.D. (1986). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformations in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Durham (NC), pp. 215–233.
124. Bowen, J.R. (1993). Return to Sender: A Muslim Discourse of Sorcery in a Relatively Egalitarian Society, the Gaya of Northern Sumatra. In C.W.

Watson & R. Ellen (Ed.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeastern Asia*, pp. 179–90.

378

125. Kingsley, M. (1899). *West African Studies*, Londres, p. 211.

✍

126. Evans-Pritchard, E.E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, passim* ; Schapera, I. (1952). Sorcery and Witchcraft in Bechuanaland.

127. Mayer, P. (1982). *Witches*.

128. Buck, P.H. (1936). *Regional Diversity in the Elaboration of Sorcery in Polynesia, passim*.

129. Forde, D. (1958). Spirits, Witches and Sorcerers in the Supernatural Economy of the Yakö. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 88, 165–178.

130. Ward, B. (1956). Some Observations on Religious Cults in Ashanti. *Africa*, 26, 47–60.

131. Burrige, K.O.L. (1965). Tangu, pp. 226–230.

132. Fortune, R.F. (1932). *Sorcerers of Dobu*, pp. 154–166.

133. Pradelles de Latour, C.-H. (1995). Witchcraft and the Avoidance of Physical Violence in Cameroon.

134. Durrenberger, E.P. (1993). Witchcraft, Sorcery, Fortune and Misfortune among Lisu Highlanders of Northern Thailand. In C.W. Watson & R. Ellen (Ed.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, pp. 47–66.

135. Skaria, A. (1997). Women, Witchcraft and Gratuitous Violence in Colonial Western India. *Past and Present*, 155, 109–41.

136. Munday, J.T. (1951). Witchcraft in England and Central Africa, pp. 12–13.

137. Beattie, J. (1963). *Sorcery in Bunyoro* ; La Fontaine, J. (1963). Witchcraft in Bugisu.

138. Nadel, S.F. (1954). *Nupe Religion*, Londres, pp. 188–90.

139. Barley, N. (1983). *The Innocent Anthropologist*, pp. 103–104.

140. Douglas, M. (1963). Techniques of Sorcery Control in Central Africa.

141. Slaats H., & Porter, K. (1993). Sorcery and the Law in Modern Indonesia. In C.W. Watson & R. Ellen (Eds.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, pp. 135–158.

142. Parrinder, G. (1963). *Witchcraft*, Londres, pp. 173–174.
143. Forth, G. (1993). Social and Symbolic Aspects of the Witch among the Nage of Eastern Indonesia. In C.W. Watson & R. Ellen (Eds.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*, pp. 99–122.
144. Skaria, A. (1997). Women, Witchcraft and Gratuitous Violence.
145. Lyall, A. (1899). *Asiatic Studies: Religious and Social*. First Series, Londres, pp. 99–130 ; Crooke, W. (1894). *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, pp. 356–359 ; Spiro, M.E. (1974). *Burmese Supernaturalism*.
146. Kluckhohn, C. (1944). *Navaho Witchcraft*, section 1.8.
147. Ardener, E. (1970). Witchcraft, Economics, and the Continuity of Belief, pp. 141–160.
148. Hunter, M. (1981). *Reaction to Conquest*, Oxford, ch. 6.
149. Skaria, A. (1997). Women, Witchcraft and Gratuitous Violence.
150. Crooke, W. (1894). *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*, pp. 363–365.
151. Beattie, J. (1963). Sorcery in Bunyoro ; Beidelman, T.O. (1963). Witchcraft in Ukaguru ; Green, M. (1994). Shaving Witchcraft in Ulanga. In R. Abrahams (Ed.), *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, Cambridge, p. 28.
152. Jakobsen, M.D. (1999). *Shamanism*, New York, pp. 94–100.
153. Whiting, B.B. (1950). *Paiute Sorcery*, New York, p. 50.
154. Dennis, M. (2003). American Indians, Witchcraft and Witch-hunting. *Magazine of History*, 17.4, 21–23.
155. Forth, G. (1993). *Social and Symbolic Aspects of the Witch among the Nage of Eastern Indonesia* ; Wiener, M. (2015). Colonial Magic: The Dutch East Indies. In D.J. Collins (Ed.) (2015). *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West*, Cambridge, pp. 496–497.
156. Shapera, I. (1952). Sorcery and Witchcraft in Bechuanaland.
157. Honigman, J.J. (1947). Witch-Fear in Post-contact Kaska Society.
158. Bryant, A.T. (1929). *Olden Times in Zululand and Natal*, Londres, pp. 650–651 ; Crawford, J.R. (1967). *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*, ch. 17 ; Kluckhohn, C. (1944). *Navaho Witchcraft*, ch. II.3 ; Wallace, A.F.C. (1972).

379



- The Death and Rebirth of the Seneca*, New York, pp. 102–110 ; Ellis, S. (2002). Witch-hunting in Central Madagascar 1828–1861. *Past and Present*, 175, 90–123 ; Dennis, M. (2010). *Seneca Possessed*, Philadelphia.
159. Edmunds, R.D. (1985). *The Shawnee Prophet*, Lincoln (NB), pp. 5–97 ; Miller, J. (1994). The 1806 Purge among the Indiana Delaware. *Ethnohistory*, 41, 245–265.
160. Porterfield, A. (1992). Witchcraft and the Colonization of Algonquian and Iroquois Cultures. *Religion and American Culture*, 2, 103–24.
161. Kuhn, P.K. (1990). *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Cambridge (MA).
162. Ce qui suit est basé sur Richards, A. (1935). *A Modern Movement of Witchfinders* ; Marwick, M. (1950). *Another Modern Anti-Witchcraft Movement* ; Willis, R.G. (1982). The Kamcape Movement. In M. Marwick (Ed.). *Witchcraft and Sorcery* ; Douglas, M. (1963). Techniques of Sorcery Control in Central Africa ; Ward, B. (1956). Some Observations on Religious Cults in Ashanti ; Redmayne, A. (1970). Chikanga ; Willis, R.G. (1970). Instant Millennium. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, pp. 129–139 ; Morton-Williams, P. (1956). The Atinga Cult ; Goody, J. (1957). Anomie in Ashanti. *Africa*, 27, 356–63 ; Bohannan, P. (1958). Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions ; Fields, K.E. (1982). Political Contingencies of Witchcraft in Colonial Central Africa. *Canadian Journal of African Studies*, 16, 567–93 ; Apter, A. (1993). Atinga Revisited. In J. Comaroff & J.L. Comraroff (Eds.), *Modernity and its Malcontents*, pp. 111–128 ; Green, M. (1994). *Shaving Witchcraft in Ulanga* ; Parker, J. (2006). Northern Gothic: Witches, Ghosts and Werewolves in the Savanna Hinterland of the Gold Coast, 1900s–1950s. *Africa*, 76, 352–379 ; Marwick, M. (1950). *Another Modern Anti-witchcraft Movement in East Central Africa* ; Tait, D. (1963). A Sorcery Hunt in Dagomba, *Africa*, 33, 136–146 ; Lee, A.A. (1976). Ngoja and Six Theories of Witchcraft. *Ufahamu*, 6, 101–117.
163. Douglas, M. (1963). Techniques of Sorcery Control in Central Africa.
164. Skaria, A. (1997). Women, Witchcraft and Gratuitous Violence.

165. Bohannan, P. (1958). Extra-processual Events in Tiv Political Institutions ; Morton-Williams, P. (1956). The Atinga Cult.
166. Bohannan, P. (1958). Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions.
167. Adas, M. (1979). *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, Cambridge, pp. 102–105.
168. Parkin, D.J. (1968). Medicines and Men of Influence. *Man*, N.S., 3, 424–39 ; Willis, R.G. (1982). The Kamcape Movement ; Offiong, D. (1982). The Social Context of Ibibio Witch Beliefs. *Africa*, 53, 73–82 ; Heald, S. (1986). Witches and Thieves. *Man*, N.S. 21, 65–78 ; Douglas, M. (1999). Sorcery Accusations Unleashed ; Mesaki, S. (1994). Witch-Killing in Sukumaland. In R. Abrahams (Ed.), *Witchcraft in Contemporary Tanzania*, pp. 47–60 ; Green, M. (1997). Witchcraft Suppression Practices and Movements. *Comparative Studies in Society and History*, 39, 319–345 ; Drucker-Brown, S. (1993). Mamprusi Witchcraft ; Rutherford, B. (1999). To Find an African Witch. *Critique of Anthropology*, 19, 89–109 ; Auslander, M. (1993). Open the Wombs!. In J. Comaroff & J.L. Comaroff (Eds.), *Modernity and its Malcontents*, pp. 167–192 ; Brantley, C. (1979). An Historical Perspective of the Giriama and Witchcraft Control. *Africa*, 49, 112–133.
169. Niehaus, I. (2001). *Witchcraft, Power and Politics*, pp. 130–182 ; Niehaus, I. (1993). Witch-hunting and Political Legitimacy: Continuity and Change in Green Valley, Lebowa, 1930–91. *Africa*, 63, 498–530.
170. Ashforth, A. (1996). *Of Secrecy and the Commonplace*, p. 1209.
171. Ciekawy, D. (1998). Witchcraft in Statecraft: Five Technologies of Power in Colonial and Postcolonial Coastal Kenya. *African Studies Review*, 41, 119–141.
172. Colson, W. (2000). The Father as Witch. *Africa*, 70, 333–358.
173. Law, D. (1985). *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, Londres, pp. 167–168.
174. Rutherford, B. (1999). To Find an African Witch. *Critique of Anthropology*, 19, 89–109.
175. Heywood, L.M. (1998). Towards an Understanding of Modern Political Ideology in Africa: The Case of the Ovimbundu of Angola. *Journal of Modern*

380



- African Studies*, 36, 139–167 ; Brinkman, I. (2000). Ways of Death: Accounts of Terror from Angolan Refugees in Namibia. *Africa*, 70, 15.
176. Ebright, M., & Hendricks, R. (2006). *The Witches of Abiquiu, Albuquerque* ; Lieban, R.E. (1947). *Cebuano Sorcery*, pp. 19–47 ; Lewis, L.A. (2003). *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft and Caste in Colonial Mexico*, Durham, NC ; Madsen, W., & Madsen, C. (n.d.). *Witchcraft in Tecapsa and Tepepan* ;, et Sales, B. (1970). Sorcery in Santiago El Palmar. In D.E. Walker (Ed.), *Systems of North American Witchcraft and Sorcery*, pp. 73–94 et pp. 124–146.
177. Ellis, S. (2002). Witch-hunting in Central Madagascar.
178. Dennis, M. (2010). *Seneca Possessed*.
179. Wilson, B.R. (1973). *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-world Peoples*, Londres, pp. 83–84.
- 381 180. Reynolds, B. (1963). *Magic, Divination and Witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia*, Londres, pp. 133–135.
- ✍ 181. Richards, A. (1935). *A Modern Movement of Witch-finders*.
182. Wilson, B.R. (1963). *Magic and the Millennium*, pp. 89–91, pp. 94–101 et pp. 152–156.
183. Niehaus, I. (2001). *Witchcraft, Power and Politics*, pp. 27–41 ; Auslander (1961). Open the Wombs! ; Sundkler, B.M. (2018). *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford, p. 109 et pp. 253–259.
184. Burrige, K.O.L. (1965). Tangu, pp. 226–230 ; Meyer, B. (1992). “If You Are a Devil, You are a Witch, and If You Are a Witch You Are a Devil”: The Integration of ‘Pagan’ Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana. *Journal of Religion in Africa*, 22, 98–132.
185. Redmayne, A. (1970). Chikanga ; Crawford, J.R. (1967). *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*, Oxford, ch. 16.
186. Van Binsbergen, W. (2000). Creating ‘a Place to Feel at Home’: Christian Church Life and Social Control in Lusaka, Zambia (1970s). In P. Konings, et al. (Eds.), *Trajectoires de Liberation en Afrique Contemporaine*, Paris, pp. 234–238.

187. Douglas, M. (1999). Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited. *Africa*, 69, 177–193.
188. Devisch, R. (2001). Sorcery Forces of Life and Death among the Yaka of Congo. In G.C. Bond & D. Ciekawy (Eds.), *Witchcraft Dialogues*, pp. 101–130.
189. Ashforth, A. (2005). *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, ix–xii.
190. Morton-Williams, P. (1956). The Atinga Cult.
191. Douglas, M. (1963). Techniques of Sorcery Control in Central Africa.
192. Abrahams, R.G. (1985). A Modern Witch-hunt among the Lango of Uganda. *Cambridge Anthropology*, 10, 32–45.
193. Niehaus, I. (2001). *Witchcraft, Power and Politics*, pp. 1–2 ; et (1993). Witch-hunting and Political Legitimacy ; Comaroff, J., & Comaroff, J.L. (1999). Occult Economics and the Violence of Abstraction. *American Ethnologist*, 26, 279–303.
194. Harnischfeger, J. (2002). Witchcraft and the State in South Africa. In J. Hund (Ed.), *Witchcraft Violence and the Law in South Africa*, Pretoria, pp. 40–72.
195. Ashforth, A. (1996). *Of Secrecy and the Commonplace*, p. 1215.
196. Niehaus, I. (2001). *Witchcraft, Power and Politics*, pp. 191–192 ; Rowlands M., & Warnier J.-P. (1988). Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon. *Man*, N.S. 23, 118–32 ; Geschiere P., & Fisiy C. (1994). Domesticating Personal Violence. *Africa*, 64, 323–41 ; Fisiy, C. (1998). Containing Occult Practices: Witchcraft Trials in Cameroon. *African Studies Review*, 41, 143–63 ; Geschiere, P. (1995). *The Modernity of Witchcraft*, pp. 109–197 ; Mesaki (1994). Witch-Killing in Sukumaland.
197. Drucker-Brown, S. (1993). Mamprusi Witchcraft.
198. Macfarlane, D. (2011). African Witch-hunts. *The Cauldron*, 141, 42–44 ; Brittoe, N. (2012). Witchcraft Murder that Exposed Hidden Wave of Faith-Based Child Abuse. *Daily Telegraph*, p. 6 ; BBC3. (2013). « Branded a Witch » [documentaire télévisé diffusé le 20 mai 2013].
199. Ashforth, A. (2005). *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, xiii, pp. 7–19 et p. 120.

200. Nash, J. (1947). Death as a Way of Life: The Increasing Resort to Homicide in a Maya Indian Community. *American Anthropologist*, 69, 455–470.
201. Kelkar G., & Nathan D. (1991). *Gender and Tribe: Women, Land and Forests in Jharkand*, New Delhi, p. 94 ; Roy, P. (1998). Sanctioned Violence: Development and the Persecution of Women as Witches in South Bihar. *Development in Practice*, 8, 136–147.
202. Wachtel, N. (1994). *Gods and Vampires: Return to Chipaya*, Chicago, pp. 77-79.
203. Rio, K. (2002). The Sorcerer as an Absented Third Person. In B. Kapferer (Ed.), *Beyond Rationalism*, pp. 129–130.
204. Forsyth, M., & Eves, R. (Eds.) (2015). *Talking It Through: Responses to Sorcery and Witchcraft Beliefs and Practices in Melanesia*. Canberra. rassemble dix-sept essais sur la question.
205. Perlemutter, D. (2013). The Politics of Muslim Magic. *Middle East Quarterly*, 20, 73–80.
206. Slaats, H., & Porter, K. (1993). Sorcery and the Law in Modern Indonesia.
207. Douglas, M. (1970). Introduction. In M. Douglas (Ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations* (xiii–xxi).
208. Sur ce point, voir notamment Douglas, M. (1963). Techniques of Sorcery Control in Central Africa ; et Winter, E.H. (1963). The Enemy Within.
209. Evans-Pritchard, E.E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic*, 1.1, 1.4, 1.8 ; Middleton, J. (1960). *Lugbara Religion*, Oxford, pp. 238–250 ; La Fontaine, J. (1963). Witchcraft in Bugisu, pp. 187–220 ; Lawrence, P., & Meggitt, M. (1965). Introduction. In P. Lawrence & M. Meggitt (Eds.). *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, pp. 16–18 ; Bowie, F. (2000). Witchcraft and Healing among the Bangwa of Cameroon, p. 71 ; Lieban, R.E. (1947). *Cebuano Sorcery*, p. 19.
210. Geschiere, P., & Fisiy, C. (1994). *Domesticating Personal Violence* ; Drucker-Brown, S. (1993). Mamprusi Witchcraft ; Comaroff & Comaroff (1999). *Occult Economies* ; Geschiere, P. (2001). Witchcraft and New Forms of Wealth. In P. Clough & J.P. Mitchell (Eds.), *Powers of Good and Evil*, New York, pp. 43–76.

211. Niehaus, I. (1993). Witch-hunting and Political Legitimacy, p. 503 ; Smith, J.H. (2008). *Bewitching Development: Witchcraft and the Reinvention of Development in Neoliberal Kenya*. Chicago ; Brantley, C. (1979). *An Historical Perspective of the Giriama and Witchcraft Control*.
212. *Ibid.*
213. Colson, W. (2000). The Father as Witch.
214. BBC3. (2013). « Branded a Witch ».
215. Hartwig, G. (1971). Long-Distance Trade and the Evolution of Sorcery among the Kerebe. *African Historical Studies*, 4, 505–524.
216. Honigman, J.J. (1947). Witch-Fear in Post-contact Kaska Society.
217. Shapera, I. (1952). Sorcery and Witchcraft in Bechuanaland et Zelenietz, M. (1979). *The Effects of Sorcery in Kilenge, West New Britain Province*, Port Moresby sont des exemples d'érudits éminents qui ont tenu que la sorcellerie a bien eu lieu parmi les peuples qu'ils ont étudiés, mais qui n'en ont pas fourni de preuves.
218. Richards, A. (1935). *A Modern Movement of Witch-finders* ; Parrinder, G. (1963). *Witchcraft*, pp. 173–174.
219. Lindenbaum, S. (1979). *Kuru Sorcery: Disease and Danger in the New Guinea Highlands*, Palo Alto, CA, p. 65.
220. Levine, R.A. (1963). Witchcraft and Sorcery in a Gusii Community. In J. Middleton & E.H. Winter (Eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, pp. 221–255 ; Reynolds, B. (1963). *Magic, Divination and Witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia* (ch. 1).
221. Ashforth, A. (2005). *Witchcraft, Violence and Democracy*, pp. 63–87.
222. Hamrin-Dahl, T. (2003). Witch Accusations, Rapes and Burnings in South Africa. In T. Ahlbäck (Ed.), *Ritualistics*, Åbo, pp. 56–70.
223. Luongo, K. (2011). *Witchcraft and Colonial Rule in Kenya*, pp. 50–51.
224. Field, M. (1937). *Religion and Medicine of the Gã People*, Oxford, pp. 138–149.
225. Emmons, G.T. (1991). *The Tlingit Indians*, p. 410.
226. Crawford, J.R. (1967). *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*, ch. 2. Les spécialistes des procès de sorcellerie européens qui se sont le plus

383



- intéressés à cet aspect du sujet ont été Wilby, E. (2010). *The Visions of Isobel Gowdie*, Falmer et Bever, E. (2008). *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe*. Basingstoke.
227. Cannon, W.B. (1942). Voodoo Death. *American Anthropologist*, 44, 169–81.
 228. Richter, C.P. (1957). On the Phenomenon of Sudden Death in Animals and Men. *Psychosomatic Medicine*, 19, 190–198 ; Engel, G. L. (1968). A Life Setting Conducive to Illness. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 32, 355–365 ; Lester, D. (1972). Voodoo Death: Some New Thoughts on an Old Phenomenon, *American Anthropologist*, 74, 378–385. Pour un rare examen de ce thème dans le contexte européen de l'ère moderne, avec une mise à jour de la littérature médicale, consulter Bever, E. (2008). *The Realities of Witchcraft and Popular Magic*, pp. 5–39, pp. 287–303.
 229. Lévi-Strauss, C. (1967). The Sorcerer and His Magic. In J. Middleton (Ed.). *Magic, Witchcraft and Curing*, New York, pp. 23–41.
 230. Le nom officiel du panel était *Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murder in the Northern Province* (Commission d'enquête sur les violences et les meurtres rituels liés à la sorcellerie dans la province du Nord). Une copie de son rapport est disponible sur <http://policyresearch.limpopo.gov.za/handle/123456789/406>, consultée le 15 mars 2014. Le débat qui en a résulté est bien résumé par les essais recueillis dans Hund, J. (Ed.), *Witchcraft, Violence and the Law in South Africa*.
 231. Ashforth, A. (2005). *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*, pp. 261–268.
 232. J'ai déjà adopté cette position lors de mon intervention mineure dans les récents débats en Afrique du Sud. La Fédération païenne du pays m'avait appelé en tant que conseiller pour élaborer une politique commune que les païens et les sorciers païens modernes du pays pourraient adopter en réponse à leurs problèmes. Je suis particulièrement reconnaissant envers Donna Voss, la présidente de la Fédération païenne à l'époque, pour m'avoir fait don de la collection révisée de John Hund, qui était difficile à obtenir en Grande-Bretagne.

384



233. Par exemple, Davies, O. (1999). *Witchcraft, Magic and Culture 1736–1951*, Manchester ; et *A People Bewitched: Witchcraft and Magic in Nineteenth-century Somerset*, Bruton ; Davies, O., & De Blecourt, W. (Eds.) (2004), *Beyond the Witch Trials: Witchcraft and Magic in Enlightenment Europe*, Manchester ; et *Witchcraft Continued: Popular Magic in Modern Europe*, Manchester ; Favret-Saada, J. (1980). *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge. À ma connaissance, le dernier cas en Angleterre de personnes soupçonnées de pratiquer de la sorcellerie traditionnelle et persécutées par leurs voisins, au sein d'une communauté indigène, s'est produit en 1984 dans le village de Four Lanes, en Cornouailles.
234. Britten, N., & Ward, V. (2012). Witchcraft Threat to Children. *Daily Telegraph*, 1, et Britten, N. (2012). Witchcraft Murder that Exposed Hidden Wave of Faith-Based Child Abuse, p. 6. Pour un contexte historique utile, consulter Waters, T. (2015). Maleficent Witchcraft in Britain since 1900. *History Workshop Journal*, 80, 99–122.
235. Richardson, J.T. et al. (Eds.) (1991). *The Satanism Scare*, New York ; Frankfurter, D. (2006). *Evil Incarnate: Rumours of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*, Princeton ; La Fontaine, J. (1998). *Speak of the Devil*.
236. Ellis, B. (2000). *Raising the Devil: Satanism, New Religion and the Media*. Lexington ; Levack, B. P. (2013). *The Devil Within: Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven, pp. 240–53.
237. Smith, J.H. (2008). *Bewitching Development* ; Colson, W. (2000). The Father as Witch.

Commentaires



Dans cette partie du travail, nous exposerons les difficultés et problèmes rencontrés au cours du processus de traduction ainsi que les solutions qui ont permis d'y remédier. Ce commentaire se concentrera sur les problèmes récurrents propres au type de texte traité, à son domaine et au style de l'auteur, ainsi que sur les problèmes de traduction ponctuels qui nous ont amenée à approfondir la recherche et la réflexion. Bien évidemment, les problèmes de traduction ne seront pas détaillés de manière exhaustive – seuls les plus pertinents et intéressants à analyser dans le cadre d'un mémoire de traduction ont été repris.

Ce commentaire est divisé en six parties : la présentation de l'ouvrage et l'extrait traduit, l'explication de la méthodologie adoptée au cours du processus de traduction (experts consultés, divers outils utilisés, théories de traductologie appliquées), l'analyse détaillée du texte source, l'analyse de la terminologie, la présentation de problèmes spécifiques récurrents et des solutions apportées, et enfin l'analyse de difficultés de traduction ponctuelles auxquelles nous avons été confrontée.



I. Présentation de l'ouvrage et choix de l'extrait

1) L'ouvrage

Le livre que nous avons décidé de traduire partiellement est intitulé « The Witch : A History of Fear, from Ancient Times to the Present ». Publié en août 2017 par Yale University Press, il a été écrit par le Professeur Ronald Hutton, historien expert dans les domaines du folklore et du paganisme. Cet ouvrage a pour objectif d'analyser l'émergence du « sorcier » en tant que personnage mythique et culturel qui a suscité tantôt l'effroi, tantôt la fascination de ceux qui ont entretenu une croyance en elle. Hutton rassemble tous les éléments qui ont pu contribuer à la

construction de cette image et qui peuvent avoir influencé les procès de sorcellerie médiévaux et modernes. Cette analyse permet ensuite à Hutton d'émettre des hypothèses quant à la raison pour laquelle certains peuples ont intensément persécuté les sorciers et d'autres non.

Il s'agit d'une monographie divisée en dix chapitres repris sous trois sections allant du général au particulier. Dans la première section, Hutton définit les cinq caractéristiques du sorcier européen et démontre ensuite en se fondant sur la recherche anthropologique que l'on peut les retrouver dans le monde entier. Ensuite, il remonte aux origines antiques (égyptiennes, mésopotamiennes, grecques et romaines) et chamaniques de la magie et de la sorcellerie. La deuxième section du livre s'intéresse à l'Europe et traite de la magie cérémonielle, des « hôtes de la nuit » (*hosts of the night*) et des procès médiévaux et modernes. La troisième et dernière section porte sur les îles Britanniques et tente de déchiffrer pourquoi les régions celtiques ont été moins frappées par les procès de sorcellerie que d'autres.



2) Choix de l'extrait

L'extrait choisi correspond aux soixante premières pages du livre, soit :

- La note de l'auteur

La note de l'auteur reprend tous les choix terminologiques de Hutton et leurs définitions, notamment : *witch*, *magic*, *religion*, *spirit* et *service magician*. La traduction de ce métalangage représente un défi pour le traducteur car il faut imiter les choix terminologiques de l'auteur.

- L'introduction

Dans l'introduction, Ronald Hutton explique l'objectif de ce livre, montre en quoi il se différencie du travail de ses prédécesseurs, et détaille sa méthodologie de recherche. La traduction de ces pages a joué un rôle important dans la compréhension de la suite du livre.

- Le premier chapitre de la première section : « The Global Context »

Dans ce chapitre, Hutton définit la figure du sorcier selon cinq critères présents dans les croyances en sorcellerie de peuples du monde entier. Pour chaque critère, il établit des comparaisons et des contrastes entre diverses sociétés. Nous avons toutefois omis de traduire la sous-section introductrice « Historians, Anthropologists and Witchcraft, a Friendship Gone Wrong ? », qui traite des divergences d'opinion entre les historiens et les anthropologues sur l'approche à adopter pour étudier la sorcellerie, car elle est plutôt longue et n'est pas nécessaire à la compréhension du reste du chapitre.

Remarque : Contraint de respecter une limite de mots, Hutton a décidé de rédiger des notes en fin d'ouvrage au lieu d'une bibliographie. Toutes les notes se rapportant aux pages traduites ont également été traduites. Les éléments des références bibliographiques comprises dans ces notes ont été organisés selon les normes APA telles que définies par Spoiden & Patris (2015), ce qui a parfois entraîné des ajouts (initiales, année). Comme Hutton, nous n'avons pas reproduit les références bibliographiques complètes à partir du deuxième renvoi. Hutton, lui, n'a conservé que le nom et le titre, mais par souci de cohérence, nous avons décidé d'ajouter les initiales des prénoms ainsi que les années de publication.



II. Méthodologie

1) Experts consultés

Dans le cadre de ce travail, nous avons estimé qu'il serait particulièrement intéressant de pouvoir échanger avec des experts du domaine. Nous avons eu la chance de pouvoir bénéficier de l'expertise de plusieurs grands noms de l'étude de la sorcellerie, ce qui nous a aidée à résoudre certains problèmes rencontrés au cours du processus de traduction.

- **Ronald Hutton**

Nous avons tout d'abord bénéficié d'un contact privilégié avec l'auteur, qui était disposé à répondre à toute question - un véritable luxe pour un traducteur. Il nous a fait part de certaines conventions terminologiques utilisées par ses confrères francophones afin de nous fournir des pistes de traduction, et nous a éclairée sur certains points du texte source.

- **Martine Ostorero**

Professeur d'histoire médiévale à l'Université de Lausanne, Martine Ostorero a publié de nombreux articles sur le sujet de la démonologie et de la répression de la sorcellerie dans l'espace alpin. Elle s'est particulièrement intéressée au thème du sabbat des sorciers.

- **Robert Muchembled**

Historien spécialiste de l'Époque moderne, Robert Muchembled est actuellement professeur à l'Université Paris-XIII (Paris-Nord). Ses recherches sont orientées vers l'histoire sociale, l'anthropologie du pouvoir, la criminalité et la vie matérielle entre 1400 et 1789. Robert Muchembled s'est beaucoup intéressé au phénomène de la sorcellerie. Il s'est notamment penché sur les oppositions, voire les conflits, qui ont pu exister à l'époque moderne entre une culture populaire et une culture des élites, et l'étude des procès de sorcellerie lui a permis d'argumenter en ce sens.

- **Julien Bonhomme**

Julien Bonhomme est actuellement maître de conférences en anthropologie à l'École normale supérieure (Paris) et chercheur au Laboratoire d'anthropologie sociale. L'un de ses thèmes de recherche porte sur les dynamiques contemporaines de la sorcellerie.



2) Outils de documentation et de traduction

Le traducteur dispose aujourd'hui de nombreux outils de traduction et de documentation pour l'aider dans son travail et lui faire gagner un temps précieux. En fonction du type de texte, un outil conviendra mieux qu'un autre. Ce texte, qui est bien différent de tout ce que nous avons pu traduire jusqu'à présent, méritait une réflexion plus poussée sur la question.

Au niveau de la documentation, notre connaissance préalable du sujet étant nulle, nous nous sommes d'abord dirigée vers des encyclopédies afin de nous familiariser avec le sujet. Ensuite, la bibliothèque de théologie de l'UCL s'est avérée l'endroit idéal pour mettre la main sur quelques ouvrages de référence afin de commencer à acquérir un certain bagage notionnel en langue de départ, ce qui permettrait de mieux comprendre le texte source. Finalement, nous avons exploité les divers canaux découverts grâce au cours de documentation de M^{me} Maubille afin de dénicher des monographies et articles de périodiques dans les deux langues. Nous avons constitué une base de données terminologiques bilingue afin de recenser les termes rencontrés pendant la lecture ; cette base de données a été alimentée tout au long du processus de traduction. La phase de documentation a été très longue et chronophage ; en effet, il existe une infinité d'ouvrages et d'articles qui traitent de ce sujet, et il est difficile pour un novice de faire la part des choses et de savoir de prime abord lesquels seront utiles.

La construction de cette bibliothèque personnelle a également été très utile lors de la phase de traduction à proprement dire, lors que nous nous heurtions à des problèmes de compréhension ou de reformulation. Selon le modèle séquentiel de la traduction de Gile (2005), le traducteur se sert de ses connaissances linguistiques et extralinguistiques pour émettre une hypothèse de sens pour chaque unité de traduction. Quand ces connaissances préexistantes sont insuffisantes, il acquiert des connaissances *ad hoc*. Ensuite, il soumet son hypothèse à un test de plausibilité par rapport à sa connaissance du monde. Lors de la phase de restitution, il se sert une fois de plus de ses connaissances

préexistantes ou acquises *ad hoc* pour formuler un énoncé acceptable et fidèle au texte source.

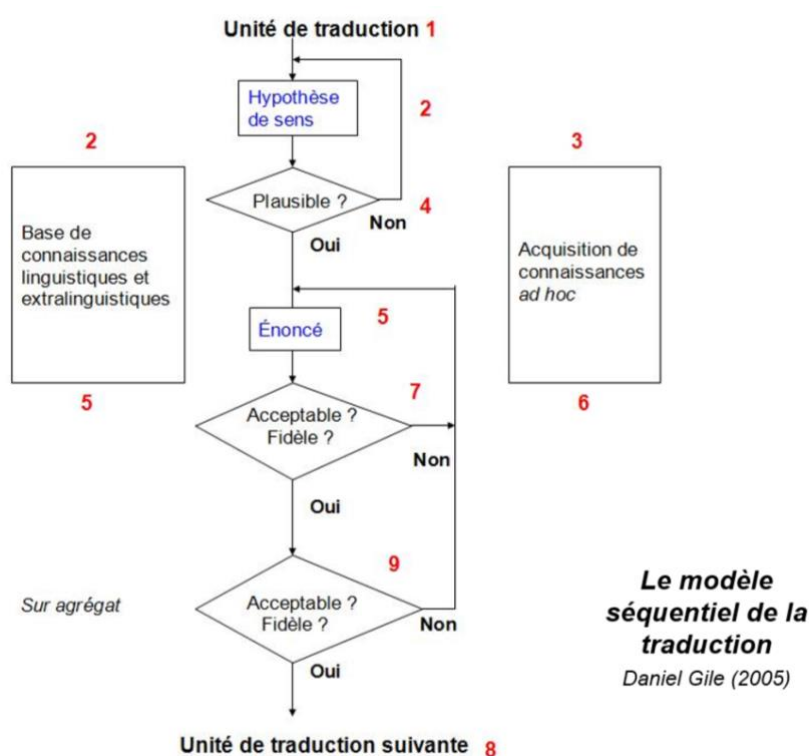


Figure 13 : Le modèle séquentiel de la traduction de Daniel Gile

Nous avons donc pu puiser directement dans ces documents minutieusement sélectionnés dans la phase de recherche pour extraire les connaissances requises pendant le processus de traduction, que ce soit lors de la phase de compréhension ou de reformulation. Étant donné la nature du sujet traité, les recherches ponctuelles sur internet s'avéraient énergivores et rarement fructueuses, car il était difficile de trouver des sources de qualité. La majorité du bruit provenait de forums et de sites de jeux vidéo et de littérature fantastique, de blogs de pratiquants de sorcellerie contemporaine (notamment de la mouvance wiccane) ainsi que de sites proposant des services de voyance.

Ensuite, nous avons compilé un corpus de textes parallèles afin de pouvoir l'interroger sur SketchEngine et faire ressortir la terminologie. Cependant, nous nous sommes rapidement rendu compte que cette stratégie ne serait pas la plus indiquée ici, car la terminologie du domaine de la sorcellerie, loin de faire l'objet

d'une normalisation, varie énormément d'un document à un autre. Comme nous le verrons plus tard, la terminologie diffère en fonction de la culture, de l'époque et de la tendance académique. De plus, l'ouvrage de Hutton est unique en son genre car il cherche à définir des modèles généraux et à les appliquer aux croyances en sorcellerie dans le monde entier, un travail qui n'avait encore jamais été réalisé auparavant, et certainement pas par des érudits francophones. Les résultats de SketchEngine, dépourvus de leur contexte, n'étaient donc pas d'une grande utilité pour établir une terminologie. Par contre, l'exploitation du corps nous a permis de faire ressortir la phraséologie et la combinatoire, par exemple : *porter* une accusation de sorcellerie, *conjur*er les mauvais sorts, *invoquer* un esprit, *lever* une malédiction, *sceller* un pacte avec le Diable, etc.



3) Théories de traductologie appliquées

Pour cette traduction, le fil rouge de notre réflexion traductologique est la théorie générale du *skopos* (Vermeer, 1978, cité par Baker & Malmkjæ, 1998), selon laquelle la traduction est considérée comme une forme d'action humaine déterminée par son objectif. La traduction est donc fonction de son objectif. Le traducteur doit respecter deux règles principales : la cohérence et la fidélité. Le texte cible doit être suffisamment cohérent pour permettre aux utilisateurs visés de le comprendre en tenant compte de leur culture, mais aussi rester fidèle au texte source. Selon cette théorie, c'est le traducteur qui décide du rôle que joue le texte source dans l'action traductive. Il convient également de mentionner la théorie générale de traduction (Reiss & Vermeer, 1984, cité par Baker & Malmkjæ, 1998) élaborée à partir de la théorie du *skopos*, selon laquelle un texte est considéré comme une offre d'information, et la traduction comme une offre d'information secondaire, où le traducteur offre des informations issues du texte source selon le *skopos* du texte cible et en tenant compte des attentes du public cible et de sa culture.

Ici, l'objectif de l'ouvrage est de renseigner le lecteur sur l'histoire de la figure du sorcier à travers les âges et dans le monde entier, de manière objective et fondée sur des données scientifiques. Pour atteindre le même objectif que Hutton, nous serons amenée à expliciter certains éléments afin que les informations puissent être comprises par le lecteur francophone. Le lecteur sera donc bel et bien conscient qu'il s'agit d'une traduction.



En tant qu'étudiants traducteurs, nous avons souvent l'impression qu'il existe un fossé infranchissable entre la théorie et la pratique. En effet, nous ne sommes pas spontanément amenés à approfondir notre réflexion sur les problèmes concrets rencontrés lors du processus de traduction, et la perspective de devoir intellectualiser nos choix sur la base d'articles scientifiques est, pour nombre d'entre nous, source d'appréhension. Néanmoins, étant donné l'ampleur de notre projet, il semblait judicieux, avant la phase de traduction proprement dite, de parcourir nos notes de traductologie afin d'adopter un semblant de stratégie, en tablant sur le fait que cela nous aiderait aussi lors de la rédaction de nos commentaires. Le choix de nous rattacher à la théorie du *skopos* s'est fait assez rapidement et naturellement, car cette dernière offre une approche fonctionnelle à la traduction qui nous paraît très logique. Cette théorie nous semblait être la plus avisée dans le cadre du sujet choisi et des difficultés qu'il représentait, car les experts de la sorcellerie sont nombreux, appartiennent à des domaines variés, et ont des avis et des objectifs très différents. Ceci a été mis en évidence dès notre phase de documentation, lorsque nous sommes tombée sur des ouvrages qui traitaient de la sorcellerie de manière sensationnaliste, romantique ou encore féministe ; et par la suite, lors de nos échanges avec les experts consultés, qui nous mettaient en garde contre certaines écoles de pensée. De prime abord, nous savions donc qu'il faudrait garder l'objectif du livre et de l'auteur à l'esprit afin de ne pas nous en éloigner. Ainsi, dès que nous nous heurtions à un problème, nous nous sommes efforcée de réfléchir à l'intention de l'auteur et à la manière dont nous allions transmettre son message au lecteur, et c'est ce mode de réflexion qui nous a guidée tout au long du processus de traduction.



III. Analyse du texte source et commentaires généraux

1) Typologie du texte

« The Witch: A History of Fear, from Ancient Times to the Present » est un ouvrage scientifique dont le domaine de spécialité est l'histoire de la sorcellerie. Selon la typologie des textes vue au cours d'Encyclopédie de la traduction (Lundquist, 1990, cité par Maubille, 2017), la fonction de ce texte est référentielle, c'est-à-dire qu'il se concentre sur l'information transmise et non sur le référent. Ensuite, il s'agit d'un texte de non-fiction, car il traite de l'univers réel. Finalement, sa représentation est informative, c'est-à-dire qu'il transmet des informations précises et objectives au moyen d'un vocabulaire neutre. Le texte traduit devra également correspondre à cette typologie et répondre à ces critères.

2) Variété de la langue

Ronald Hutton, historien d'origine anglaise, s'exprime en anglais britannique. Le texte cible, lui, sera rédigé en français standard de France.

3) Public

Ce livre est principalement destiné à un public aguerri, notamment d'autres experts du domaine, même si toute personne qui s'intéresse à ce sujet peut le lire. Notons que les intentions du lecteur expert sont différentes de celles du lecteur amateur : le premier, fort de son bagage notionnel important, portera un regard beaucoup plus critique que le deuxième, qui désire simplement s'informer sur un sujet qui lui est encore inconnu. Avant de choisir un extrait et d'entamer sa traduction, nous avons lu le livre en entier afin de pouvoir faire un choix éclairé quant à l'extrait à traduire et d'avoir une vision globale de l'ouvrage. La lecture de

ce livre, bien que passionnante, n'a pas été aisée et a requis un niveau de concentration soutenu.

4) Style et registre de langue

Le registre utilisé est soutenu, et le vocabulaire recherché. Le style de l'auteur est académique, c'est-à-dire que Hutton écrit de la manière la plus claire et précise possible pour éviter les malentendus, ce qui entraîne beaucoup de redites. Par conséquent, Hutton écrit souvent des phrases assez longues, un problème que nous aborderons au point III 1).

L'auteur d'un ouvrage ou d'un article scientifique doit faire preuve de prudence et distinguer les faits des affirmations. Pour cela, il utilise des mots et expressions qui lui permettent d'exprimer l'incertitude, de faire preuve de réserve, mais aussi tout simplement de se conformer au style de rédaction académique qui est d'usage aujourd'hui. En anglais, ceci passe par l'emploi de verbes introductifs comme *look like*, *appear to be*, *believe*, *suggest* ; de verbes modaux comme *could*, *should*, *might*, *may* ; d'adverbes comme *possibly* et *perhaps* ; et de verbes à particule comme *take into account*, *look into*, *find out*, *rule out*, entre autres. Ce type de langage sert à éviter les assertions trop directes et à minimiser le risque qu'un expert de sa discipline remette en cause son travail. L'auteur d'un ouvrage scientifique utilise aussi beaucoup de tournures impersonnelles et évite l'emploi de la première personne du singulier afin de mettre sa recherche au premier plan³. Puisqu'ici le texte traduit devra remplir la même fonction que le texte source, nous emploierons ce même type de langage dans le texte cible.

³ Nous avons toutefois conservé la première personne du singulier dans la « Note de l'auteur », comme l'a fait Hutton. Dans cette partie, l'auteur argumente ses choix terminologiques, qui ne font pas l'objet d'un consensus dans la communauté scientifique. Ici, l'emploi du « je » et du « moi » semblait donc justifié.



IV. Terminologie

1) Terminologie des domaines liés à l'étude de la sorcellerie

Dans ce livre, Hutton puise dans la terminologie de divers domaines intrinsèquement liés à l'histoire et à l'étude de la sorcellerie :

- L'anthropologie (*subsistence societies, ethnic groups, cannibalism, traditional peoples, foraging bands, self-contained society, agrarian society, nomadic tribes*) ;
- La théologie (*belief, priest, cult, exorcism, holy men, Holy Ghost, christianity, deities, gods, goddesses*) ;
- Le droit (*execution, trial, legal action, murder, dependant, property, alleged, acquittal, death penalty, fine, testimony, convict, suspect, guilty party*) ;
- Le folklore (*rite, blood sacrifice, belief system, ritual, tradition, initiation, belief pattern*) ;
- La sociologie (*community, kinship, movement, nonconformist behaviour, mob violence, social organisation, social unit, social norms, social relations, moral constraints, solidarity, economic mobility, state formation, political unit*) ;
- La psychologie (*antisocial, paranoia, fear, aggression, resentment, jealousy, spite, deceit, envy*).

La traduction est un transfert linguistique mais aussi culturel (Colson, 2019). Il faut veiller à ce que les notions de chaque domaine soient correctement restituées dans la langue française et qu'elles soient en accord avec la culture cible.

Pour comprendre pourquoi l'étude de la sorcellerie est aussi intimement liée à ces autres domaines de recherche scientifique, il faut savoir que l'étude de la sorcellerie compte plusieurs écoles de pensées, qui ont perdu ou gagné en popularité au fil des années.

Tout d'abord, il existe un clivage entre les approches britannique et européenne (Hutton, 2017)⁴. Forts de la recherche anthropologique menée dans les contrées lointaines de l'empire, les Britanniques ont historiquement adopté une approche globale et comparative. La génération d'érudits des deux premiers tiers du 20^e siècle croyait que toutes les expressions de la sorcellerie remontaient à des origines antiques communes, et cherchait donc à établir des comparaisons. Cependant, l'emploi de termes anglais comme *witchcraft*, *sorcery* ou *belief* pour décrire des réalités extra-européennes a fait l'objet de virulentes critiques, et l'approche fut abandonnée dans les années 1970. Depuis, les érudits anglo-saxons ont préféré étudier la sorcellerie à l'échelle locale et ont cessé de s'intéresser aux apports de l'anthropologie, du folklore et de l'Histoire antique, cherchant plutôt à établir des liens dans les domaines de la criminologie, de la psychologie, de la philosophie et de la science. De l'autre côté de la Manche, la tendance était plutôt inverse : les plus grands noms de la recherche sur la sorcellerie se sont intéressés aux idées populaires et aux traditions qui auraient contribué à l'image moderne de la sorcellerie. Ces derniers ont en quelque sorte conservé l'approche considérée comme désuète chez les Britanniques et ont continué à établir des comparaisons avec les civilisations antiques et extra-européennes. Dès les années 1990, l'un des résultats surprenants de la modernisation des États postcoloniaux observée en Afrique fut une l'intensification de la crainte de la sorcellerie. Cette évolution déclencha un appel à revenir à l'approche comparative, auquel il ne fut répondu qu'en 2004 par Wolfgang Behringer avec *Witches and Witch-Hunts : A Global History*. Hutton, fervent défenseur de l'approche comparative, prétend, avec ce livre, poursuivre le travail de Behringer en alliant les deux approches citées ci-dessus.

Selon la théorie d'Even-Zohar (1970), le polysystème est un ensemble complexe de systèmes hiérarchisés qui interagissent entre eux, dont la traduction représente un sous-système. La traduction serait donc un transfert, non entre deux langues, mais entre deux systèmes. Cette théorie prend tout son sens dans le contexte de ce mémoire : le système de la sorcellerie interagit avec de nombreux autres

⁴ p. 15

systèmes (politique, religieux, social, académique, etc.), ce qui explique pourquoi la terminologie est si variée. C'est pourquoi nous devons prendre en compte ces différents systèmes et faire preuve d'objectivité et de prudence dans le choix de traduction.



2) Terminologie de la sorcellerie et de l'occultisme

Le plus grand défi de la traduction de ce texte porte sur la terminologie relative à la sorcellerie (*witch, sabbath, familiar, stake, witch-hunt, counter-magic, bewitchment, ordeal, rite of reversal, witch-hunting movement, incantation, diviner*, etc.), et de manière plus large, celle de l'occultisme (*demon, spirit, devil*). Premièrement, jusqu'à preuve du contraire, ces concepts ne sont pas ancrés dans le réel ; deuxièmement, ils se sont transformés au fil du temps en absorbant certains éléments et en laissant tomber d'autres ; et troisièmement, ces notions diffèrent selon la culture donnée. Pour toutes ces raisons, il est impossible de trouver un glossaire sur la sorcellerie qui fasse l'objet d'un consensus chez les experts.

La terminologie est définie comme le vocabulaire du domaine de spécialité. Ici, le domaine de spécialité étant celui de la sorcellerie, nous pouvons donc bien parler de « terminologie » et de « termes », même si ceux-ci ne font pas l'objet d'une normalisation.

La plupart des termes de la littérature sont euro-centriques (par exemple « homme-médecine ») ou liés à une culture spécifique (« marabout »), mais jamais neutres, ce qui rend la discussion sur la sorcellerie à l'échelle globale très complexe. C'est pourquoi Hutton cherche à créer un modèle sur lequel les érudits pourront se baser à l'avenir, et c'est aussi pourquoi il a tenu à argumenter ses choix terminologiques dans la note de l'auteur.

Analysons deux termes cruciaux dont la traduction a été problématique : *witch* et *service magician* (la base de données terminologiques complète figure dans les annexes).

a. **Witch**

Le choix de traduction de ce terme est primordial, car il s'agit du terme le plus employé dans le texte. Il figure 189 fois dans le texte source, mais aussi dans le titre (« The Witch : A History of Fear, from Ancient Times to the Present »), élément non négligeable. Remarque : quand Hutton parle du concept absolu et non de la personne effectivement accusée de sorcellerie, il parle de *witch figure*. Malheureusement, *witch* n'a pas d'équivalent parfait en français. Cette décision a donc fait l'objet de plusieurs allers-retours entre plusieurs options de traduction au fur et à mesure que notre bagage notionnel s'agrandissait.

i) Étymologie et définitions

Afin de prendre une décision éclairée, nous avons tout d'abord consulté plusieurs dictionnaires anglais et français afin de saisir le sens de *witch* et de ses potentielles traductions françaises, « sorcier » et « sorcière ».

Selon *Le Petit Robert* et *le Littré*, au XIII^e siècle, les désignations de sorcier et de sorcière signifiaient « diseurs de sorts ». Ce sens est emprunté au latin populaire *sortiarius*, dérivé du latin classique *sors*, qui signifie « sort » ou « destinée » (Polcarova, 2012). Ensuite, *sortiarius* désigne une personne à aspect péjoratif très marqué qui pratique la sorcellerie, une magie à caractère primitif, populaire, occulte et illicite. Notons que le mot anglais voisin, *sorcery*, renvoie à une science occulte plus respectable et plus puissante que *witchcraft*. Selon *le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, sorcier(-ière) signifie « Personne à laquelle on attribue des pouvoirs surnaturels et en particulier la faculté d'opérer des maléfices avec l'aide du diable ou de forces malfaisantes »⁵. Aujourd'hui,

⁵ <https://www.cnrtl.fr/definition/sorcier>

dans l'imaginaire collectif francophone, « sorcière » évoque l'image de la sorcière satanique de l'époque moderne ainsi que les notions de chrétienté, du Diable et de démons. Nous pouvons clairement voir que le sens de ce mot a bien évolué au fil du temps.

L'origine exacte du mot anglais *witch* est plus controversée. Certains avancent qu'il dériverait du radical *wik*, d'origine tant celte que germanique, qui voudrait dire « plier » ou « former ». En moyen bas-allemand, le mot *wicken* signifiait « ensorceler ». L'anglais ancien comptait les mots *wicca* (nom masculin) et *wicce* (nom féminin), qui signifiaient « jeteur de sort », ainsi que le verbe *wiccian* (« jeter un sort »). En anglais moyen, le mot *wicche* était épïcène, mais son emploi pour désigner un homme est devenu de plus en plus rare. Aujourd'hui, en anglais standard, on parle plutôt de *wizard* ou de *warlock*. Toutefois, il peut toujours être employé pour désigner les pratiquants de sorcellerie, qu'ils soient hommes ou femmes, comme le fait ici Hutton. Le dictionnaire Oxford atteste que *witch* peut aussi désigner un homme, bien que cet usage soit dialectal⁶.

Le dictionnaire Cambridge définit *witch* comme une femme détenant des pouvoirs magiques qu'elle peut utiliser à bon ou mauvais escient⁷, tandis que Merriam-Webster définit ce mot comme une personne détenant des pouvoirs surnaturels maléfiques⁸, ce qui prouve bien que la définition n'est pas fixe.

ii) Mot épïcène

Ensuite intervient la problématique du genre. Le mot *witch* est épïcène en anglais, même s'il désigne plus couramment une femme. Hutton englobe les hommes et les femmes accusés de sorcellerie dans cette appellation. Plusieurs solutions s'offrent à nous :

⁶ <https://www-oed-com.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/view/Entry/229574?result=1&rskey=nCq7kx&&...>

⁷ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/witch>

⁸ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/witch>

- **L'emploi du masculin générique : sorcier**

Avantages : Court et pratique au niveau de la rédaction, il s'agit de l'usage privilégié par bon nombre d'historiens et d'anthropologues francophones (Sangree, 1971 ; Pitt-Rivers, 1971 ; Muller, 1971 ; Muchembled, 1991, 2000, 2017 ; Mitchell, 1977).

Inconvénients : Ce terme ne reflète pas exactement le concept dont Hutton parle, car quand Hutton parle de *witch*, il parle d'un stéréotype, d'un archétype de l'histoire de l'humanité. Or le mot qui représente le mieux ce stéréotype dans la langue française n'est pas « sorcier », mais bien « sorcière ». En employant le masculin, nous ferions l'impasse sur cette nuance. En outre, l'Histoire a souvent différencié la sorcière du sorcier, ce dernier étant parfois considéré comme plus puissant, plus savant et censé détenir des pouvoirs innés extraordinaires. Finalement, le fait d'apposer le masculin « sorcier » au mot anglais *witch*, qui a une connotation plus féminine, pourrait étonner le lecteur.

- **L'emploi systématique du masculin et du féminin : sorcier et sorcière**

Avantage : Inclusif, cet usage est privilégié par de nombreux experts (Royer, 1999 ; Houdard, 1992 ; Pavot, 2005 ; Ostorero, 1995 ; Modestin et al., 2011).

Inconvénients : Long, lourd et très contraignant au niveau de la rédaction.

- **L'emploi du féminin neutre : sorcière**

Avantage : Ce mot est le seul qui représente réellement le concept de *witch* en tant qu'archétype dans la langue française.

Inconvénients : La règle d'usage étant que le masculin l'emporte sur le féminin, cet emploi pourrait sembler étrange. Par exemple, le segment « pour les Trobriandais, les sorcières sont majoritairement des hommes » semble incohérent. En outre, il semblerait qu'on utilise davantage « sorcière » dans un contexte de plaidoyer féministe (Hajdukowsky-Ahmed, 1984 ; Chollet, 2018 ; Michelet, 1862) ou lorsqu'on parle exclusivement de la sorcière diabolique. Finalement, les procès

de sorcellerie ont aussi concerné les hommes, donc l'emploi du féminin générique ne semble pas correct non plus.

- **L'écriture inclusive : sorcier·e, le (la) sorcier (sorcière), sorcier(ère)**

Avantage : inclusif

Inconvénient : Cette décision pourrait en fâcher plus d'un, entre autres l'auteur et les lecteurs, étant donné que la décision d'adopter l'écriture inclusive s'assimile à une affirmation politique. D'aucuns estiment en outre que l'emploi du point médian est peu esthétique et qu'il porte à confusion. De plus, nous n'avons trouvé aucune occurrence d'écriture inclusive dans les textes parallèles. Ce genre de décision relèverait de la maison d'édition.

iii) Conclusion

D'après nos recherches, il semblerait que nombre d'érudits emploient les deux genres de manière interchangeable, mais que la grande majorité emploie le masculin générique. Toutefois, nous avons aussi remarqué que même ceux qui emploient le masculin générique tendaient à inclure le féminin « sorcière », plus accrocheur et évocateur, dans leurs titres, par exemple « La sorcière au village » (Muchembled, 1991). Dans un premier temps, nous avons décidé de suivre notre instinct, qui était de traduire *witch* par « sorcière » afin de rester conforme à l'idée d'archétype que Hutton véhicule. Cependant, nous sommes revenue sur ce choix à la suite de nos échanges avec Martine Ostorero, Julien Bonhomme et Robert Muchembled, qui nous ont démontré que l'emploi du masculin « sorcier » comme terme générique, décliné au féminin le cas échéant, serait le plus avisé ici. En effet, même si le féminin semble mieux correspondre à *witch* aux niveaux linguistique et phraséologique en français, il ne reflète pas la réalité historique : certains procès de sorcellerie ont concerné autant les femmes que les hommes - ceux que Martine Ostorero a étudiés dans le contexte suisse concernaient même majoritairement les hommes (les deux tiers en Suisse romande). Or, il s'agit bien ici d'un livre d'histoire. Pour en revenir à la théorie du *skopos*, l'objectif de cette traduction est d'informer le lecteur sur l'histoire de la sorcellerie dans le monde et

les différentes formes qu'elle a revêtu dans les sociétés traditionnelles extra-européennes, de la manière la plus neutre possible. L'usage du féminin générique étant connoté féministe ou romantique, « sorcière » n'aurait pas produit l'effet voulu.

De plus, la plupart des premiers textes ou traités dénonçant les crimes des sorciers précisait qu'il s'agissait d'hommes et de femmes. « C'est une réalité qu'il faut rappeler pour nuancer un peu les discours historiques, surtout à notre époque où la figure de la sorcière (re)devient l'étendard du féminisme », m'a expliqué Mme Ostorero.

Quant à la divergence entre le terme choisi en français et en anglais (« En 1978, Rodney Needham, éminent expert en anthropologie de la religion, a proposé une définition du sorcier (*witch*), devenue la référence académique », p. 10), la différence de genre pourrait en effet sembler étrange au premier regard. Cependant, n'oublions pas que ce livre est majoritairement destiné à un public expert, qui comprendra ce choix. Toutefois, afin de tenir compte également d'un public profane, nous avons décidé d'inclure une note du traducteur explicative.

b. *Service magician*

Ici, puisque tous les termes existants étaient fortement connotés ou trop spécifiques (*traditional healer, cunning men, wise people, witch-doctor*, etc.) l'auteur a décidé de créer un terme de toutes pièces : *service magician*. Ce terme résume le rôle qu'ont joué ces personnes, qui était de fournir un service magique à la communauté. Bien qu'il existe de nombreux termes en français pour désigner de telles personnes, comme « marabout », « guérisseur » ou « sorcier-docteur », nous ne pouvions pas les employer pour les mêmes raisons que celles avancées par Hutton dans le texte anglais : ils sont soit trop connotés, soit trop spécifiques. Selon Hutton, le terme « devin », est privilégié dans la littérature francophone pour désigner de tels individus. L'inconvénient de ce terme est qu'il semble indiquer que le seul service fourni est la divination, de la même manière que « guérisseur »

implique que le seul service offert est la guérison. Or il faut que le terme choisi ait un sens plus large. C'est pourquoi nous avons opté pour une traduction littérale de *service magician*, afin de reproduire l'effet du terme anglais. Entre « prestataire de services magiques » et « magicien prestataire de services », nous avons opté pour le deuxième choix afin de mettre l'accent sur « magicien » et de conserver le caractère impressionnant de ces individus. Si nous avions mis l'accent sur « prestataire de services », nous aurions transmis l'idée qu'il s'agissait d'une personne ordinaire qui offre un service comme un autre, ce qui n'est pas du tout le cas : ces personnes sont respectées, et souvent admirées et craintes, au sein de leur communauté.



V. Problèmes de traduction spécifiques

1) Longueur et lourdeur des phrases

Par souci de clarté, Hutton n'hésite pas à se répéter et à donner des précisions là où elles ne sont pas forcément nécessaires, ce qui transparaît dans la lourdeur de la syntaxe et dans la longueur des phrases et des paragraphes. Ceci représente un défi pour le traducteur, qui doit faire en sorte de produire un texte qui soit digeste et fluide à lire pour le public cible. Pour alléger le texte, nous avons fait appel à plusieurs techniques :

a. La concision

La concision consiste à exprimer une idée « dans le texte d'arrivée en moins de mots que n'en compte le texte de départ » et à « éliminer les répétitions abusives, les pléonasmes ou toute autre maladresse de rédaction du texte de départ » (Delisle & Fiola, 2013⁹).

Exemple :

- « when Belgian rule collapsed in the Congo during the 1960s » (p.70)

→ « après l'indépendance du Congo en 1960 » .

b. *L'implication*

L'implication est une économie de mots obtenue « en ne formulant pas explicitement dans le texte d'arrivée des éléments d'information du texte de départ quand ils ressortent de façon évidente ou de la situation décrite. » (Delisle & Fiola, 2013¹⁰). Hutton précise systématiquement que l'on parle de « personnes soupçonnées de sorcellerie » et de « présumés sorciers » (*alleged /presumed witches*), et non simplement de sorciers. En effet, il est important de nuancer que, bien que certaines personnes aient effectivement tenté de jeter des sorts dans le but de nuire à autrui, de nombreuses personnes ont été injustement accusées. Ces expressions permettent aussi à l'auteur de faire comprendre au lecteur qu'il ne croit pas personnellement à la sorcellerie et qu'il existe aucune preuve que ces personnes ont réellement pratiqué la sorcellerie. Toutefois, nous estimons que ces informations sont implicites et qu'il n'est pas nécessaire de répéter ces précisions à chaque occurrence du terme *witch* (« sorcier »). Le même raisonnement s'applique pour d'autres termes tels que *bewitchment* (« ensorcellement ») et *witchcraft* (« sorcellerie »).

Exemples :

- « they treated **suspected witches** in much the same way as antisocial drunks » (p. 56)

→ « **les sorciers** étaient traités de la même manière que les alcooliques antisociaux »

¹⁰ p. 205

- « In Africa, Lobengula, king of the Matabele, Ranavalona, queen of the Malagasy, and Shaka, king of the Zulus are examples of nineteenth-century leaders who reinforced their hereditary authority by waging war on **alleged witches**. » (p. 65)

→ « En Afrique, Lobengula, roi des Matabele, Ranavalona, reine des Malgaches, ainsi que Chaka, roi des Zoulous, sont des exemples de dirigeants du 19^e siècle qui ont réussi à renforcer leur autorité héréditaire en menant une guerre contre les **sorciers** »

- « In the 1980s, among a small New Guinea tribe, the Gebusi, about 60 per cent of middle-aged men had killed at least one person – mostly within their own community – in revenge for **presumed bewitchment** » (p. 48)

→ « Dans les années 1980, chez les Gebusi, une petite tribu néo-guinéenne, 60 % des hommes d'âge moyen avaient tué au moins une personne, le plus souvent une personne de leur communauté, pour se venger d'un **ensorcellement**⁴³ »

- « Measures against **presumed witchcraft** have enabled humans to act purposefully in the face of adversity. » (p. 73)

→ « Les mesures prises à l'encontre des **sorciers** ont permis aux êtres humains d'agir avec détermination face à l'adversité. »

Nous avons aussi estimé qu'il n'était pas nécessaire de toujours préciser que nous parlions de sorciers ou de sorcellerie (*procès de sorcellerie*, *crainte de la sorcellerie*, *accusation de sorciers*, *détection de sorciers*, etc.), car cette information est connue du lecteur. De plus, cette précision systématique entraîne beaucoup de répétitions des mots « sorcier » et « sorcellerie », ce qui n'est pas esthétique. Nous avons donc décidé d'éviter de l'expliciter tout le temps, ce qui représenterait une économie de mots régulière.

Exemples :

- « Among a single people, the intensity with which **witchcraft was feared** could vary according to the type of settlement in which people lived. The Maya of the Yucatan Peninsula of Mexico all hated **witches** equally [...] ». (p. 46)

→ « Au sein d'un même peuple, l'intensité de la **peur** pouvait varier selon le lieu d'établissement. Au début du 20^e siècle, les Maya de la péninsule du Yucatán, au Mexique, haïssaient tous les **sorciers** de manière égale [...] ».

- « [...] with tribal and national administrative leaders uniting to promote a particular healer as a **witch-finder**. From the 1970s direct and public **accusations of witchcraft** increased in Zambia, and with them the use of **expert witch-finders**, who were ubiquitous in rural areas by the 1980s. » (p. 67)

→ « Les chefs administratifs tribaux et nationaux se sont unis afin de désigner un certain guérisseur comme détecteur de **sorciers**. À partir des années 1970, les **accusations** directes et publiques ont augmenté en Zambie, de même que le recours aux **experts en détection**, omniprésents dans les régions rurales dans les années 1980¹⁷². »

c. *L'adaptation de la ponctuation*

Afin de marquer davantage de pauses dans le texte, nous avons scindé les phrases dès que l'occasion se présentait. En effet, des phrases longues peuvent produire un effet de lenteur et de lassitude pour le lecteur, surtout si le sujet traité est particulièrement complexe, tandis qu'une écriture plus fluide composée de phrases courtes peut rendre la lecture plus dynamique.

Exemples :

- « When the Malagasy queen Ranavalona created an intolerant religion to bond together her nation in the 1830s, which persecuted alleged witches and Christians alike, she did so using early modern European Christian models. » (p. 68)

→ « Dans les années 1830, la reine malgache Ranavalona a fondé une religion d'intolérance afin d'unifier sa nation. Cette religion, qui encourageait la persécution des sorciers comme des chrétiens, était inspirée de modèles du christianisme moderne européen. »

- « A notable witch-hunter in Malawi in the years around 1960 had learned his ideas in a Presbyterian church, while in Zambia by the 1960s prophets from Pentecostal churches were very prominent among the magicians who detected the sources of evil magic ». (p. 69)

→ « Les idées d'un chasseur de sorciers de renom dans les années 1960 au Malawi lui avaient été inculquées par une église presbytérienne. À partir de cette même époque, en Zambie, les prophètes des églises pentecôtistes étaient très réputés parmi les magiciens qui détectaient les sources de magie maléfique »

De plus, Hutton utilise beaucoup de points-virgules, un signe de ponctuation plus couramment utilisé en anglais qu'en français. Dans de nombreux cas, le point-virgule a été remplacé par un point.

- « A further very widespread tradition is for the witch to be assisted or empowered by a personal spirit helper, or a set of them, often in animal form; such traditions will be examined in detail in the last chapter of this book. » (p. 57)

→ « Selon une autre croyance très répandue, le sorcier est assisté ou valorisé par un ou plusieurs auxiliaires spirituels personnels revêtant la forme

d'animaux. Ces traditions seront examinées en détail dans le dernier chapitre du présent livre. »

- « One member of the commission, Professor Gordon Chavunduka, spoke for the literal reality of most of the characteristics of witches as portrayed in native tradition, including membership of initiatory societies dedicated to evil; he only expressed a lack of certainty that witches rode hyenas. » (p. 79)

→ « L'un des membres de la commission, le Professeur Gordon Chavunduka, soutenait que la plupart des caractéristiques des sorciers définies dans la tradition indigène, comme l'appartenance à des sociétés initiatiques dédiées au Mal, étaient ancrées dans la réalité. Il a toutefois avoué ne pas être entièrement certain que les sorciers chevauchent des hyènes. »

Lorsqu'il était possible de le faire, nous avons également transformé les phrases commençant par « the question of whether/concerns about whether » en questions, ce qui implique un travail de reformulation. Ceci a l'avantage de raccourcir la phrase, mais aussi de faire en sorte que le lecteur se sente inclus dans la conversation et d'attiser sa curiosité.

Exemples :

- « Such suggestions, and those of the report itself, foundered on concerns about whether the courts would be regarded as bewitched if they failed to convict, how guilt could be empirically established, and whether such legal action would tone down or worsen fear of witchcraft. » (p. 80)

→ « Ces suggestions, ainsi que celles du rapport en lui-même, se sont heurtées à plusieurs problématiques. Les tribunaux seraient-ils perçus comme ensorcelés s'ils refusaient de condamner ? Comment prouver la culpabilité selon des critères empiriques ? Enfin, ce type d'action judiciaire atténuerait-il ou aggraverait-il la peur de la sorcellerie ? »

- « Equally variable across the world are local answers provided to the question of whether witchcraft is voluntary or involuntary; and if it is involuntary, what implications this has for the treatment of the suspected witch » (p. 55)

→ « La sorcellerie est-elle volontaire ou involontaire ? Si elle est volontaire, quelles en sont les implications pour le traitement du présumé sorcier ? Les réponses données à l'échelle locale varient également à travers le monde. »

d. **Résultat**

À titre indicatif, le taux moyen de foisonnement de l'anglais vers le français pour un texte spécialisé d'histoire est de 13,87 % (Cochrane, 1995). Le coefficient de foisonnement du premier jet, sans notes, était de 7,3 %, soit 21 088 mots en langue d'arrivée, et celui de la version finale est de 5 %, soit 20 651 mots en langue d'arrivée. Nous sommes très satisfaite d'avoir réussi, grâce aux diverses stratégies détaillées ci-dessus, à traduire le texte sans majorer le nombre de pages de manière exponentielle, ce qui était notre première source d'inquiétude au début du processus de traduction.

2) Temps

Dans cet ouvrage, Hutton emploie :

- Le *Simple Present* pour exprimer des vérités générales, par exemple pour définir des concepts. Exemple : « In fact, Anglo-American senses of it now take at least four different forms » ;
- Le *Simple Past* pour exprimer une action complétée dans le passé. Exemple : « The standard scholarly definition of [a witch] was summed up in 1978 by a leading expert in the anthropology of religion, Rodney Needham » ;
- Le verbe modal *would* accompagné d'un infinitif pour exprimer des actions répétitives dans le passé, notamment pour décrire les rites traditionnels d'une société donnée. Exemple : « The Dangs of western India would drop lentils

named for each adult male villager into a vessel of water: the one that floated would be that of the husband of the witch. », ainsi que pour rendre ses affirmations moins directes. Exemple : « I would define them as superhuman beings » ;

- Les verbes modaux *could*, *may* et *might* pour exprimer différents degrés de probabilité. Exemple : « In some contexts it may reinforce cultural norms, and so communal solidarity, by discouraging aberrant or antisocial behaviour. » ;
- Le conditionnel. Exemple : « if they bled, they were deemed to be guilty ».

La concordance des temps s'est révélée être d'une grande difficulté. Certaines erreurs de concordance ont pu être corrigées en prenant du recul et en relisant la traduction en entier. L'une des difficultés était le fait que Ronald Hutton parle de sociétés traditionnelles tantôt au passé, tantôt au présent.



3) Gentilés et ethnonymes

Les gentilés ont été traduits en consultant la *Liste des noms de pays, des capitales et des gentilés* de Termium¹¹. La question des ethnonymes, très nombreux dans ce texte, était plus délicate, car nous n'avons pas pu trouver de catalogue recensant tous les noms de peuples traditionnels et leur orthographe française. Dans la plupart des cas, nous avons donc eu recours au report. Selon Delisle & Fiola (2006)¹², le report est une opération qui consiste à transcoder certains éléments du texte de départ qui ne nécessitent pas une analyse interprétative. Agafonov *et al.* (2006) parlent aussi de non-traduction. Une grande vigilance s'imposait donc afin de ne pas reporter d'erreurs comme des fautes d'orthographe, des fautes de frappe ou encore des erreurs factuelles.

Exemples : Hehe, Lala, Gonja, Kaluli.

¹¹ <https://www.btb.termiumpius.gc.ca/publications/nomspays-countrynames-fra.html?wbdisable=true>

¹² p. 678

Certaines ethnies ont fait l'objet d'études célèbres ou ont connu une histoire mouvementée, raison pour laquelle leur nom figure plus fréquemment dans la littérature. Souvent, ces noms ont subi une certaine naturalisation phonétique et graphique vers le français, que nous avons décidé de conserver dans la traduction. Exemples : les Chaouanon (Shawnee), les Zoulou (Zulu), les Sénéca (Seneca), les Gouragué (Gurage).

De manière générale, nous avons préféré ne pas orthographier les ethnonymes avec des accents ou des graphies que l'on ne retrouve pas dans la langue française. Exemples : Zuni au lieu de Zuñi, Bangwatetse au lieu de BaNgwatetse, Ga au lieu de Gă.

La question de l'accord au pluriel est débattue. En anglais, les ethnonymes sont toujours invariables. En français, « pour les noms de peuples, notamment d'Afrique, il y a comme une réticence à accorder au féminin, au pluriel comme si ces noms devaient rester intouchables, non adaptables à la langue française » (Le Monde, 2016). En effectuant une recherche documentaire, nous pouvons constater que certains ethnonymes sont plus couramment accordés au pluriel, et d'autres sont plus souvent invariables. Par exemple, on trouve plus fréquemment « les Hurons » que « les Huron », mais on trouve moins fréquemment « les Kaskas » que « les Kaska ». Ce qui est certain, c'est que les deux semblent être corrects. Nous avons donc décidé de garder tous les ethnonymes invariables par souci d'homogénéité, même les plus connus comme « Apache », « Zoulou » ou encore « Maya ».

La liste exhaustive des ethnonymes et de leur traduction figure dans les annexes.



4) Toponymes

Ce texte est parsemé de toponymes. Lorsqu'il s'agissait d'un nom d'État ou de capitale, nous nous sommes conformée à l'orthographe préconisée par Termium dans la *Liste des noms de pays, des capitales et des gentilés* afin de rester

cohérents. Nous avons conservé les anciennes appellations de Bombay et de Birmanie (au lieu des appellations plus récentes de Mumbai et de Myanmar), car c'était le nom que l'on donnait à ces régions aux époques décrites dans le livre.

Concernant les toponymes plus spécifiques (villages, régions, îles, chaînes de montagnes), nous avons procédé à une recherche documentaire afin de trouver des traductions avérées. Par exemple, nous avons pu apprendre qu'en français, on parle de « Célèbes » pour désigner l'île indonésienne de Sulawesi. En cas d'orthographe divergentes, nous avons comparé le nombre d'occurrences sur le moteur de recherche Google afin de respecter la tendance majoritaire. La plupart de ces toponymes ont été reportés dans le texte (Lowveld, Tlaxcala, Vanuatu), mais certains ont subi une légère naturalisation vers le français, par exemple l'île de Florès (Flores en anglais) ou les îles Moluques (Molucca).

La liste exhaustive des toponymes et de leur traduction figure dans les annexes.

5) Emprunts lexicaux

Les emprunts lexicaux sont signalés en italique dans la traduction, comme l'a fait Hutton dans l'œuvre originale. Ceci les distingue des mots français mis en valeur dans le texte, qui sont encadrés de guillemets.

a. *Emprunts de l'anglais*

Dans le cas des explications métalinguistiques de la note de l'auteur, nous n'avons pas eu d'autre choix que de conserver les termes anglais analysés. Les remplacer par des équivalents français (si équivalent il y a) n'aurait aucun sens, car Hutton analyse les termes anglais et non les termes français. Dans ces cas, comme le dit Desmond, « nous devons faire sentir au lecteur que le texte vient d'ailleurs, mais en même temps, tout doit rester compréhensible et accessible. Nous devons acclimater l'exotisme sans le dénaturer » (TransLittérature, 2004).

C'est pourquoi ces termes anglais s'accompagnent d'une traduction afin de s'assurer que le lecteur ne perde pas d'éléments de sens.

Exemples :

- « En Angleterre, on les appelait *cunning folk* ou *wise people* (littéralement : personnes rusées ou sages*), alors que dans les sociétés traditionnelles extra-européennes, les anglophones parlaient de *medicine man/woman* (homme/femme de médecine), particulièrement en Afrique du Nord, ou encore de *witch-doctor* (sorcier-docteur) sur l'ensemble du continent africain. » (p.12)

* N.d.T. : Dans l'espace francophone, on parlait autrefois de rebouteux, de rebouteurs, de devins-guérisseurs, de sages et de mèges.

- « En Afrique anglophone, une nouvelle expression est apparue pour désigner ces individus : *traditional healer* (guérisseur traditionnel ou tradithérapeute), qui est courante mais trompeuse, premièrement car ils innovent constamment leurs techniques, allant même jusqu'à s'inspirer de traditions étrangères, et deuxièmement car la guérison ne représente qu'un des services offerts. » (p.12)

La contrainte de la traduction de ces termes est qu'elle doit ressembler de près au terme anglais, au risque qu'il y ait un décalage entre la traduction française et l'explication qui suit dans le texte, qui décrit le terme anglais. Idéalement, il faudrait que ces traductions correspondent à des expressions idiomatiques en français, mais aussi qu'elles renvoient aux mêmes réalités que celles des termes anglais. Ces deux conditions sont remplies dans le cas des termes « sorcier-docteur », « homme-médecin » et « guérisseur traditionnel », car il s'agit de traductions littérales et idiomatiques, qui correspondent aussi à des termes majoritairement utilisés dans le contexte de l'Afrique.

Les choses se compliquent dans les cas de *cunning folk* et de *wise people*, des expressions utilisées en Angleterre. Le premier n'a pas d'équivalent exact en

français, et les propositions de traduction approximatives ne ressemblent aucunement au terme anglais. Dans l'espace francophone, et particulièrement en France, on parlait autrefois de rebouteux ou de rebouteurs, « des génies bruts qui, sans étude apparente, mais par des connaissances héréditaires et souvent par l'effet d'une longue pratique dont les observations s'accumulaient dans une famille, reboutaient, c'est-à-dire remettaient les jambes et les bras cassés, guérissaient bêtes et gens de certaines maladies, et possédaient des secrets prétendus merveilleux pour le traitement des cas graves¹³ » ; de mèges ou de meiges, des médecins de campagne qui soignaient les douleurs avec des herbes, des pommades de leur invention¹⁴ ; et de guérisseurs, des personnes qui guérissent, en dehors de l'exercice légal de la médecine, par des procédés magiques ou empiriques, en vertu de dons mystérieux ou à l'aide de recettes personnelles.¹⁵ L'expression *wise people*, elle, pourrait être sobrement traduite par « sages », au sens de « personne qui dispose d'un certain savoir ou d'un certain savoir-faire »¹⁶, ce qui a l'avantage, encore une fois, d'être une traduction plus ou moins littérale. À la suite de nos échanges avec Mme Ostorero, nous avons décidé de ne pas traduire par « hommes et femmes sages » ni par « sages-hommes et sages-femmes », premièrement car la formulation de « femme-sage » s'employait rarement, et deuxièmement car les sages-femmes désignent des accoucheuses. D'ailleurs, la tendance à vouloir traduire *wise women* par sage-femme aurait entraîné un certain quiproquo dans l'historiographie en faisant de toutes les *wise women* des sages-femmes persécutées pour sorcellerie. Jules Michelet (1862) et Ehrenreich & English (1972), par exemple, avaient une vision romantique de la sorcière comme le médecin du peuple, une femme détenant un savoir populaire transmis d'une génération à une autre, qui en savait trop et qui était persécutée pour cela. Michelet écrivait : « L'unique médecin du peuple, pendant mille ans, fut la Sorcière. Les empereurs, les rois, les papes, les plus riches barons, avaient quelques docteurs de Salerne, des Maures, des Juifs, mais la masse de tout état, et l'on peut dire le monde, ne consultait que la Saga ou Sage-femme. Si elle ne guérissait, on l'injurait, on l'appelait sorcière. Mais généralement, par un respect

¹³ <https://www.cnrtl.fr/definition/rebouteux>

¹⁴ <https://www.cnrtl.fr/definition/mège>

¹⁵ <https://www.cnrtl.fr/definition/guérisseur>

¹⁶ <https://www.cnrtl.fr/definition/dmf/sage>

mêlé de crainte, on la nommait Bonne dame ou Belle dame (bella donna), du nom même qu'on donnait aux Fées. » Bien qu'il y ait sûrement des éléments de vérité dans cette analyse, de nombreux experts (notamment Mme Ostorero) rejettent cette généralisation. Mais surtout, il est à présent évident que le terme « sage-femme » n'est pas un équivalent, même approximatif, de « wise people ». Il convient donc ici de rappeler l'importance de ne pas se fier aveuglement aux termes employés par une poignée d'experts du domaine de la sorcellerie ; le terme « sage-femme », qui figure dans les *word lists* générés par SketchEngine, représente le parfait faux-ami dans ce contexte. Il convient aussi de rappeler notre *skopos*, qui est d'informer le lecteur de manière objective sur l'histoire de la sorcellerie et l'origine de la figure du sorcier, et non de présenter une version romantique des faits, comme nous pouvons parfois être tenté de le faire.

Nous avons donc décidé d'introduire une traduction explicative de ces deux termes, qui correspond à une traduction littérale, et d'inclure une note du traducteur énumérant les différents termes employés dans l'espace francophone en guise de précision.

La traduction de ces éléments illustre parfaitement le continuum sourciste/cibliste. D'un côté, nous devons conserver ces éléments du texte source que Hutton analyse et, de ce point de vue-là, notre approche est sourciste. Toutefois, nous devons aussi faire en sorte que ces termes soient compréhensibles pour le lecteur francophone qui ne parle pas anglais, raison pour laquelle nous avons ajouté une traduction, ce qui s'apparente à une démarche cibliste. Ces ajouts rappellent au lecteur qu'il est en train de lire une traduction.

b. *Emprunts à d'autres langues étrangères*

Hutton inclut les appellations locales de la sorcellerie dans son analyse des différentes croyances en sorcellerie autour du monde, ce qui nous amène à devoir reporter ces termes dans la traduction. La présence de ces mots étrangers

inconnus n'entrave en rien la compréhension, puisqu'une définition accompagne toujours le terme. Comme dans le texte source, ces mots apparaissent en italique.

Exemples :

- « *bfiu*, l'emploi inoffensif d'un pouvoir ésotérique en guise de protection » (p.47)
- « Ici, les autochtones ruraux redoutaient les *tetlachiwike*, des personnes hermaphrodites capables de blesser au moindre toucher ou regard. » (p. 47)
- « un taux de mortalité beaucoup plus important que celui causé par le rite bien plus notoire de la *sati*, l'immolation des veuves sur le bûcher funéraire de leur époux » (p.64)

VI. Problèmes de traduction ponctuels



1) Traduction du titre

La traduction d'un titre est, à bien des égards, une tâche complexe. Il faut qu'il résume l'esprit de l'ouvrage et qu'il suscite l'intérêt du potentiel lecteur. Étant donné que nous avons ici affaire à un livre d'histoire, le titre a une fonction référentielle et non publicitaire – nous ne devons donc pas nous soucier de créer des jeux de mots et autres effets de style. L'objectif du titre, ici, est de donner une indication claire de ce qu'on peut apprendre en lisant ce livre.

Notre titre est divisé en deux parties :

- Le titre principal, « The Witch »
- Le titre secondaire, « A History of Fear, from Ancient Times to the Present »

La traduction du titre principal est problématique, car nous avons ici à nouveau affaire au terme *witch*, qui, à lui seul, occupe pratiquement la moitié de la page de

couverture. Au point 2 du chapitre IV sur la terminologie, nous avons expliqué en long et en large pourquoi nous avons décidé de traduire *witch* par le masculin générique « sorcier » (et de le décliner au féminin le cas échéant).

Or, Ronald Hutton a choisi d'inclure, en première de couverture, une image typique d'une sorcière volant à califourchon sur son balai, en dessous du titre.

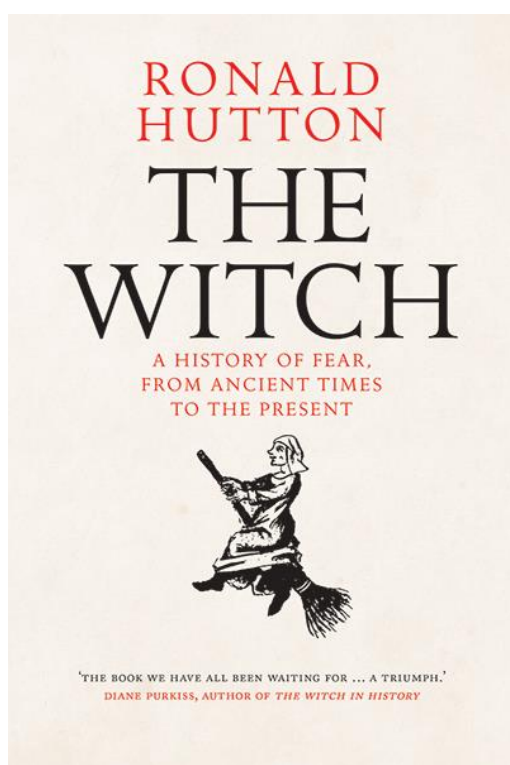


Figure 14 : Première de couverture



Figure 15 : enluminure tirée du poème
*Le champion des Dames de Martin
Le Franc*, c. 1450

L'image occupe, elle aussi, environ la moitié de l'espace sur la couverture. Il convient également de remarquer le contraste entre le titre et l'image, en noir, bien rapport au reste du texte, en rouge, ce qui signifie que le lecteur verra le titre et l'image comme un ensemble. Si nous décidons de traduire simplement par « sorcier », nous introduirions un décalage entre le texte et l'image, qui représente très clairement une femme. Nous pouvons d'ailleurs confirmer qu'il s'agit d'une femme car nous connaissons l'origine du dessin : une enluminure du poème *Le champion des dames* de Martin Le Franc, datant du 15^e siècle, qui prenait la défense des femmes accusées de sorcellerie. Cette enluminure est la première

représentation de la sorcière typique telle qu'on la connaît aujourd'hui. Afin d'éviter un décalage entre le titre et l'image et aussi afin de rester cohérente par rapport à notre décision prise antérieurement, nous avons décidé d'opter pour « sorciers et sorcières ». Certes, le titre français serait plus long et moins accrocheur que le titre anglais, mais nous estimons qu'il aurait au moins l'avantage d'être correct et cohérent par rapport à l'ensemble de la page de couverture, ainsi que d'être plus concis que le titre original. En effet, « sorciers et sorcières » nous donne une meilleure indication du contenu du livre que *The Witch*, qui pourrait laisser penser à un potentiel acheteur que ce livre ne traite que de femmes accusées de sorcellerie.

Nous avons ajouté la même image de la sorcière volant sur un balai sur les pages de couverture du présent mémoire. À vous, cher lecteur, de juger si notre choix de traduction vous paraît avisé en tenant compte de cet élément visuel.

En ce qui concerne le titre secondaire, nous avons opté pour « Personnages redoutés de l'Antiquité à nos jours ». Nous avons décidé de parler de personnages et non d'individus afin de donner une indication au potentiel lecteur que ce livre traite de la construction mentale du sorcier (la figure du sorcier), dans le cadre de croyances en sorcellerie, et non de véritables sorciers. Nous avons, dans un premier temps, pensé à traduire « from Ancient Times to the Present » par « hier et aujourd'hui », afin de reporter l'effet dramatique perdu dans le titre principal. Nous sommes toutefois revenus sur ce choix, qui nous semblait trop risqué. En effet, puisque ce livre traite de l'origine de la figure de la sorcière, la mention de l'Antiquité – la période historique où tout aurait commencé – semblait primordiale. Si Hutton l'a inclus dans son titre, nous devrions en faire de même. De plus, nous avons fait l'impasse sur le mot *history*, qui indique qu'il s'agit d'un livre d'histoire, et la mention de la période historique de l'Antiquité permet de compenser cela.

Nous estimons que notre traduction, bien qu'elle s'éloigne quelque peu du titre anglais, résume bien le contenu du livre, et ce critère prime sur toute autre chose.

2) Modification du point de vue

La traduction est destinée à un public francophone, ce qui implique une modification de point de vue donnant parfois lieu à des adaptations. Ces adaptations du contenu permettent de tenir compte de la différence entre les réalités culturelles de chaque société (Vinay & Darbelnay, 1977).

Exemples :

- « A gulf has opened between Anglophone and **Continental European** approaches to them » (p. 15)

Au Royaume-Uni, l'expression « Europe continentale » désigne l'ensemble de l'Europe à l'exception des îles Britanniques. Or en français, cette expression désigne le continent européen à l'exclusion de toutes ses îles. Ce segment a donc été traduit par « un clivage s'est creusé entre les approches anglophone et européenne ».

- « **Early modern period** » (p.15)

Les historiens français et anglais n'ont pas la même conception de périodes historiques. En français, l'époque moderne débute à la fin du Moyen-Âge, avec la chute de Constantinople (1453) et la découverte de l'Amérique (1492), et s'achève en 1789 avec la Révolution française, qui marque le début de l'époque contemporaine. Or, selon les historiens britanniques, l'époque moderne se poursuit jusqu'en 1945, après la Seconde guerre mondiale. Ils distinguent le « early modern period » (c. 1500-1815) du « late modern period » (c. 1815-1945). En anglais, la première partie de l'ère moderne correspond approximativement à l'ère moderne en français. Nous avons donc traduit « early modern period » par « époque moderne », « Temps modernes » ou encore « ère moderne ».

3) Explicitation

L'explicitation est le résultat d'un étoffement qui consiste à introduire dans le texte d'arrivée des précisions sémantiques non formulées dans le texte de départ pour obtenir plus de clarté, pour faciliter la compréhension, ou en raison de contraintes imposées par la langue d'arrivée. (Delisle & Fiola, 2013¹⁷)

Exemples :

- « a rate of mortality far more serious than that caused by the more notorious local practice of sati, **or widow-burning** » (p. 64)

→ « un taux de mortalité beaucoup plus important que celui causé par le rite bien plus notoire de la *sati*, **c'est-à-dire l'immolation des veuves sur le bûcher funéraire de leur époux.** »

Étant donnée la longue présence britannique en Inde, il se peut qu'un lecteur anglophone ait déjà entendu parler de ce rite. Hutton donne une définition du rite de la *sati*, mais nous avons estimé que celle-ci n'était pas suffisamment complète pour un lecteur francophone, raison pour laquelle nous avons précisé que ces femmes sont immolées lors du rite funéraire de crémation de leur époux.

- « The others define the witch figure as [...] ; or as a symbol of independent female authority and resistance to male domination. »

→ « Ainsi le sorcier peut aussi être défini comme [...] ; ou encore, **décliné au féminin (« sorcière »)**, comme le symbole d'une autorité féminine indépendante et de la résistance au patriarcat ».

Ici, en raison de notre choix de traduire *witch* par « sorcier », nous avons dû apporter une précision supplémentaire et expliciter que nous parlions du terme féminin afin d'éviter une incohérence grammaticale. Ici nous avons un cas d'explicitation en raison de contraintes imposées par la langue d'arrivée.

¹⁷ p. 212

4) Errata

À plusieurs reprises, le processus de traduction a été interrompu en raison d'une erreur relevée dans le texte source. Comme le dit Villard (1970), « un bon traducteur doit servir l'auteur jusqu'à le corriger au besoin ». C'est pourquoi les éléments suivants ont été corrigés dans le texte source :

- « There are three **island groups** off the north-east coast of New Guinea, close to and in regular communication with each other: Dobu, Trobriand and Fergusson. » (p. 51)

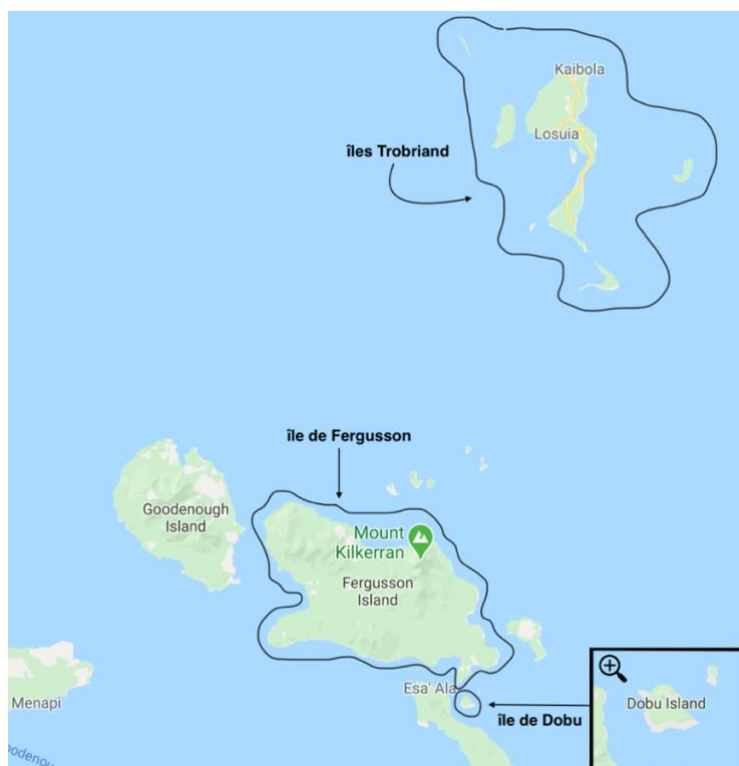


Figure 16 : Dobu, Fergusson et Trobriand. Données cartographiques de Google Maps

Comme nous pouvons le voir dans cette capture d'écran, Trobriand correspond bel et bien à un archipel, mais Dobu et Fergusson sont des îles individuelles. Nous avons donc ici affaire à une erreur factuelle.

- « Finally, and with some persisting personal unease, I use the traditional abbreviations **BC and** to denote historical epochs » (p.14)

Ici l'auteur ou l'éditeur a fait une faute de frappe passée inaperçue en oubliant « AC ». Cet oubli a été corrigé dans la traduction : « Finalement, avec une certaine appréhension persistante, j'emploie les abréviations traditionnelles av. J.-C. et apr. J.-C. ».

- « Maldo district » (p. 72)

Ici, il semblerait que Hutton ait fait une faute de frappe : il ne s'agit pas du district de Maldo mais bien de Malda.

- « The **Agariyars of Bengal** thought that **women** became witches by going to the cremation ground at midnight, removing their clothing, sitting on the ground and speaking incantations over cremated ashes.¹¹⁰ » (p. 59)

N'ayant pas trouvé au cours de la recherche documentaire de peuple nommé les Agariyars dans la région du Bengale, nous avons consulté l'ouvrage auquel Hutton s'est référé : *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India* (1894) de William Crooke. Tout d'abord, la référence ne se trouvait pas à la page 352 mais à la page 350 – élément corrigé dans les références bibliographiques. Ensuite, Crooke ne parle pas des *Agariyars* du Bengale mais des *Agariyas* (sans R). De plus, il ne s'agissait pas de ce peuple mais d'un autre, donc Crooke parle un paragraphe plus tard, qui est originaire de Bombay (le nom du peuple n'est pas donné). En outre, le texte ne précise pas que ce sont les femmes qui peuvent devenir des sorcières de cette manière, alors que Hutton parle uniquement de femmes. Nous avons donc ici affaire à plusieurs erreurs factuelles. L'auteur a confirmé qu'il s'agissait bien d'erreurs et nous a autorisée à la corriger.

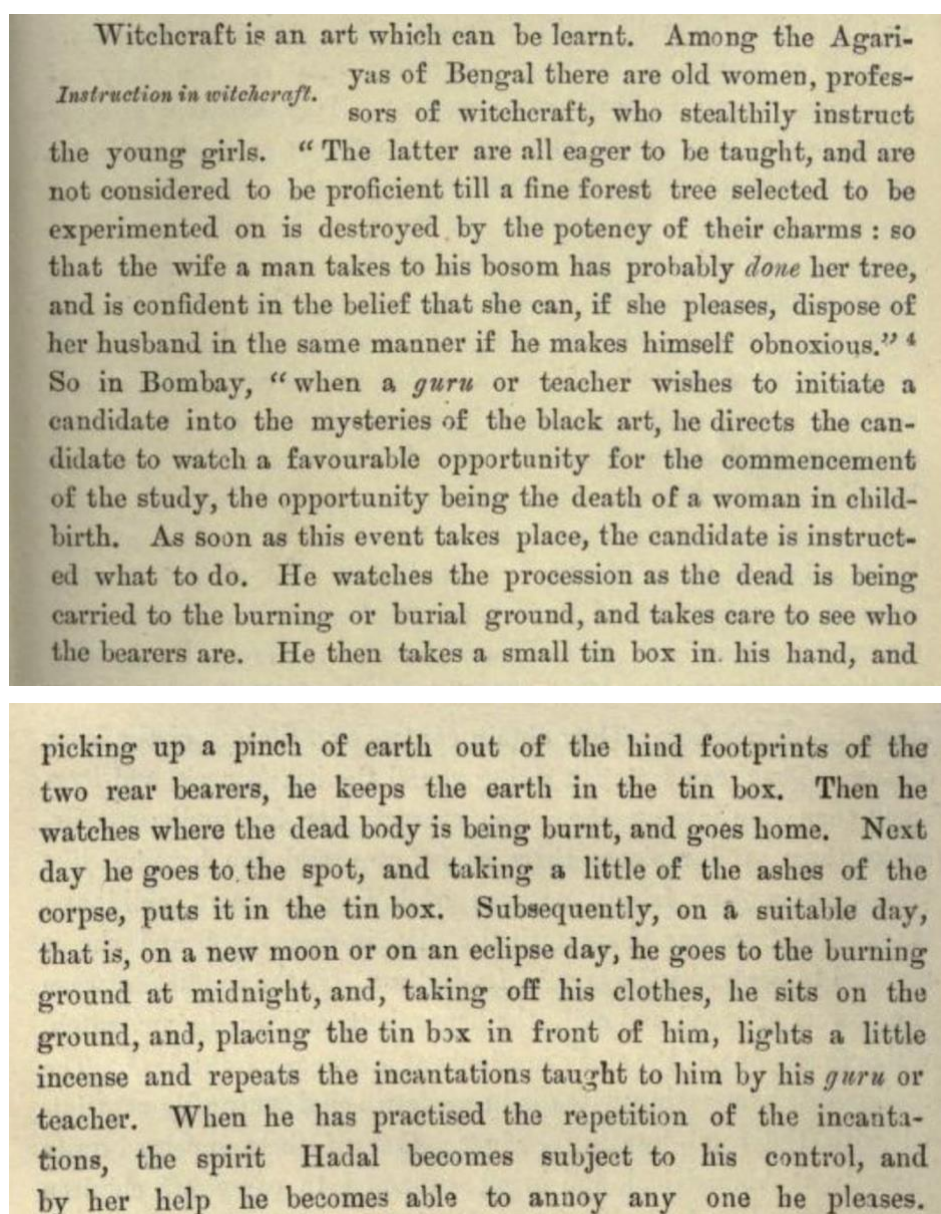


Figure 17 : Captures d'écran des extraits concernés aux pages 350 et 351.

VII. Conclusion



Justifier et argumenter ses choix de traduction et décrire le processus de réflexion qui a eu lieu lors de la traduction n'est pas chose aisée. Ce travail de réflexion traductologique s'est avéré beaucoup plus complexe que nous ne l'avions imaginé. Toutefois, nous avons constaté qu'en nous poussant à nous interroger sur nos choix de traduction, nous avons pu déceler de nombreuses erreurs et

incohérences. Nous avons trouvé cette démarche très enrichissante et utile, et nous ne manquerons pas d'appliquer les leçons apprises au cours de ce mémoire à de futures traductions. Nous aborderons la traduction de manière plus méthodique qu'auparavant.

Maintenant que cette partie du mémoire est terminée, il convient de prendre un peu de recul et de faire un bilan de notre travail en se penchant sur ses limites. Si cette traduction était à refaire, il y a deux choses que nous aborderions différemment. Premièrement, nous entamerions la rédaction des commentaires immédiatement après avoir lu le texte original, en commençant par une analyse approfondie du texte, car cela nous permettrait de traduire de manière plus conséquente et méthodique dès le premier jet. Ensuite, nous contacterions les experts bien plus tôt que nous ne l'avons fait pour leur poser des questions. Leurs conseils ont entraîné d'importantes modifications que nous n'avions pas anticipées, apportées à un stade déjà bien avancé de la traduction. De plus, nous ne nous attendions pas à des retours aussi enthousiastes de leur part ; c'est sans doute la crainte d'importuner ces personnes qui nous a poussée à attendre. À l'avenir, nous établirons des contacts avec davantage d'assurance.

Mot de la fin

Ce mémoire de traduction était un défi formidable à surmonter, tant en termes de volume de travail que du sujet choisi, mais je peux affirmer que j'ai pris beaucoup de plaisir à m'y adonner et que j'ai appris énormément en cours de route. En ce qui concerne la traduction en elle-même, un autre traducteur aurait peut-être fait d'autres choix que les miens, mais je pense que dans l'ensemble, ma traduction est valide et fidèle au message de l'auteur.

La réalisation de ce travail de longue haleine m'a permis de mobiliser toutes les connaissances acquises pendant mon parcours académique, d'améliorer mes compétences en traduction, de me dépasser, mais aussi d'appréhender un pan sombre de l'histoire de l'humanité qui est peu connu du grand public. Ce mémoire est, en quelque sorte, un hommage à tous ces sorciers et sorcières injustement persécutés par le passé, mais aussi aujourd'hui, au 21^e siècle. S'il faut retenir une chose de ce travail, c'est que les croyances en sorcellerie sévissent toujours, avec des conséquences souvent funestes. Il est important d'en parler si l'on veut un jour mettre un terme aux terribles violations des droits de l'homme qui découlent de ces croyances.

Je voudrais conclure ce mémoire en adressant mes remerciements au corps professoral de la LSTI pour les enseignements prodigués tout au long de ces deux années de Master. Merci de nous avoir épaulés pendant notre apprentissage et de nous avoir préparés à nous lancer dans notre prochaine aventure : la vie active.

Glossaire

A

ability

Definition: magical talent or skill

French: *pouvoir*

accusation

Definition: act of denouncing someone for practising witchcraft

French: *accusation*

amulet

Definition: a charm (such as an ornament) often inscribed with a magic incantation or symbol to aid the wearer or protect him against witchcraft¹⁸

French: *amulette*

anti-witchcraft movement

Definition: social group determined to eradicate witches

French: *mouvement anti-sorcier, mouvement anti-sorcellerie*

B

belief

Definition: something that is accepted, considered to be true, or held as an opinion¹⁹

French: *croyance*

belief system

Definition: world view which is shaped by a number of different factors, that helps one to interpret their everyday reality

French: *système de croyance*

benevolent magic

Definition: magic used for good purposes

French: *magie bénéfique, magie bienveillante, magie blanche*

bewitchment

Definition: the act of casting a spell

French: *ensorcellement, envoûtement*

breaking of bewitchment

Definition: the act of breaking free of a spell

French: *désensorcellement, désenvoûtement*

¹⁸ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/amulet>

¹⁹ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/belief>

C

ceremonial magic

Definition: learned magic characterised by the celebration of complex rituals, as opposed to folk magic

French: magie cérémonielle

charm

Definition: object which is thought to have magical powers, such as bringing good luck²⁰

French: charme

child witch

Definition: a minor which is suspected of practising witchcraft

French: enfant sorcier

confession

Definition: admission of guilt

French: aveu

conspiracy

Definition: a secret plan made by a group of people to do something bad (in the case of witchcraft, to destroy Christian society)

French: conspiracy

cosmology

Definition: theory or doctrine about the origin and natural order of the universe²¹

French: cosmologie

counter-magic

Definition: magic used to protect oneself against spells or to counteract them²²

French: contre-magie

coven

Definition: a group of witches

French: cercle de sorciers

cult

Definition: religious group whose beliefs are considered extreme or strange by most people²³

French: secte

curse

Definition: the act of pronouncing magic words in order to bring bad luck to someone²⁴

French: malediction

²⁰ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/charm>

²¹ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cosmology>

²² <https://www.yourdictionary.com/counter-magic>

²³ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/cult>

²⁴ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/curse>

custom

Definition: a behavior or belief which has been established for a long time among a group of people²⁵

French: tradition

D

death by suggestion (“death from suggestion”)

Definition: a psychosomatic phenomenon wherein a person who intensely fears witchcraft and who believes that they have been bewitched is so distressed that they weaken and eventually die.

French: mort par suggestion

death penalty

Definition: the legal punishment of death for a crime

Synonym: capital punishment

French: peine de mort

defensive magic

Definition: magic used in order to protect oneself against witchcraft

French: magie défensive

deity

Definition: a divine being, a god or goddess

French: divinité

deliverance ministry

Definition: the practice of cleansing a person of demons and evil spirits to address problems manifesting in their life as a result of demonic presences; the doctrines and practices of these ministries are not accepted by all Christians.²⁶

French: ministère de la délivrance

demon

Definition: an evil spirit; in the context of Christian ideology, demons are thought to be servants of the Devil

French: démon

destructive magic

Definition: magic used for malevolent purposes, in order to blight others.

Synonym: harmful magic

French: magie destructrice, magie malveillante

²⁵ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/custom>

²⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Deliverance_ministry

devil

Definitions:

- the supreme spirit of evil represented as the tempter of humankind, the leader of all apostate angels, and the ruler of hell in Christian belief
- an evil spirit, a demon²⁷

French: diable

devil-worship

Definition: the acts or rites of worshiping devils

Synonym: demonolatry

French: démonolâtrie

diviner

Synonym: seer

Definition: a person who claims to have magical abilities that allows them to foretell future events

French: devin

divination

Definition: the practice of seeking knowledge of the future by supernatural means²⁸

French: divination

E

evil eye

Definition: a malevolent glare believed to cause misfortune to those who receive it and which is unknowingly bestowed; belief in the evil eye is held in most of the Middle East and North Africa, with some exceptions in Europe (Cyprus, Greece, Malta, Spain, Portugal) and India

Synonym : malign sight

French: mauvais œil

Evil

Definition: the personification of all that is wicked and morally wrong

French: le Mal

exorcism

Definition: the process of forcing an evil spirit to leave a person's body or a place by way of magic and prayer²⁹

French: exorcisme

²⁷ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/devil>

²⁸ <https://www.lexico.com/definition/divination>

²⁹ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/exorcism>

F

fairy

Definition: creature with magical powers, usually represented as a small person with wings³⁰

French: fée

familiar

Definition: a demon or spirit taking the form of an animal which attends, serves and guards a witch

French: animal familier, démon familier, diable familier

folklore

Definition: traditional culture (stories, customs, beliefs) of a group of people

French: folklore

folk magic

Definition: magical practices of the common folk, as opposed to the ceremonial magic that was worked by the learned elite.³¹

French: magie populaire

G

Good

Definition: the personification of all that is righteous, agreeable and virtuous.

French: le Bien

H

healer

Definition: a person who has the ability to cure ill people without using traditional medicine³²

French: guérisseur

heresy

Definition: a belief or action which goes against the principles of a religion, particularly those of the Christian faith

French: hérésie

holy man

Definition: a religious leader or person who leads a very religious and pure life³³

French: saint homme

³⁰ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/fairy>

³¹ <https://www.learnreligions.com/folk-magic-95826>

³² <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/healer>

³³ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/holy-man>

hosts of the night

Definition: a variety of entities thought to roam the night, walking or riding into the darkness, namely : the Good Ladies led by Diana, Herodias, Satia and Dame Abonde ; the witches whose spirits left their sleeping bodies such as the Italian *benandanti* ; the wandering souls of the dead and damned ; or Satan and his minions.

French: *visiteurs du soir*³⁴

incantation

Definition: a recited formula of words designed to produce a magical effect

French: *incantation*

initiation

Definition: the rites, ceremonies and ordeals with which one is believed to be made a member of a witch society

French: *initiation*

M

magic

Definition: “any formalised practices by human beings designed to achieve particular ends by the control, manipulation and direction of supernatural power or of spiritual power concealed within the natural world” (Hutton)

French: *magie*

malign sight

Definition: see “evil eye”

French: *mauvais œil*

magician

Definition: a person who uses supernatural means such as charms and spells believed to have supernatural power over natural forces

French: *magicien*

medicine man

Definition: (especially among North American First Nations people) a person believed to have magical powers of healing³⁵

French: *homme-médecine*

medium

Definition: a person who claims to have the ability to communicate with the dead

French: *médium*

³⁴ <https://books.google.be/books?id=T-bad4BDPPAC&printsec=frontcover&dq=La+musique+du+diable+De+Nigel+E.+Wilkins&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwiBgNTP-73pAhWPDuWKHauOBi4Q6AEIKDAA#v=onepage&q=La%20musique%20du%20diable%20De%20Nigel%20E.%20Wilkins&f=false>

³⁵ https://www.lexico.com/definition/medicine_man

N

night-flying

Definition: the ability to travel long distances by flying, in the witches' case in order to get to the sabbath

Synonym: night-roaming

French: *vol de nuit*

O

occult

Definition: matters involving supernatural or magical powers, such as witchcraft and astrology, or the secret knowledge of these³⁶

French: *occulte*

ointment

Definition: see "unguent"

French: *pommade, baume*

oracle

Definition: a person through whom a deity is believed to speak³⁷

French: *oracle*

ordeal

Definition: dangerous or painful tests carried out in order to determine the guilt or innocence of a person accused of witchcraft (e.g.: the poison ordeal, the water ordeal)

French: *ordalie*

P

pact

Definition: a formal agreement between two people or groups of people³⁸, and in the context of witchcraft, the pact made between Satan and his witches

French: *pacte*

paganism

Definition: the pre-Christian religions of Europe and the Near East, and especially the active worship of the deities associated with them (Hutton)

French: *paganism*

³⁶ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/occult#synonyms>

³⁷ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/oracle>

³⁸ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/pact>

persecution

Definition: unfair or cruel treatment over a long period of time of a certain people, especially on a basis of race, religion, or political beliefs³⁹

French: *persécution*

possession

Definition: a state in which someone's body and mind has been taken over by a parasitic magical entity, such as a demon or a spirit.

French: possession

potion

Definition: a liquid that is believed to have a magical effect on someone who drinks it⁴⁰

French: *potion*

power

Definition: magical ability to control or influence aspects of the universe

French: *pouvoir*

R

religion

Definition: "belief in the existence of spiritual beings or forces which are in some measure responsible for the cosmos, and in the need of human beings to retain relationships with them in which they are accorded respect" (Hutton)

French: *religion*

rite

Definition: a religious or other solemn ceremony or act⁴¹

French: *rite*

rite of reversal

Definition: a rite which inverts customary rules, social hierarchy or moral behavior and where ordinary behavior is done "backwards". For example, the black mass is an inversion of the Catholic mass, carried out in order to mock the Catholic celebration.

French: *rite d'inversion*

ritual

Definition: a religious or solemn ceremony consisting of a series of actions performed according to a prescribed order⁴²

French: *ritual*

³⁹ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/persecution>

⁴⁰ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/potion>

⁴¹ <https://www.lexico.com/definition/rite>

⁴² <https://www.lexico.com/definition/ritual>

S

sabbath

Definition: nocturnal congregation of witches in order to conspire against Christianity and engage in heinous activities

French: sabbat

sacrifice

Definition: An act of slaughtering an animal or person or surrendering a possession as an offering to a deity⁴³

French: sacrifice

Satan

Definition: the rebellious angel who in Christian belief is the adversary of God and lord of evil⁴⁴

French: Satan

satanic witch

Definition: (especially as perceived by early modern people) a person who harms others by uncanny means, whose powers are derived from a pact with the Devil - whom they serve - and who belongs to an organised satanic cult which seeks to destroy Christianity

French: sorcier démoniaque, sorcier satanique

Satanism

Definition: the worship of Satan, which is usually marked by the travesty of Christian rites and symbols⁴⁵

French: satanisme

satanist

Definition: a person who worships the Devil

French: sataniste

seer

Definition: a person who has the ability to predicts future events

Synonym: diviner

French: voyant

service magician

Definition: a person who offers magical services for hire or as a duty (Hutton)

French: magician prestataire de services

shaman

Definition: a person who contacts a spirit world while in an altered state of consciousness

French: chaman(e)

⁴³ <https://www.lexico.com/definition/sacrifice>

⁴⁴ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Satan>

⁴⁵ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/satanist>

shamanism

Definition: a practice which involves attaining altered states of consciousness in order to interact with the spirit world.

French: chamanisme

shape-shifting

Definition: the ability to change appearance at will in order

French: métamorphose

spell

Definition: spoken words that are believed to have a magical effect

French: sort, enchantement, sortilège, maléfice

spirit

Definitions:

- “superhuman beings, not visible or audible to most people at most times, which are thought to intervene constructively or destructively in the physical and apparent world.” (Hutton)
- “part of a human being’s consciousness which is believed by many peoples to have a life independent of the physical body and to be capable of separating from it” (Hutton)

French: esprit

supernatural

Definition: caused by forces that cannot be explained by science⁴⁶

French: surnaturel

T

talisman

Definition: *an object believed to bring good luck to its owner or to keep them safe from harm*⁴⁷

Synonym: amulet

French: talisman

traditional healer

Definition: (among tribal peoples, especially African) a magician credited with powers of healing, divination, and protection against the magic of others⁴⁸

French: guérisseur traditionnel, tradithérapeute

⁴⁶ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/supernatural>

⁴⁷ <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/talisman>

⁴⁸ https://www.lexico.com/definition/witch_doctor

U

uncanny

Definition: impossible to explain, characterised by supernatural wonder

French: *mystérieux*

unguent

Definition: a salve used for magical healing

Synonym: ointment

French: onguent

W

witch

Definition: “someone who causes harm to others by mystical means” (Hutton)

French: sorcier

witch-doctor

Definition: (among tribal peoples, especially African) a magician credited with powers of healing, divination, and protection against the magic of others.⁴⁹

French: *sorcier-docteur*

witch-detector

Definition: a person who claims to have the innate or God-given ability to detect witches so that they can be brought to justice

Synonym: witch-finder

French : *détecteur de sorciers*

witch figure

Definition: the broad concept of a witch as a person who harms others by magical means, accounting for the great variety of witch stereotypes across the globe and across history

French: *la figure du sorcier*

witch-finding movement

Definition: the search for witches among communities in order to unmask them and punish them, usually carried out by a mob

French: *mouvement de détection de sorciers, traque aux sorciers*

witch-hunt

Definitions:

- literally: a searching out for persecution of persons accused of witchcraft⁵⁰
- figuratively: a campaign directed against a person or group holding views considered unorthodox, unpopular or a threat to society in order to find, harass and/or punish them

French: *chasse aux sorciers*

⁴⁹ https://www.lexico.com/definition/witch_doctor

⁵⁰ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/witch%20hunt>

witch-hunter

Definition: a person who identifies witches and persecutes them

French: chasseur de sorciers

witch trial

Definition: the legal proceedings following an allegation of witchcraft in order to determine the innocence or guilt of the accused, which, more often than not, ended up being unfairly convicted and executed

French: procès de sorcellerie, procès de sorciers, procès pour sorcellerie

witchcraft

Definition: magical harm

French: sorcellerie

witchcraft-related murder

Definition: a murder which has been carried out as a result of a belief in witchcraft, as revenge for a suspected bewitching, as a direct attack in order to prevent an alleged witch from harming others, or, a murder caused by using actual lethal materials such as poisons in the context of practising witchcraft

French: meurtre pour sorcellerie⁵¹

Z

zombie

Definition: a corpse which has been reanimated by means of a supernatural power or spell

French: zombi(e)

⁵¹ <https://minusca.unmissions.org/la-minusca-dénonce-leurs-meurtres-pour-sorcellerie>

Annexes

1) Ethnonymes

EN	FR	Région
Abelam	Abelam	Nouvelle-Guinée
Agariyar	Agaria	Bengale
Amba	Amba	ouest de l'Ouganda
Western Apache	Apaches de l'Ouest	n.d.
Ashanti	Ashanti	Ghana
Azande	Azandé	sud du Soudan
Bakweri	Bakweri	Cameroun
Bamileke	Bamileke	Cameroun
Bangwa	Bangwa	Cameroun
BaNgwatetse	Bangwatetse	Botswana
Banyang	Banyang	Cameroun
Barotse	Barotse	Congo
Bemba	Bemba	Zambie
Shawnee	Chaouanon	Ohio
Cochiti	Cochiti	Nouveau-Mexique
Dangs	Dangs	Inde occidentale
Daribi	Daribi	Nouvelle-Guinée
Dinka	Dinka	Afrique
Dobuans	Dobu	Dobu (île proche de la côte néo-guinéenne)
Dowayo	Dowayo	Cameroun
Ekoï	Ekoï	Nigéria
Ewe	Ewe	Ghana
Gă	Ga	sud du Ghana
Gaya	Gaya	nord du Sumatra
Gebusi	Gebusi	Nouvelle-Guinée
Giriama	Giriama	Kenya
Gisu	Gisu	Ouganda
Gonja	Gonja	Ghana
Gurage	Gouragué	Éthiopie
Gusii	Gusii	sud-est du Kenya
Hehe	Hehe	Tanzanie
Hewa	Hewa	Nouvelle-Guinée
Hopi	Hopi	États-Unis

Ibibio	Ibibio	Nigéria
Ibo	Ibo	Nigéria
Ijo	Ijo	Nigéria
Inuit	Inuit	Groenland
Iroquois	Iroquois	États-Unis
Kaguru	Kaguru	Tanzanie
Kaluli	Kaluli	Papouasie
Kamba	Kamba	Kenya
Kaska	Kaska	frontière entre le Canada et l'Alaska
Kerebe	Kerebe	lac Victoria (Tanzanie)
Konkomba	Konkomba	nord du Togo
Korongo	Korongo	Soudan
Kuranko	Kuranko	Sierra Leone
Kwahu	Kwahu	Ghana
Lala	Lala	Zambie
Lele	Lele	Congo
Lisu	Lisu	nord de la Thaïlande
Logoli	Logoli	l'ouest du Kenya
Lovedu	Lovedu	Afrique du Sud
Lugbara	Lugbara	Ouganda
Mae Enga	Mae Enga	Nouvelle-Guinée
Maji-Maji	Maji-Maji	Tanganyika
Mamprusi	Mamprusi	Ghana
Mandari	Mandari	Soudan
Manus	Manus	Nouvelle-Guinée
Maori	Maori	Nouvelle-Zélande
Matabele	Matabele	n.d.
Maya	Maya	Yucatán, Mexique
Mbuti	Mbuti	bassin du Congo
Mijikenda	Mijikenda	Kenya
Mohave	Mojave	Californie, Nevada, Arizona
Mpondo	Mpondo	Afrique du Sud
Nalumin	Nalumin	sud-est de la Nouvelle-Guinée
Navaho	Navajo	sud-ouest des États-Unis
Ndembu	Ndembu	Zambie
Ngaing	Ngaing	Nouvelle-Guinée
Ngoni	Ngoni	Malawi
Nupe	Nupe	nord du Nigéria
Nyoro	Nyoro	Ouganda
Paiute	Paiute	nord de l'Oregon et Nevada

Pogoro	Pogoro	n.d.
Quiché	Quiché	Guatemala
Safwa	Safwa	Tanzanie
Sekani	Sekani	nord-est du Canada
Seneca	Sénéca	New York
Shan	Shan	frontière entre la Thaïlande et la Chine
Shona	Shona	n.d.
Slave	Slavey	nord-est du Canada
Sukuma	Sukuma	Tanzanie
Tallensi	Tallensi	nord du Ghana
Tangu	Tangu	Nouvelle-Guinée
Tiv	Tiv	Nigéria
Tlingit	Tlingit	Alaska
Toraja	Toraja	Célèbes
Tswana	Tswana	Botswana
Vugusu	Vugusu	l'ouest du Kenya
Wambugwe	Wambugwe	vallée du Rift (Tanzanie)
Wimbum	Wimbum	nord-est du Cameroun
Yakö	Yako	Nigéria
Yoruba	Yoruba	Nigéria
Zulu	Zoulou	n.d.
Zuñi	Zuni	sud-est de l'Amérique

2) Toponymes

EN	FR
Afghanistan	Afghanistan
Africa	Afrique
Alaska	Alaska
Ambrym	Ambrym
America	Amérique
Angola	Angola
Arizona	Arizona
Australia	Australie
Bahrain	Bahreïn
Bougainville Island	Bougainville
Britain	Grande-Bretagne
British Isles	îles Britanniques
Burma	Birmanie
California	Californie
Cameroon	Cameroun
Canada	Canada
Caribbean	Caraïbes
Central Africa	Afrique centrale
China	Chine
Congo	Congo
Congo basin	bassin du Congo
Dobu	Dobu
Dzitas	Dzítás
East Africa	Afrique de l'Est
Ethiopia	Éthiopie
Europe	Europe
Fergusson	Fergusson
Flores	Florès
Gawa	Gaua
Gaza Strip	bande de Gaza
Ghana	Ghana
Guatemala	Guatemala
Gwembe Valley	vallée Gwembe
India	Inde
Indian Ocean	océan Indien
Indonesia	Indonésie
Iran	Iran
Ireland	Irlande

Ivory Coast	Côte d'Ivoire
Kinshasa	Kinshasa
Lake Nyasa	lac Nyassa
Lake Victoria	lac Victoria
Latin America	Amérique latine
Lebowa district	district de Lebowa
Limpopo	Limpopo
lower Congo Valley	Bas-Congo
Lowveld region	région Lowveld
Lusaka	Lusaka
Madagascar	Madagascar
Malawi	Malawi
Maldo [sic] district	district de Malda
Melanesia	Mélanésie
Mexico	Mexique
Middle East	Moyen-Orient
Molucca	Moluques
Morocco	Maroc
Mysore	Mysore
N/A	Bombay
Nepal	Népal
Nevada	Nevada
New Guinea	Nouvelle-Guinée
New Guinea Highlands	chaîne centrale de Nouvelle-Guinée
New Mexico	Nouveau-Mexique
New York	New York
New Zealand	Nouvelle-Zélande
Nigeria	Nigéria
North Africa	Afrique du Nord
North America	Amérique du Nord
Northern Province	Province du Nord
Northern Rhodesia	Rhodésie du Nord
Northern Territory	Territoire du Nord (Australie)
Ohio Valley	vallée de l'Ohio
Papua	Papouasie
Papua New Guinea	Papouasie-Nouvelle-Guinée
Philippines	Philippines
Polynesia	Polynésie
Rhodesia	Rhodésie
Rift Valley	vallée du Rift (Tanzanie)

Saudi Arabia	Arabie saoudite
Seram	Seram
Siberia	Sibérie
Sierra Leone	Sierra Leone
Singhbhum district	district de Singhbhum
Solomon Islands	îles Salomon
South Africa	Afrique du Sud
South Asia	Asie du Sud
southern Africa	Afrique australe
southern Indonesian island chain	petites îles de la Sonde
Soweto	Soweto
Soweto township	township de Soweto
sub-Saharan Africa	Afrique subsaharienne
Sudan	Soudan
Sumatra	Sumatra
Tanganyika	Tanganyika
Tanzania	Tanzanie
Thailand	Thaïlande
Tlaxcala	Tlaxcala
Togo	Togo
Tonga Islands	îles Tonga
Transvaal	Transvaal
Trobriand	Trobriand
United States	États-Unis
Uttar Pradesh	Uttar Pradesh
Vanuatu	Vanuatu
West Africa	Afrique de l'Ouest
Yucatan Peninsula	péninsule du Yucatán
Zambia	Zambie

Bibliographie

Voici la liste des ressources mobilisées lors de la réalisation de ce mémoire, qui ont été directement citées ou qui ont contribué à l'acquisition d'un bagage notionnel sur le thème de la sorcellerie. Afin de ne pas encombrer cette bibliographie inutilement, nous avons omis les références aux entrées de dictionnaires en ligne, nombreuses dans les commentaires ainsi que dans le glossaire, en privilégiant les notes de bas de page dans le corps du texte.

Document traduit

HUTTON, R. (2017). *The Witch : A History of Fear, from Ancient Times to the Present*. New Haven (CT) : Yale University Press.

Monographies

Ankarloo, B., Monter, W., & Clark, S. (2002). *Witchcraft and Magic in Europe*. Philadelphia (PA) : University of Pennsylvania Press.

Bailey, M. D. (2003). *Historical Dictionary of Witchcraft*. Ames (IA) : Iowa State University Press

Bodin, J. (1580). *La Démonomanie des sorciers*. Paris : Hachette BNF.

Briggs, R. (1996). *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London : Penguin Books Ltd.

Burns, W. E. (1959). *Witch-hunts in Europe and America, an Encyclopaedia*. London : Greenwood Press.

Chollet, M. (2018). *La puissance invaincue des femmes*. Paris : Zones.

Collin De Plancy, J. (1844). *Dictionnaire Infernal ou Répertoire universel des êtres, des personnages, des livres, des faits et des choses qui tiennent aux apparitions, aux divinations, à la magie, au commerce de l'enfer, aux démons, aux sorciers, aux sciences occultes, aux grimoire merveilleuses, etc.* Paris : P. Mellier.

Durrant, J.B., & Bailey, M. D. (2012). *Historical Dictionary of Witchcraft*. Lanham (MD) : Rowman and Littlefield.

Ehrenreich, B., & English, B. (1972). *Witches, Midwives and Nurses : A History of Women Healers*. New York (NY) : Feminist Press at The City University of New York.

Geis, G., & Bunn, I. (1997). *A Trial of Witches: A seventeenth-century witchcraft prosecution*. Abingdon-on-Thames : Routledge.

Goodare, J. (2016). *The European Witch-Hunt*. Abingdon-on-Thames : Routledge

Houdard, S. (1992). *Les sciences du Diable*. Paris : Les Éditions du Cerf

Hutton, R. (2013). *Pagan Britain*. New Haven (CT) : Yale University Press.

Jensen, G. (2006). *The Path of the Devil*. Plymouth : Rowman & Littlefield Publishers.

Kerrigan, M. (2014). *Dark History of the Catholic Church: Schisms, Wars, Inquisitions, Witch Hunts, Scandals, Corruption*. London : Amber Books.

Kieckhefer, R. (1976). *European Witch Trials: Their Foundation in Popular and Learned Culture*. Berkeley (CA) : University of California Press.

Levack, B.P.

(1987). *The Witch-Hunt in Early-Modern Europe*. Abingdon-on-Thames : Routledge.

(2013). *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford : Oxford University Press

Libert, L.-M. (2019). *Histoire de sorciers et de sorcières sous l'Ancien régime : Essai historique*. Paris : Éditions Jourdan.

Macfarlane, A. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. Abingdon-on-Thames : Routledge

Maxwell-Stewart, P.G. (2011). *Witch Beliefs and Witch Trials in the Middle Ages*. New York (NY) : Continuum.

Mandrou, R. (1980). *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle : Une analyse de psychologie historique*. Paris : Seuil.

Michelet, J. (1862). *La Sorcière*. Paris : Gallimard.

Monter, W. (1969). *European Witchcraft*. Hoboken (NJ) : John Wiley & Son.

Muchembled, R.

(2017). *La civilisation des odeurs*. Paris : Belles-Lettres.

(2000). *Une histoire du diable, XIIe – XXe siècle*. Paris : Seuil.

(1991). *La Sorcière au village XVe-XVIIIe siècle*. Paris : Gallimard.

Ostorero, M. (1995). *Folâtrer avec les démons*. Lausanne : Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale.

Partridge, C. (Ed.). (2004). *Encyclopedia of New Religions*. Oxford : Lion Hudson.

Pavlac, B. (2009). *Witch Hunts in the Western World*. Westport (CT) : Greenwood Press.

Préaud, M. (Ed.). (1973). *Les Sorcières*. Paris : Bibliothèque nationale de France.

Sallmann, J.-M. (1989). *Les sorcières, fiancées de Satan*. Paris : Gallimard.

Stokes, L. (2011). *Demons of Urban Reform*. Londres : Palgrave Macmillan.

Trevor-Roper, H. (1967). *The Crisis of the Seventeenth Century*. Carmel : Liberty Fund.

Périodiques en ligne

Anheim, E., Boudet, J.-P., Mercier, F., & Ostorero, M. (2002). Aux sources du sabbat. Lectures croisées de L'Imaginaire du sabbat. *Médiévales*, 44, 153-175. Retrieved from : https://www.persee.fr/docAsPDF/medi_0751-2708_2002_num_21_42_1548.pdf (consulté le 07/09/2019)

Bondaz, J., & Bonhomme, J. (2014). Don, sacrifice et sorcellerie : L'économie morale de l'aumône au Sénégal. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 69(2), 469-504. Retrieved from : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2014-2-page-469.htm> (consulté le 15/09/2019)

Camerlynck, E. (1983). Féminité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie. *Renaissance et Réforme*, 7(1), 13-25. Retrieved from : <https://www.jstor.org/stable/43444397> (consulté le 15/09/2019)

Forsyth, M. (2016). The Regulation of Witchcraft and Sorcery Practices and Beliefs. *Annual Review of Law and Social Science*, 12(1), 331–351. Retrieved from :

https://www.researchgate.net/publication/303958295_The_Regulation_of_Witchcraft_and_Sorcery_Practices_and_Beliefs (consulté le 20/09/2019)

Fortier, N. (2000). Démystifier le personnage de la sorcière dans un contexte contemporain. *Lurelu*, 22(3), 69-71. Retrieved from : <https://www.erudit.org/fr/revues/lurelu/2000-v22-n3-lurelu1102618/12234ac/> (consulté le 07/09/2019)

Hajdukowski-Ahmed, M. (1984). La Sorcière dans le texte (québécois) au féminin. *The French Review*, 58(2), 260-268. Retrieved from : <https://www.jstor.org/stable/393463> (consulté le 07/09/2019)

Laflamme, S. (2012). La sorcière : « antimère » et femme libérée ?. *Québec français*, 164, 90–92. Retrieved from : <https://www.erudit.org/fr/revues/qf/2012-n164-qf07/65906ac/> (consulté le 20/09/2019)

Mencej, M. (2012). Envie et sorcellerie dans la Slovénie rurale. *Ethnologie française*, 2(42), 313-323. Retrieved from : <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2012-2-page-313.html> (consulté le 07/09/2019)

Mitchell, W. (1977). Sorcellerie chamanique : 'sanguma' chez les Lujere du cours supérieur du Sépik. *Journal de la Société des océanistes*, 56(33), 179-189. Retrieved from : https://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1977_num_33_56_2955 (consulté le 07/09/2019)

Modestin, G., Rey, A., & RoCHAT, C. (2011). La répression de la sorcellerie à Fribourg en Suisse au tournant du XVI^e siècle : les spécificités d'une juridiction laïque. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 22, 279-288 Retrieved from : <http://journals.openedition.org/crm/13460> (consulté le 27/05/2019)

Muchembled, R. (1973). Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVI^e siècle : Principalement en Flandre et en Artois. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 28 (1), 264-284. Retrieved from : www.jstor.org/stable/27578255 (consulté le 27/05/2019)

Muller, J.-C. (1971). Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba: (Benue - Plateau State, Nigeria). *L'Homme*, T. 11, 3, 71-111. Retrieved from : <https://www.jstor.org/stable/25158710> (consulté le 26/05/2019)

Ostorero, M. (2011). La répression de la sorcellerie aux marges du royaume de France à la fin du Moyen Âge. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 22, 211-215. Retrieved from : <http://journals.openedition.org/crm/12541> (consulté le 26/05/2019)

Pavot, C. (2005). Procès précoces de sorcellerie dans la prévôté-le-comte de Valenciennes (1350-1378). *Revue Nord*, 362, 753-761. Retrieved from : <https://www.cairn.info/revue-du-nord-2005-4-page-753.htm> (consulté le 25/05/2019)

Piron, S. (2006). Démonologie et anthropologie scolastique. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 37. Retrieved from : <http://journals.openedition.org/ccrh/3255> (consulté le 07/09/2019)

Pitt-Rivers, J. (1971). Thomas Gage parmi les Naguales: Conceptions européenne et maya de la sorcellerie. *L'Homme*, T. 11, 1 (Jan. - Mar), 5-31. Retrieved from : https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1971_num_11_1_367151 (consulté le 07/05/2019)

Pouliot, S. (1995). Le Retour des sorcières. *Littérature canadienne pour la jeunesse*, 80 (Winter/hiver). Retrieved from https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiN9bSC9s7pAhXXKqaQKHxjoDOsQFjABegQIAxAB&url=http%3A%2F%2Fdata0.eklablog.com%2Fcartablaroulette%2Fmod_article1793789_2.pdf&usg=AOvVaw31kfvSIAZG1DP3D2lbhlsO (consulté le 07/05/2019)

Rob-Santer, C. (2003). Le *Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie : un *Kulturkampf* ?.. *Médiévales*, 44. Retrieved from : <http://medievales.revues.org/732> (consulté le 08/05/2019)

Royer, P. (1999). Le Massa et l'eau de Moussa. Cultes régionaux, 'traditions' locales et sorcellerie en Afrique de l'Ouest. *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, 154, 337-366. Retrieved from : https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1999_num_39_154_1314 (consulté le 08/05/2019)

Sangree, W.H. (1971). La Gémellité et le principe d'ambiguïté : Commandement, sorcellerie et maladie chez les Irigwe (Nigeria). *L'Homme*, T. 11, 3, 64-70. Retrieved from : <https://www.jstor.org/stable/25158709> (consulté le 07/05/2019)

Viennot, E. (1998). Guy BECHTEL, La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers. *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 8, 733. Retrieved from : <http://journals.openedition.org/clio/330> (consulté le 07/05/2019)

Chapitres d'ouvrages collectifs

Chène, C., & Ostorero, M. (2000). Démonologie et misogynie. In A.-L. Head-König & L. Mottu-Weber (Éd.), *Les femmes dans la société européenne* (pp. 171-196). Genève : Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève.

Chène, C., & Ostorero, M. (2002). « La femme est mariée au diable ! » L'élaboration d'un discours misogyne dans les premiers textes sur le sabbat. In C. Planté (Éd.), *Sorcières et Sorcelleries* (pp. 13-31). Lyon : Presses Universitaires de Lyon.

Iancu-Agou, D. (1979). Le diable et le juif : représentations médiévales iconographiques et écrites. In *Le Diable au Moyen-Âge : Doctrine, problèmes moraux, représentations*. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.

Simon, M. (2010). La sorcière moyenâgeuse faussement médiévale ? In É. Burle-Errcade & V. Naudet, (Eds.), *Fantasmagories du Moyen-Âge : Entre médiéval et moyenâgeux* (p. 201-208). Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.

Ressources électroniques

Bressan, D. (2014). *Medieval Witch Hunts Influenced by Climate Change*. Retrieved from : <https://blogs.scientificamerican.com/history-of-geology/medieval-witch-hunts-influenced-by-climate-change/> (consulté le 14/05/20)

Chollet, M. (2018). *Il est difficile de ne pas voir les chasses aux sorcières comme un phénomène de haine misogyne intense*. Retrieved from : https://www.liberation.fr/debats/2018/09/23/mona-chollet-il-est-difficile-de-ne-pas-voir-les-chasses-aux-sorcieres-comme-un-phenomene-de-haine-m_1680678 (consulté le 30/09/19)

Encyclopaedia Britannica. (2020). *Anti-semitism in Medieval Europe*. Retrieved from : <https://www.britannica.com/topic/anti-Semitism/Anti-Semitism-in-medieval-Europe> (consulté le 15/05/2020)

Encyclopaedia Britannica. (2020). *Canon Episcopi (or Capitulum Episcopi)*. Retrieved from : <https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/canon-episcopi-or-capitulum-episcopi> (consulté le 13/05/2020)

Horowitz, M. (2018.). *Les sorcières assassinées aujourd'hui*. Retrieved from : <https://www.books.fr/chasse-aux-sorciers-reprend-de-plus-belle/> (consulté le 30/09/19)

Katelan, J.-Y. (2017). *Une ethnographie de la sorcellerie*. Retrieved from : <https://lejournel.cnrs.fr/articles/une-ethnographie-de-la-sorcellerie> (consulté le 30/09/19)

National Library of Scotland. (2020). *James VI of Scotland's 'Daemonologie'*. Retrieved from : <https://www.nls.uk/learning-zone/literature-and-language/themes-in-focus/witches/source-1> (consulté le 22/05/2020)

OHCHR (2009). *Witches in the 21st Century*. Retrieved from : <https://www.ohchr.org/en/newsevents/Pages/Witches21stCentury.aspx> (consulté le 19/05/2020)

Pavlac, B.A. (n.d.). Ten Common Errors and Myths about the Witch Hunts, Corrected and Commented. Retrieved from : http://departments.kings.edu/womens_history/witch/werror.html (consulté le 11/05/20)

Paume, D., & Valade, B. (2001). Sorcellerie. *Encyclopaedia Universalis*. Retrieved from : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/sorcellerie/> (consulté le 20/05/20)

Romano, A. (2016). *The history of Satanic Panic in the US — and why it's not over yet*. Retrieved from : <https://www.vox.com/2016/10/30/13413864/satanic-panic-ritual-abuse-history-explained> (consulté le 19/09/2019)

Zarachowicz, W., & Chollet, M. (2018). *La sorcière est un condensé de tout ce qui dérange chez les femmes*. Retrieved from : http://www.regards.fr/IMG/pdf/mona_chollet.pdf (consulté le 30 septembre 2019).

Mémoires et thèses

Benech, A. (2019). *Les représentations du personnage de la sorcière*. Sciences de l'Homme et Société (Master's thesis). Université de Bordeaux - ESPE d'Aquitaine, Agen. Retrieved from : <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02302241/document> (consulté le 20/05/2019)

Canovas, A. (2008). *La sorcière, la sainte et l'illuminée : les pouvoirs féminins en Espagne à travers les procès* (Doctoral dissertation). Sciences de l'Homme et Société. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II. Retrieved from : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00334500/document> (consulté le 06/05/2019)

Ouled-Ali, Z. (2007). *La figure de la Sorcière dans Mangeront-ils ? de Victor Hugo : « Enjeux d'une transgression »* (Doctoral dissertation). Université de Ouargla. Retrieved from : <https://gerflint.fr/Base/Algerie11/zineb.pdf> (consulté le 06/05/2019)

Polcarová, L. (2012). *Le personnage de la sorcière dans la littérature pour enfants* (Doctoral dissertation). Université Masaryk, Brno. Retrieved from : <https://textarchive.ru/c-2789567-pall.html> (consulté le 09/09/2019)

Ressources des commentaires

Agafonov, C., Grass, T., Maurel, D., Rossi-Gensane, N., & Savary, A. (2006). La traduction multilingue des noms propres. *Meta*, 51(4), 622–636. Retrieved from : <https://id.erudit.org/iderudit/014330ar> (consulté le 27/04/2020).

Baker, M., & Malmkjær, K. (Ed.). (1998). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Abingdon-on-Thames : Routledge.

Barth, G. (1971). French to English: Some Stylistic Considerations. *Meta*, XVI (1-2), 33-44. Retrieved from : <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/1971-v16-n1-2-meta251/001980ar/> (consulté le 28/04/2020).

Cochrane, G. (1995). Le foisonnement, phénomène complexe. *TTR*, 8(2), 175–193. Retrieved from : <https://www.erudit.org/fr/revues/ttr/1995-v8-n2-ttr1483/037222ar/> (consulté le 27/04/2020).

Colson, J.-P. (2019). *Traductologie : les théories de la traduction*, Document non publié, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

Delisle, J., & Fiola, M. (2013). *La traduction raisonnée. Manuel d'initiation à la traduction professionnelle de l'anglais vers le français* (3^e édition). Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.

Delisle, J., Lee-Jahnke, H., & Cormier, M. C. (1999). *Terminologie de la traduction*. Amsterdam : John Benjamins B.V.

Gile, D. (2005). *La traduction. La comprendre, l'apprendre*. Paris : Presses Universitaires de France.

Grass, T. (2006). La traduction comme appropriation : le cas des toponymes étrangers. *Meta*, 51 (4), 660–670. Retrieved from : <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2006-v51-n4-meta1442/014333ar.pdf> (consulté le 26/04/2020)

Juhel, D. (1982). *Bilinguisme et traduction au Canada, rôle sociolinguistique du traducteur*. Québec : CIRB.

Landheer, R. (1989). L'ambiguïté, un défi traductologique. *Meta*, 34 (1), 33-43. Retrieved from : <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/1989-v34-n1-meta323/003395ar/> (consulté le 29/04/2020)

Lecuit, E., Maurel, D., & Vitas, D. (2011). La traduction des noms propres : une étude en corpus. *Corpus*, 10, 201-218. Retrieved from : <http://journals.openedition.org/corpus/2086> (consulté le 29/04/2020)

Le Monde. (2016). *De la pudeur de l'accord pour les peuples premiers*. Retrieved from : <https://www.lemonde.fr/blog/correcteurs/2016/12/03/de-la-pudeur-de-laccord-pour-les-peuples-premiers/> (consulté le 07/05/2020)

Maubille, G. (2017). *Encyclopédie de la traduction*. Document non publié, Université Saint-Louis - Bruxelles (Faculté de Traduction Marie Haps), Bruxelles.

Munday, J. (2016). *Introducing Translation Studies: Theories and Applications* (4th ed.). Abingdon-on-Thames : Routledge.

Nida, E. A. (1975). *Language Structure and Translation*. Palo Alto (CA) : Stanford University Press.

Paliczka, A. (n.d.). Nom propre et ses dérivés en traduction. Institut des langues romanes et de traduction, Université de Silésie. Retrieved from : https://el.us.edu.pl/wh/pluginfile.php/271/mod_resource/content/0/paliczka.pdf (consulté le 10/05/2020)

Plassard, F. (2007). *Lire pour traduire*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle.

Ryan, R. (2013). Paratraduction : les aléas du report. *Traduire*, 228, 49-61
Retrieved from : <https://journals.openedition.org/traduire/532> (consulté le 06/05/2020)

Sardin, P. (2007). De la note du traducteur comme commentaire : entre texte, paratexte et prétexte. *Palimpsestes*, 20, 121-136 Retrieved from : <http://palimpsestes.revues.org/99> (consulté le 06/05/2020)

Spoiden, A., & Patris, S. (2015). Rédaction des références bibliographiques selon les normes de l'American Psychological Association, Bibliothèque de Psychologie et des Sciences de l'éducation, Université Catholique de Louvain. Retrieved from : https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddot/bpsp/documents/Norme_APA_EN.pdf (consulté le 20/05/2020)

TransLittérature. (2004). Entretien avec William Olivier Desmond. Retrieved from : http://www.translitterature.fr/media/article_424.pdf (consulté le 07/05/2020)

Van Hoof, H. (1989). *Traduire l'anglais, théorie et pratique*. Paris : Duculot.

Villard, J.-J. (1970). Le pouvoir à l'imagination. *Le Monde*. Retrieved from : https://www.lemonde.fr/archives/article/1970/03/21/le-pouvoir-a-l-imagination_2664601_1819218.html (consulté le 02/05/2020)

Vinay, J.P., & Darbelnet, J. (1977). *Stylistique comparée du français et de l'anglais*. Montréal : Beauchemin.

Dictionnaires et outils de rédaction

Antidote. (2020). Montréal (Québec) : Druide informatique Inc.

Banque de dépannage linguistique. (2020). Office québécois de la langue française. [online] Available at: <http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/>

Cambridge Dictionary. (2020). [online] Available at:
<https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais>

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. (2020). [online] Available at: <https://www.cnrtl.fr>

Liste des noms de pays, des capitales et des gentilés. (2020). Termium. [online] Available at : <https://www.btb.termiumplus.gc.ca/publications/nomspays-countrynames-fra.html>

Merriam-Webster. (2020). [online] Available at : <https://www.merriam-webster.com>

Oxford English Dictionary. (2020) witch, *n.* 1. Oxford : Oxford University Press

Termium Plus ®. (2020). Dictionnaire des cooccurrences. [online] Available at: <https://www.btb.termiumplus.gc.ca/tpv2guides/guides/cooc/index-eng.html?lang=eng>

Trésor de la Langue Française informatisé. (2020). Université de Lorraine. [online] Available at : <http://stella.atilf.fr/>

Images

Figure 1

Jewish Encyclopaedia. (2020). *Costume*, p. 294. Retrieved from :
<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4699-costume> (consulté le 20/05/2020)

Figure 2

Kerrigan, M. (2014). *Dark History of the Catholic Church: Schisms, Wars, Inquisitions, Witch Hunts, Scandals, Corruption*, p. 120. London: Amber Books.

Figure 3

Levack, B.P. (1987). *The Witch-Hunt in Early-Modern Europe*, p. 59. Abingdon-on-Thames : Routledge.

Figure 4

Fundación Goya en Aragón. (2020). *The Spell (El conjuro)*. Retrieved from : <https://fundaciongoyaenaragon.es/eng/obra/el-conjuro/527> (consulté le 11/05/2020)

Figure 5

Wikipedia. (2020). *Witches' Sabbath*. Retrieved from : [https://en.wikipedia.org/wiki/Witches%27_Sabbath_\(Goya,_1798\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Witches%27_Sabbath_(Goya,_1798)) (consulté le 11/05/2020)

Figure 6

The Met Museum. (2020). *The Witches*. Retrieved from : <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/336235> (consulté le 11/05/2020)

Figure 7

The Met Museum. (2020). *The Witch*. Retrieved from : <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/391139> (consulté le 11/05/2020)

Figure 8

Wikipedia. (2020). *Matthew Hopkins*. Retrieved from : https://en.wikipedia.org/wiki/Matthew_Hopkins (consulté le 23/05/2020)

Figure 9

Guilford, G. (2018). *Germany was once the witch-burning capital of the world. Here's why*. Retrieved from : <https://qz.com/1183992/why-europe-was-overrun-by-witch-hunts-in-early-modern-history/> (consulté le 09/05/2019)

Figure 10

Hubpages. (2018). *The best Disney villains of all time*. Retrieved from : <https://hubpages.com/entertainment/The-Best-Disney-Villains-of-All-Time> (consulté le 22/05/2020)

Figure 11

Desktop Nexus. (2020). *Wicked Witch of The West and Dorothy*. Retrieved from : <https://entertainment.desktopnexus.com/wallpaper/2364141/> (consulté le 23/05/2020)

Figure 12

Wikipedia. (2020). *Credulity, Superstition and Fanaticism*. Retrieved from : https://en.wikipedia.org/wiki/Credulity,_Superstition,_and_Fanaticism (consulté le 10/05/2020)

Figure 13

Maubille, G. (2017). *Encyclopédie de la traduction*. Document non publié, Université Saint-Louis - Bruxelles (Faculté de Traduction Marie Haps), Bruxelles.

Figure 14

Hutton, R. (2017). *The Witch : A History of Fear, from Ancient Times to the Present*. New Haven (CT) : Yale University Press.

Figure 15

Wikipedia. (2020). *Champion des dames Vaudoises.JPG*. Retrieved from : https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Champion_des_dames_Vaudoises.JPG (consulté le 20/05/2020)

Figure 16

Google Maps. (2020). *Dobu, Fergusson et Trobriand* [Vue satellite]. Retrieved from : <https://www.google.com/maps/@-9.1310938,150.186632,9z> (consulté le 20/02/2020)

Figure 17

Crooke, W. (1894). *An Introduction to the popular religion and folklore of India*, pp. 350-351. Retrieved from : <https://archive.org/details/introductiontopo00croorich/page/350/mode/2up> (consulté le 10/03/2020)

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial