

Pour une anthropologie historique du quotidien : entretien avec Robert Muchembled

par Yoland SENÉCAL

Robert Muchembled, né en 1944, a déjà une œuvre importante derrière lui et une autre, plus importante encore sans doute, devant lui. Suivant résolument la trace de la « nouvelle histoire », il s'intéresse à l'histoire des mentalités et plus particulièrement à la culture populaire. En 1978 il publie un brillant essai : Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, xv^e-xviii^e siècles (Paris, Flammarion, collection « Histoire vivante »).¹ Ce livre, qui paraîtra en traductions américaine (aux Presses de l'Université de Louisiane, en 1984) et japonaise, énonce les problématiques qui sous-tendent les études de Muchembled. En 1978 il participe avec Sylvie Dupont-Bouchat et Willen Frijhoff à une œuvre collective, Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, xvi^e-xviii^e siècle (Paris, Hachette). En 1979 il contribue au recueil Religion and the People (Chapel Hill, University of North Carolina Press) et fait paraître La sorcière au village, xv^e-xviii^e siècle (Paris, Gallimard-Julliard, collection « Archives »). Son plus récent ouvrage, écrit en collaboration avec Martine Desmons, est une monographie : Les derniers bûchers : Un village de Flandre et ses sorcières sous Louis XIV (Paris, Ramsay, 1981). R. Muchembled est maître-assistant à l'Université de Lille III.

L'entretien ici reproduit a été conduit en automne 1982 par Yoland Senécal, à l'époque chargé de cours à l'Université du Québec à Trois-Rivières, où Muchembled était alors professeur invité.

Y. Senécal : Voudriez-vous d'abord résumer brièvement les grandes thèses qui sont à la base de *Culture populaire et culture des élites* ?

R. Muchembled : Je pense qu'au Moyen Âge, et en particulier à la fin du Moyen Âge, aux xiv^e et xv^e siècles, existait une culture populaire originale, fortement marquée par le monde paysan, c'est-à-dire une vision du monde, une conception de l'existence, qui est ce que j'appelle une culture, au sens ethnologique du terme, et sur laquelle je reviendrai. Cette culture, à mon sens, est fortement *agressée* par celle des élites, sous diverses formes, dans les villes dès la fin du Moyen Âge, et de façon plus générale à partir du milieu du xvi^e siècle au moins, en France, jusqu'à la fin du règne de Louis XIV, sinon d'ailleurs beaucoup plus longtemps encore. Tel est le thème principal du livre. Il s'agit à la fois de décrire la culture populaire d'origine paysanne, dans son fonctionnement, dans sa qualité interne, dans ses articulations; et de montrer comment elle est profondément investie, attaquée, transformée dans le cours de l'époque moderne. C'est à mon avis une révolution silencieuse, une révolution culturelle silencieuse des plus importantes, qui explique beaucoup de choses, y compris dans notre présent du xx^e siècle.

1. Voir dans ce numéro d'*Histoire sociale* le compte rendu de cet ouvrage par Jean-Guy Daigle, pp. 188-92.

Y.S. : Il s'agit donc de deux types de culture, celle des élites et celle des masses, l'une « savante, rationnelle [au moins partiellement] et cléricale; l'autre populaire, magique et profane », comme dit Jean Delumeau. Et il y aurait entre ces cultures, s'échelonnant sur plusieurs siècles, une lutte visant l'acculturation des masses?

R.M. : Exactement. Je pense d'ailleurs que cette lutte continue sous nos yeux, qu'elle s'est profondément transformée bien sûr, qu'une forme de culture populaire, ouvrière celle-là, est née en France en particulier au cours du XIX^e siècle et que les phénomènes d'acculturation des masses populaires se sont à la fois amplifiés et diversifiés à l'époque contemporaine.

Y.S. : Cette prise en main est sûrement l'un des mouvements longs les plus fondamentaux de ces derniers siècles. Vous avez fort bien souligné l'importance de la lutte contre la sorcellerie. Jean Delumeau a décrit l'effort pour une rationalisation des pratiques religieuses des masses, que ce soit de la part de la Réforme ou de la Contre-Réforme. Pensez-vous qu'une troisième composante de ce mouvement soit le « grand renfermement » décrit dans les travaux de Michel Foucault, et dont les principaux éléments sont la nouvelle vocation de l'hôpital, la naissance d'un nouveau discours sur la folie, et la naissance de la prison?

R.M. : Effectivement, il y a là une série des éléments de l'acculturation dont je parle dans mon propre livre. La prison, la folie, l'hôpital, les nouvelles attitudes à l'égard de la pauvreté ne sont que diverses facettes d'un plus grand mouvement, qui est celui de la prise en main des âmes et des corps des gens du monde populaire. Je veux dire par là, une surveillance accrue et de tous les instants, par tous les moyens possibles, sur l'usage du corps — j'entends l'usage social du corps — sur la façon de se comporter face aux valeurs du travail, aux valeurs du délasserment, de la fête et également, dans une deuxième phase, dans une deuxième optique, sur les comportements vis-à-vis de la religion, au sens large, c'est-à-dire de la religiosité, de l'accès au surnaturel et à l'au-delà. Je pense effectivement que le grand renfermement explique, de façon symbolique, les nouveaux rapports du pouvoir qui s'établissent entre les membres des couches populaires et ceux des élites sociales du temps.

Foucault a été un pionnier dans ce domaine. Il a mis le doigt et l'accent sur le problème fondamental de la mutation du pouvoir en Occident — en Europe — et en France en particulier, dans le cours de l'époque moderne. Mutation du pouvoir qui est elle-même directement reliée à des mutations profondes de l'économie et de la société, c'est-à-dire en termes que je ne voudrais pas trop caricaturaux, en termes qui ne sont pas de l'analyse marxiste orthodoxe, disons la naissance d'une nouvelle économie, d'une nouvelle société : je pense aux villes, je pense à la bourgeoisie, et dans la foulée du début de la promotion de l'Occident, je pense à la conquête du monde par cet Occident et à la conquête, à l'intérieur de cet Occident, des masses populaires qui auraient pu s'opposer, par les révoltes notamment, à la progression d'ensemble qui était nécessaire pour arriver à la domination nouvelle du monde dont je viens de parler. En ce sens, Foucault a donc tracé des chemins. Je crois, simplement, qu'en ce qui concerne la période XV^e-XVII^e siècles, il y est beaucoup moins à l'aise que dans le XVIII^e siècle, et que nombre de ses remarques de détail sont, pour un historien professionnel de ces périodes, plutôt conjecturelles,

quelquefois inexactes; ceci ne met pas en cause la démarche et la logique de Foucault, ni son apport essentiel à la compréhension de la lutte entre la culture populaire et la culture des élites dont j'ai moi-même parlé.

Y.S. : Quelle est, en fait, la place accordée à la culture des élites dans vos travaux ?

R.M. : J'avais au point de départ le désir de nommer mon ouvrage « La culture populaire et sa répression en France, du *xv^e* au *xviii^e* siècle. » L'éditeur, pour des raisons sans doute commerciales, ou pour des raisons diverses, a préféré introduire une opposition entre la culture populaire et la culture des élites. Or, comme vous pouvez le voir à la lecture du livre, le propos n'est absolument pas porté sur la cohérence et le fonctionnement de la culture des élites, mais essentiellement sur celle des masses populaires; et dans une seconde partie, sur la façon dont la culture des élites a modifié la culture populaire. Si bien que je ne dirai pas grand-chose sur les composantes essentielles de la culture des élites, c'est-à-dire ce que j'appellerai la naissance d'un esprit de classe et d'un mépris des masses, choses qui avaient pu exister de façon ponctuelle dans le passé médiéval de l'Europe, mais qui apparaissent sur une grande échelle pendant le *xvi^e* siècle et surtout au *xvii^e* siècle.

On voit le mépris des élites opérer une coupure, une rupture profonde et brutale entre les membres des classes supérieures et ceux des masses populaires. On voit les nobles qui, au début du *xvi^e* siècle, étaient encore capables de parler le patois local et se mêler à la population, — ainsi d'ailleurs que le bas-clergé — ; on voit ces nobles, donc, et ces membres du bas-clergé se séparer totalement, se couper de la vie des masses populaires, se refermer totalement sur leur propre culture, dans les villes, dans leurs châteaux et manifester à l'égard des roturiers, des gens « vils et mécaniques » comme on dit au *xvii^e* siècle, un mépris croissant.

Ceci n'empêche pas, bien sûr, l'existence à l'intérieur des élites — si j'avais à en faire l'étude proprement dite — de différences extrêmement importantes. Il est certain que l'on peut trouver, au *xvii^e* et surtout au *xviii^e* siècle — je pense aux philosophes ou à beaucoup d'autres représentants du monde des élites — que l'on peut trouver des idéologies fortement nuancées. On peut même, pour ce qui est de l'époque de Louis XIV, rappeler Vauban et son projet de dîme royale, pour dire que les élites n'ont pas la cohésion ni l'unanimité que je pourrais laisser croire, mais ce n'est pas mon propos d'étudier ce genre de phénomène dans le cadre de ce livre.

Y.S. : Attardons-nous donc plutôt sur les composantes essentielles de la culture populaire.

R.M. : C'est une question fondamentale. Je pense que cette culture populaire, d'abord, a une origine essentiellement rurale; le monde français est un monde à 90% rural, au Moyen Âge, et les villes ne commencent à peser réellement qu'à partir du *xviii^e* siècle, vous le savez. Les conséquences de cette culture populaire rurale, c'est d'abord une conception du temps, une conception de l'espace, une conception des rapports sociaux. Conception du temps qui me semble essentiellement conception du temps présent, le temps vécu, avec peu d'insistance sur le passé,

sur la généalogie — même si les paysans sont bien sûr capables de sentir les filiations généalogiques — ou sur l'avenir, sur le futur; un temps du vécu et un temps cyclique, un temps sans cesse recommencé, marqué par les grandes fêtes et les grandes coupures des saisons.

L'espace lui-même est un espace relativement restreint; le monde du ^{xv}^e, du ^{xvi}^e et encore du ^{xvii}^e siècle est, pour les paysans, relativement limité, même s'ils sont capables, exceptionnellement, dans un pèlerinage ou pour une raison d'exode face à la guerre, de se déplacer sur de très longues distances; ils passent l'essentiel de leur vie dans le cadre de leur paroisse; l'endogamie elle-même est très forte, puisque les trois quarts, sinon plus, des conjoints sont pris à l'intérieur du village — la plupart des autres étant choisis dans un rayon qui n'excède guère en général vingt à vingt-cinq kilomètres par rapport au premier village. Donc, une conception de l'espace qui est relativement cloisonnée, qui s'oppose d'ailleurs à la création — nous y reviendrons — d'un État fort, d'un État puissant et de la notion de sujet par rapport à un roi.

Enfin, conception des rapports sociaux, c'est-à-dire imbrication étroite de solidarités les unes dans les autres, de la famille, froidement nécessaire, comme je pourrais dire, c'est-à-dire n'ayant pas cette épaisseur sentimentale que l'on donne souvent à la famille du ^{xx}^e siècle, jusqu'à la communauté rurale, en passant par les confréries, par les organisations de jeux, les abbayes de jeunesse, etc.; il y a, il existe plutôt, une sociabilité extrêmement diversifiée, très solide, qui se passe essentiellement à l'extérieur, sur la place du village, et qui donne sa cohérence ainsi que sa diffusion à la culture populaire. Voilà les traits principaux, que les ennemis de la culture populaire résumant souvent par la limitation du sens de l'espace et du temps et par l'attrait et l'importance de ce qu'ils appellent des « superstitions ».

Y.S. : Mais pourquoi cet effort de prise en main, ce pouvoir qui se démultiplie? Et pour aboutir à quels résultats? Dans la conclusion des *Derniers bûchers* vous écrivez : « ...l'attention se détourne des jeteurs de sorts, pour se fixer sur d'autres ennemis collectifs : agents du roi ou du seigneur, collecteurs de tailles, habitants des bourgs voisins à l'occasion de contestations ou de procès... » (p. 253) N'y a-t-il pas là une contradiction?

R.M. : Je pense qu'il n'y a pas de contradiction, car l'acculturation elle-même est une volonté, venue du haut de la société, bien sûr, de créer une nouvelle perception du pouvoir par les masses populaires. Je veux dire que le pouvoir, le pouvoir royal, le pouvoir de l'Église, tente de transformer chacun des membres des masses populaires en sujet obéissant. Il le fait à travers des médiations, car il lui est impossible — ou il est impossible à ces pouvoirs — de se faire obéir très aisément par des gens qui depuis des siècles, pour ne pas dire un millénaire, vivent dans un monde parcellisé, dans un monde où ils ont une sorte d'autonomie, finalement, vis-à-vis du roi qui est très loin, et de l'Église — j'entend l'institution ecclésiastique — qui n'est pas très présente, sauf à travers la dîme et à travers la personne du curé de paroisse. Je disais que l'effort d'acculturation est celui de la médiation du pouvoir des élites.

Il s'agit de faire comprendre que le monde est en train de changer, qu'il faut désormais être un sujet obéissant et travailleur et, en faisant cela, les pouvoirs supérieurs déséquilibrent profondément la vision du monde des masses populaires,

la mettent en instabilité, c'est-à-dire poussent les masses populaires à trouver des explications aux désastres qui sont en train de leur arriver. Traditionnellement, les explications étaient trouvées dans l'existence de jeteurs de sorts mais il était inutile de mobiliser contre eux la justice puisqu'il suffisait de les lapider, de les jeter dans un puits ou de pratiquer contre eux une justice populaire pour avoir l'impression d'avoir rejeté le danger au loin. Or les pouvoirs expliquent que les malheurs viennent des jeteurs de sorts — ce que l'on savait auparavant — mais ils expliquent aussi que la justice se chargera de ces jeteurs de sorts et celle-ci fixe l'attention de la population sur des boucs émissaires : les sorcières. La justice transmet aussi, à travers le spectacle du bûcher, l'idée que tous ceux qui ressemblent aux sorcières subiront le même sort, et de ce fait les pouvoirs parlent *d'eux-mêmes* à travers les bûchers de sorcellerie; ils apprennent aux masses ce que c'est que l'obéissance, c'est-à-dire ce que c'est que l'orthodoxie, ce que c'est que l'hétérodoxie, et ce qui arrive à ceux qui quittent les sentiers de l'orthodoxie.

Puis à la fin du XVII^e siècle, lorsque la chasse aux sorcières cesse pour l'essentiel, les mouvements continuent à exister à l'intérieur des masses populaires, les mouvements qui ont été créés par la volonté des élites sociales, politiques et culturelles. Je veux dire : la nécessité des boucs émissaires se fait encore sentir. Simplement, il n'est plus guère possible de définir les sorcières comme des boucs émissaires valables. On trouve ces boucs émissaires chez les collecteurs de taille, chez les agents du roi. En fait, on apprend à nouveau et toujours que le pouvoir royal — que le pouvoir central — existe et on apprend à le contester, c'est-à-dire, au fond, à se définir par rapport à lui, à travers ces nouveaux ennemis collectifs qui apparaissent de plus en plus dangereux, puisqu'ils ruinent les communautés en venant réclamer des impôts excessifs.

Y.S. : Quelles sont les limites de l'acculturation ?

R.M. : Ce sont celles des possibilités de l'époque, c'est-à-dire du fait que le pouvoir ne peut pas, à la différence du XX^e siècle, saisir très rapidement le temps et l'espace de la totalité du royaume de France, et que les ordres du roi mettent des semaines pour parvenir de Paris jusqu'aux bornes du royaume. D'autre part, les autres obstacles et limites à cet effort d'acculturation sont tout simplement les *résistances* : résistances actives sous la forme des révoltes populaires — elles se multiplient dans le courant du XVII^e siècle jusqu'au milieu du règne de Louis XIV, c'est-à-dire jusqu'à la révolte de Bretagne en 1675 — et, d'autre part, résistances passives qui sont beaucoup plus importantes me semble-t-il, mais que l'on perçoit moins, c'est-à-dire le fait que les masses populaires rurales, et même urbaines, *font semblant* de se plier, de courber la tête face à l'acculturation, font semblant d'être des orthodoxes à tous crins, alors qu'en réalité ils n'en continuent pas moins à être, entre guillemets, « superstitieux », voire idolâtres, comme le prouve, à la fin du XVII^e siècle, la publication du *Traité des superstitions* de l'abbé Thiers ou encore d'autres ouvrages du même genre.

Y.S. : Dans votre essai *Culture populaire et culture des élites*, vous écrivez ceci : « ... toute culture est adaptation à l'environnement, c'est-à-dire manière de comprendre le monde et d'agir sur lui. En ce sens, il est nécessaire de rechercher la cohérence interne de ce système explicatif, et non pas de le juger par rapport à

notre propre conception de la vie. » Ce thème de la cohérence interne revient dans vos autres ouvrages. N'y a-t-il pas, sur le plan épistémologique, un danger de mettre sur un pied d'égalité la culture des élites avec une culture fondamentalement irrationnelle ?

R.M. : Vous posez un problème réel, mais contre lequel j'ai justement voulu réagir en parlant de la cohérence interne de la culture populaire. Car, lorsque l'on parlait de la culture, dans l'historiographie, on parlait jusqu'aux années 1970 — et même parfois 1980 — d'une conception élitiste de la culture : c'est-à-dire la culture, c'est l'art, c'est la littérature, c'est la production des grands hommes, la production des grands esprits et dans cette optique, évidemment, il est impossible de mettre sur le même plan ce que l'on peut appeler la culture des élites et la culture populaire. Mon point de départ est totalement différent; il s'agit d'une conception anthropologique de la culture, autrement dit, en ce qui me concerne, de la recherche d'une philosophie de l'existence propre à un groupe social, dans un temps donné, dans un espace donné et avec des techniques données. Je ne veux pas comparer cette conception de l'existence — cette culture — à celle qui existe dans un autre espace, à la même époque ou dans un autre temps. Je ne veux pas avoir l'attitude de Pierre Chaunu, qui classe les cultures, depuis les cultures primitives jusqu'aux cultures développées, aujourd'hui par exemple, et j'ai voulu changer les perspectives.

Dans ce sens, la question que vous me posez n'a pas d'objet. Car il ne s'agit pas de considérer que la culture populaire est inférieure, supérieure ou comparable à la culture des élites. Elle n'a pas la même forme, elle n'a pas le même objet, elle n'a pas le même sens, elle *existe* et ce qui m'a intéressé, c'est donc de rechercher sa cohérence interne pour ne pas tomber dans le piège dans lequel est tombé Michel de Certeau, par exemple, de la définition ou plutôt de la querelle de définition à propos de ce que l'on peut nommer « culture ». La question vue sous cet angle ne m'intéresse nullement et, je le répète, j'ai surtout voulu être sensible au fonctionnement de la culture populaire comme si j'observais une quelconque formation sociale non-européenne.

Y.S. : Vous avez consacré trois ouvrages à la sorcellerie. Comment définissez-vous le problème de la sorcellerie d'une part, et celui de la chasse aux sorcières d'autre part ? Dans *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas*, vous distinguez trois approches du phénomène : l'interprétation des démonologies de l'époque, le rationalisme et la conception romantique. À propos de la seconde, vous écrivez au sujet du livre de Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle* : « Robert Mandrou, en ce qui le concerne, a écrit un livre fondamental sur la psychologie des juges qui eurent affaire aux sorciers, mais lui aussi n'a porté qu'un intérêt très limité à la sorcellerie proprement dite... À nouveau apparaît le rationalisme, et avec lui la notion des progrès de l'esprit humain. À nouveau les sorciers retombent dans l'ombre, jouets passifs de mutations intellectuelles qu'ils ignorent... » Pourriez-vous préciser votre estimation de l'importance du livre de Mandrou ?

R.M. : Je pense que Robert Mandrou s'est intéressé à un phénomène singulièrement différent de celui qui fait l'objet de mon livre. Il a voulu savoir pourquoi on luttait contre la sorcellerie et pourquoi, à un moment donné, les juges n'ont plus eu envie de lutter contre la sorcellerie. C'est une optique, dirais-je, qui est celle

de la culture des élites, dont je parlais précédemment; et c'est une optique qui n'apporte absolument rien à propos du sens de la sorcellerie dans le monde rural, à propos de l'existence de la sorcière au village par exemple. En ce qui me concerne, comme mon objet d'étude est précisément la culture populaire elle-même, je ne peux guère utiliser l'ouvrage de Robert Mandrou que pour admirer sa propre cohérence interne, sans plus. Je veux dire que, y compris dans le livre sur la culture populaire et la culture des élites que j'ai écrit, je ne peux utiliser cet ouvrage que comme l'un des éléments d'explication de la fin de la chasse aux sorcières, puisque l'argument principal de R. Mandrou est que les juges, au XVII^e siècle, ont connu une montée du rationalisme et n'ont plus cru à la sorcellerie; seulement, ce genre de phénomène ne permet pas d'expliquer totalement la raison pour laquelle les paysans ont cessé, eux aussi, à la fin du XVII^e siècle, de s'en prendre aux sorcières et ont trouvé d'autres boucs émissaires. Les paysans n'étaient pas devenus pour autant rationalistes, la preuve en est qu'au XVIII^e siècle ou au XIX^e siècle — il n'y a qu'à lire Van Gennepe pour s'en convaincre — ils restent souvent très profondément « superstitieux » et que leurs croyances traversent très largement l'époque moderne et l'époque contemporaine, y compris jusqu'à nos jours. Il y a donc deux optiques complètement différentes. L'ouvrage de Mandrou s'intéresse à un problème éminemment respectable mais qui n'est pas le même que celui que je traite.

Y.S. : Comment se présente la sorcellerie comme élément de la culture populaire ?

R.M. : La sorcellerie — et non pas la lutte contre la sorcellerie — fait partie intégrante de la culture politique, elle fait partie de la vision du monde, de la conception de la société, de l'espace, du temps, qui est propre aux ruraux des XV^e, XVI^e et XVII^e siècles. Tout simplement parce que la sorcellerie n'est qu'un aspect précis de la magie qui baigne, à l'époque, le monde réel aussi bien que le monde des croyances des masses populaires. La sorcellerie, tout simplement, c'est une recherche d'explication, à une époque donnée, dans des conditions techniques où il est impossible de dominer la nature, dans des conditions mentales où la mort est omniprésente, où on ne peut pas grand-chose contre la maladie : la magie et la sorcellerie sont des remèdes ou tout au moins des possibilités de ne pas tomber dans le désespoir le plus complet. Au fond et, de mon point de vue, peu importe de savoir si la sorcellerie fonctionnait ou pas, ce n'est pas une question qui m'intéresse; il importe plutôt de savoir qui y croyait et si ceux qui y croyaient y trouvaient un soulagement.

Y.S. : Un de vos livres s'intitule *La sorcière au village*. Or, justement, comment voyez-vous le rôle et la pratique de la sorcière dans son village ?

R.M. : Son rôle c'est d'être une guérisseuse universelle, dirais-je. Et j'ai en mémoire l'image de la sorcière de Brueghel, du milieu du XVI^e siècle, c'est-à-dire une femme qui vient dans un village extraire — c'est Brueghel qui le dit — les pierres de folie de la tête des pauvres paysans crédules. En réalité, la sorcière, les nombreuses sorcières, les nombreux guérisseurs aussi, qui existaient dans les campagnes — et même dans les villes — de l'époque moderne, avaient pour rôle d'empêcher que le désespoir ne triomphe. Elles avaient — ou ils avaient — pour rôle de guérir les maladies du corps aussi bien que les maladies de l'âme. Ils avaient — ou elles avaient — pour pratique de permettre à des individus qui étaient écrasés

par la nature, par l'environnement, par l'hostilité des choses et souvent par l'hostilité des hommes, ils et elles avaient pour pratique d'être des guérisseurs, des médecins, des prêtres, des confidents, bref, à peu près tous les recours imaginables que l'on trouve dans notre XX^e siècle occidental très stable et que l'on ne trouvait pas, à l'époque, très aisément dans les villages ou dans les quartiers des villes.

Y.S. : Le sabbat, pour vous, apparaît-il réellement sous forme de réunions où toutes fantasmagories sexuelles étaient permises, ou n'existe-t-il que dans l'esprit des démonologues et des juges ?

R.M. : En ce qui me concerne, je ne crois guère au sabbat. Et je pense que ce phénomène n'existait que dans l'esprit des démonologues, des juges. J'ajouterai qu'il existe encore dans l'esprit de certains historiens, en France notamment et aujourd'hui. Pourtant, il y a peut-être une réalité, non pas du sabbat, mais d'un phénomène qui a pu être interprété comme le sabbat et qui fait partie d'ailleurs de la culture populaire. Ce sont les fêtes, les danses, en particulier les danses nocturnes de la Saint-Jean, ou les fêtes de jeunes gens qui en groupes s'en vont, la nuit, en particulier pendant le mois de mai ou pendant le carnaval, se promener, faire la cour aux filles, se battre, etc. Ce sont ces phénomènes qui sont réels, sociaux, pratiques, qui ont pu être interprétés, être complètement déformés par des démonologues, des gens de la culture écrite et de la culture savante, et transformés en fantasmagories, en sabbat. En somme, mon idée est qu'il y a bien une part de vérité, mais pas là où on l'attend. Le sabbat, en réalité, c'est tout simplement la transformation par des esprits du monde savant de réalités sociales qu'ils diabolisent pour mieux les extirper.

Y.S. : Corrélativement à la place primordiale que prend la sorcellerie à l'intérieur des mentalités populaires, la *lutte* contre la sorcellerie vient à juste titre au premier rang de l'opposition entre les deux cultures, selon votre essai. Pourquoi ?

R.M. : La lutte contre la sorcellerie est en effet au centre des oppositions entre la culture populaire et la culture des élites. Elle y est essentiellement par la volonté de ces mêmes élites, à mon avis, car il s'agit, pour ces élites — et en particulier pour les hommes d'Église — de s'attaquer à leur plus grand ennemi culturel, j'entends les femmes, parce que les femmes sont détentrices et transmettrices de la culture populaire dans un monde où l'école est un phénomène peu développé. Donc il s'agit, pour les élites, de s'attaquer à ce qui est l'équivalent du prêtre, ou du maître d'école au XVIII^e siècle : les femmes, ainsi d'ailleurs que tous ceux qui sortent des sentiers de l'orthodoxie, qui ont des connaissances, des croyances, des croyances sur lesquelles on peut mettre l'étiquette de superstition. En somme, la lutte contre la sorcellerie, la chasse aux sorcières est plus précisément l'une des procédures d'attaque, de destruction des canaux et des moyens de transmission orale de la culture populaire par les femmes aux jeunes générations. Dans le même ordre d'idées, la veillée est l'objet d'une surveillance accrue au XVII^e siècle et d'une intense dévalorisation.

Y.S. : Dans *Les derniers bûchers* tout particulièrement, vous présentez la chasse aux sorcières comme le résultat non seulement de la lutte des élites contre celles-ci, mais aussi et surtout d'une convergence des buts de ces élites avec une fraction de la population rurale. Quelle explication offrez-vous de ce phénomène ?

R.M. : En effet, une petite partie de la population rurale, celle que j'identifie d'ailleurs comme étant les laboureurs, les « coqs de village », les censiers, c'est-à-dire les quelques pour cent, 10% parfois, moins dans d'autres cas, qui représentent le sommet de la société rurale; une petite partie de la population rurale, donc, s'est identifiée, s'est au moins intéressée à la chasse aux sorcières. Ces membres du monde paysan y ont vu un moyen d'accroître leur propre pouvoir, leur propre prestige au village. En même temps, ceci leur permettait de se désolidariser des masses populaires qui étaient leurs voisins ou qui étaient quelquefois leurs obligés et leurs clients; de prouver qu'ils ne partageaient pas ce que l'on nommait des superstitions, de prouver également qu'ils étaient orthodoxes en face des tenants et des représentants du monde des élites. On trouve d'ailleurs dans ce monde relativement aisé, qui ne représente qu'une infime partie de la population rurale du temps, les gens les plus alphabétisés, les plus acculturés des campagnes. Les seules filles qui sachent lire et écrire au village sont généralement des femmes ou des filles de laboureurs, de paysans riches.

Au fond, tout converge pour faire de ces individus des rouages de transmission des ordres venus du haut de la société, pour faire d'eux des agents actifs de l'acculturation, parce qu'ils y trouvent leur intérêt, parce qu'ils ont, à travers ce mouvement, la possibilité de récupérer des bribes du pouvoir qui est en train de s'imposer sur l'ensemble des régions de la France du temps. J'ai d'ailleurs longuement décrit ces phénomènes dans mon livre sur *Les derniers bûchers*, où on voit très bien que la sorcellerie n'est pas réellement fille de la misère, mais qu'elle n'est pratiquement jamais, non plus, fille de la richesse. Les sorciers et les sorcières — j'entends ceux qui sont condamnés — font partie des masses paysannes, ni très pauvres, ni très riches. Par contre, les accusateurs, les témoins des procès de sorcellerie sont souvent des gens qui appartiennent, eux, aux quelques familles qui dominent le monde rural ou qui sont des clients, des alliés, des parents, des amis de ces laboureurs et de ces censiers.

Y.S. : Vous venez de faire allusion aux *Derniers bûchers*. Comment voyez-vous l'apport d'une monographie comme celle-là vis-à-vis des questions dont nous parlons en ce moment ?

R.M. : Elle permet de dépasser le niveau du modèle théorique, c'est-à-dire de voir dans le détail — autant que faire se peut, bien sûr, car les documents ne sont pas inépuisables et certains ont disparu — le fonctionnement réel d'une petite société villageoise. Je me suis en effet placé en 1679, dans un village d'un millier d'habitants à peu près, où se sont déroulés des procès de sorcellerie, où il y a eu quatre femmes brûlées pour ce crime, d'ailleurs tardivement puisque vous savez que la fin du XVII^e siècle voit disparaître l'essentiel de ces bûchers de sorcellerie. Et j'ai pu étudier le monde des sorcières grâce à des archives de toute nature — fiscales, criminelles mais aussi administratives, plans et cartes — pour essayer de reconstituer petit à petit, dans tous les détails qu'il est possible de retrouver, la société dans laquelle ont vécu les sorcières brûlées en 1679. L'expérience a déjà été tentée à propos de Salem, en Nouvelle-Angleterre, et on peut se rendre compte en lisant les monographies qui sont parues sur ce thème que l'on atteint au maximum ce qui était la *réalité* de la vie du passé; c'est peut-être la seule façon d'arriver à une histoire du quotidien, à une histoire du réel qui ne soit pas une histoire totalement désincarnée à travers des courbes ou des graphiques.

Y.S. : Pourquoi le phénomène de la chasse aux sorcières s'est-il arrêté en France à partir de 1680 ou un peu avant selon les régions ? Retenez-vous l'explication de Mandrou ?

R.M. : Pour Robert Mandrou — et l'explication est en partie valable — les juges n'ont plus le désir de poursuivre la sorcellerie, et les magistrats du Parlement de Paris, en particulier, définissent désormais la sorcellerie comme une maladie mentale et non pas comme un crime. Mais je pense que cette explication est très insuffisante pour rendre compte de la disparition de la lutte contre les sorcières ; elle explique simplement pourquoi les élites se sont désintéressées de la chose, mais elle n'explique absolument pas pourquoi les paysans ont cessé de réclamer qu'on brûle leurs sorcières. À cet égard, je pense que le phénomène fondamental, à la fin du XVII^e siècle, est la modification de l'équilibre interne du monde paysan. La chasse aux sorcières s'arrête surtout parce que ce monde paysan, dans un âge de fer — car le XVII^e siècle est une époque extrêmement difficile pour la paysannerie — atteint le fond du désespoir. C'est ce que disait La Bruyère lorsqu'il décrivait les paysans. C'est aussi ce que l'on peut voir dans de nombreuses relations du temps : la maladie, la famine, la guerre transforment le royaume de France en un monde du désespoir paysan, et les révoltes elles-mêmes s'apaisent. Le désespoir est tellement grand qu'il est pratiquement impossible, après 1675, de l'exprimer par la force. En ce sens, la chasse aux sorcières s'apaise, à mon sens, surtout parce que les sorcières se cachent, que les paysans qui croient aux sorcières se taisent, parce que personne, au village, n'a plus vraiment intérêt à attirer l'attention des autorités, des collecteurs de tailles, des troupes sur le village. Ce temps est aussi celui — ne l'oublions pas — des persécutions de grande ampleur contre les protestants, des dragonnades et le temps où toute hétérodoxie est considérée comme un très grand crime. Je pense que ce monde replié, ce monde de la faim et de la peur est typique de l'époque de Louis XIV vieillissant ; il est aussi celui de l'acculturation réussie, au moins apparemment réussie car, en réalité, lorsque l'étau politique, l'étau du pouvoir, l'étau de la peur se fera moins sentir, lorsque les conditions démographiques, économiques, sociales s'amélioreront, on verra reparaitre de nombreuses croyances et de nombreuses sorcières, mais à ce moment-là on ne chassera plus les sorcières, on chassera ceux qui dénoncent les sorcières. Le crime sera aussi devenu faux comme le dit, là fort justement, Robert Mandrou, et l'acculturation ne se posera plus du tout dans les mêmes termes, mais c'est une autre question.

Y.S. : En terminant, comment voyez-vous les perspectives d'avenir, au plan historiographique, des questions abordées dans cet entretien ?

R.M. : Je pense que l'avenir est celui de l'anthropologie historique. Moi-même, je suis tenté par ce que j'appellerai une « anthropologie historique du quotidien », c'est-à-dire une étude des gestes, des rituels collectifs, quotidiens, dans la société paysanne de l'Ancien Régime. Je m'explique. Je suis en train de travailler sur une province du nord de la France, l'Artois, entre 1400 et 1660, et je crois qu'avec les sources dont je dispose il m'est possible de faire une étude des *gestes*. Par exemple : de la façon de se saluer, des mots mais aussi des gestes que l'on utilise en ce domaine ; de l'importance de la tête dans cette culture ; de l'importance de la tête car c'est le lieu que l'on frappe, c'est le lieu où un ennemi donnera un coup d'épée, c'est le lieu, aussi, que l'on couvre d'un chapeau et les signes de

déférence, y compris chez les paysans, sont de retirer le chapeau; pour une femme, le fait de ne pas porter de coiffure est le signe qu'il s'agit d'une femme de mauvaise vie, etc.

D'autres gestes aussi susceptibles d'une étude intéressante sont ceux de la taverne. Comment boit-on? En Artois, par exemple, il est courant de boire de la main gauche pour conserver la possibilité de saisir son arme de la main droite, car l'insécurité au XVI^e siècle est très forte. On fait aussi des chopes à fond de verre afin que le buveur de bière soit capable de voir le danger et l'ennemi qui lui arrivent en face. Ou bien, on s'installe au cabaret avec certains rites : il n'est pas possible de venir s'asseoir à la table qui est déjà occupée par d'autres individus sans manifester à leur égard quelque chose qui est une absence d'agressivité, sous une forme verbale ou sous une forme symbolique. Le tabac, qui apparaît au XVII^e siècle et qui se diffuse surtout à partir du deuxième tiers du XVII^e siècle, on le fume en compagnie, à la taverne, en Artois. On dit d'ailleurs qu'on « boit » le tabac et on passe la pipe à la ronde : le fait de la refuser à quelqu'un est une injure et l'on peut voir ainsi s'esquisser des conflits qui débouchent sur des crimes, dans une société où le signe, l'attitude, le comportement sont plus souvent collectifs qu'individuels.

C'est ce que j'appelle une anthropologie historique du quotidien, qui a beaucoup de travail devant elle, car il sera possible d'étudier les lieux, les places — l'église, le cimetière — où l'on se bat aisément aux XVI^e et XVII^e siècles; il sera possible d'étudier les attitudes des groupes sociaux, par exemple des abbayes de jeunesse, de ces jeunes gens qui se promènent à dix, à quinze, qui font des aubades ou qui font des sérénades aux jeunes filles, mais qui se promènent en armes et qui cherchent à valoir plus en se faisant faire ou en donnant une blessure, un coup d'épée ou un coup de couteau à un autre jeune, cela dans les rues des villages ou dans les rues des villes de l'Artois, à l'époque des rois espagnols comme à l'époque de Louis XIV. Mes propres projets sont donc, pour l'instant, de prolonger mon travail sur la culture populaire par l'écriture d'une thèse de doctorat d'État sur *Les mentalités et les comportements populaires en Artois de 1400 à 1660*, avec comme base essentielle des sources judiciaires, mais des sources judiciaires très détaillées, permettant de saisir le fonctionnement, la vie quotidienne des populations.

Par contre, je ne pense pas qu'il y ait un grand avenir à la réflexion ébauchée par certains auteurs français, il y a quelques années déjà, sur l'existence ou l'inexistence de la culture populaire. Je crois que ce sont des querelles terminologiques et que ce genre de problème, qui est en fait un problème de vocabulaire — ou un problème, plus précis et plus complexe, de refus de l'objet « culture populaire » par certains historiens — je crois que ce problème, donc, n'a guère lieu de cité et je pense que le fait que l'on travaille, que l'on écrive, que l'on publie sur le thème de la culture populaire suffit à lui donner toute sa validité. Je pense également que certaines directions de recherche, à travers la littérature de « gueuserie » par exemple, à travers ce qui est en fait une forme de médiation par les élites d'une supposée culture populaire, je pense que ce genre de recherche est voué à l'échec.

En tout état de cause, l'avenir de cette forme d'histoire des mentalités me semble être dans le contact avec les autres sciences humaines. Nous avons beaucoup parlé d'anthropologie, d'ethnologie, d'anthropologie historique, mais c'est aussi dans le domaine de la sociologie, de la psychologie, de la psychologie collective, de la psychanalyse éventuellement, qu'il y a à prendre dans les méthodes, dans les

interrogations, dans les formulaires d'enquête. Et c'est dans ces directions, qui sont celles de la convergence des sciences humaines, que l'on peut réussir à créer la richesse d'une étude sur des thèmes — il faut le rappeler — qui n'existent que depuis quelques décennies et même, en ce qui concerne la culture populaire, que depuis peu d'années.