
La magie et la science au XVI^e siècle : savoirs, savoir-faire et visions du monde

Claire Dolan
Département d'histoire
Université Laval

Les travaux sur les relations qu'entretenaient la magie et la science au XVI^e siècle ont beaucoup progressé ces dernières années. Depuis que Mircea Éliade (1978 : 44) a établi qu'aucune pensée humaine ne pouvait tolérer l'incohérence, les chercheurs ont compris qu'il y avait derrière la magie et l'occultisme du XVI^e siècle une logique, certes différente de la nôtre, mais qui n'existait pas moins (Béhar, 1996 : 9). Dès lors, les historiens ont tenté de restituer le sens de cette cohérence. Par ailleurs, après que l'épistémologie moderne eut admis que la théorie scientifique moderne n'était pas « le reflet du réel » mais une « construction de l'esprit [qui essayait] de s'appliquer au réel » (Morin, 1984 : 40), la science est devenue objet de l'histoire culturelle. À travers le concept d'« interprétation du monde » ou de « vision du monde », l'histoire culturelle a réuni l'histoire des sciences et l'histoire religieuse¹ pour décrire d'abord, expliquer ensuite ce que la science moderne devait à ces systèmes anciens « pré-cartésiens », jadis méprisés par les chantes du progrès. Le problème historique qui se cache derrière cette relation entre la magie et la science est celui de leur séparation. En effet, alors que l'une et l'autre partagent au XVI^e siècle les mêmes fondements, elles

1. Comme le fait Brooke (1991 : 2-12).

se détachent l'une de l'autre à la fin du XVI^e siècle et suivent des chemins différents jusqu'à ce que les tenants de la science l'emportent sur ceux de la magie à laquelle ils finissent par s'opposer². Cette transformation est bien connue et je ne prétends pas apporter de nouveaux éléments à cette connaissance. Néanmoins, la problématique à l'intérieur de laquelle s'inscrit l'ensemble des articles de ce recueil qui confronte la notion de filiation culturelle à celle de réseau culturel invite à comprendre cette séparation à deux niveaux : celui de la science, définie au XVI^e siècle comme la saisie d'un réseau de relations tissées entre les différents éléments du cosmos, et celui de la diffusion du savoir qui met en jeu des réseaux d'un autre type qui ont attiré ces dernières années les historiens d'histoire sociale. Je voudrais donc insister, à partir des travaux des spécialistes, sur le fait que cette transformation corresponde à une double modification que la notion de réseaux permet de mieux saisir. Sans prendre pour terrain d'observation l'Amérique française, les réflexions que je présente ici me semblent néanmoins éclairer le sujet en ce qu'elles montrent qu'en matière d'histoire culturelle, le sens des liens n'est jamais unilatéral.

Les réseaux s'inscrivent dans un espace. La recherche des correspondances entre le monde céleste et le monde terrestre qui mobilisait les savants du XVI^e siècle construit un espace qui a beaucoup de similitude avec l'« espace sacré » que définit Mircea Éliade (1978 : 34)³. Cette notion d'espace sacré, si on la limite à l'idée

-
2. Le premier problème auquel on est confronté est bien sûr celui de la définition de la science. « Modes d'appréhension de la nature » ou « pensée rationnelle » qui rend compte du monde (Gingras, Keating et Limoges, 1998 : 9), savoir qui concerne le monde physique, le monde vivant, tout en incluant les mathématiques (Russo, 1995 : 5) ou encore ensemble des démarches positives et des explications « des réalités observables par des réalités inobservables » (Russo, 1995 : 11). J'utilise quant à moi le terme « science » pour me référer à l'activité intellectuelle qui consiste à penser le monde, et l'expression « science moderne » pour signifier la démarche scientifique qui consiste à observer des phénomènes, à les interpréter et à tester cette interprétation par l'expérimentation.
 3. Selon Éliade, il existe pour l'homme religieux plusieurs espaces : l'espace sacré, signifiant, « seul espace réel », qui détermine un point fixe absolu, un centre ; les autres espaces sont sans structure, sans signification.

d'espace signifiant que lui substituait Éliade, peut aussi s'appliquer à l'espace que tracent les réseaux sociaux. Cette simple analogie permet de restituer non seulement la cohérence des idées de l'époque, mais également celle qui existait entre le domaine des idées et la construction sociale qui les supportait.

Quelques remarques préliminaires d'abord autour de l'analyse des réseaux sociaux, qui m'inspire ici mais avec laquelle je prends quelque liberté. Deux postulats doivent être considérés quand on effectue l'analyse des réseaux. Le premier est qu'il n'y a réseau que lorsqu'il existe une relation réciproque et répétée entre plusieurs individus. C'est d'ailleurs la nature de cette relation qui permet d'identifier la nature du réseau. Deuxième postulat, le même individu peut être intégré à plusieurs réseaux qui diffèrent selon la nature des échanges. L'analyse des réseaux exige donc une connaissance biographique extrêmement fine des individus en cause et se prête mal aux opérations de synthèse, même si le moteur des échanges et les véhicules empruntés pour les effectuer sont autant de variables qu'il faut considérer. Du point de vue historique, l'analyse des réseaux culturels passe par celle de la diffusion des savoirs. Comment autrement isoler la relation culturelle des autres relations ? On l'aura compris, pour moi les idées n'ont de sens historique que portées par des individus ou des groupes. Les notions de filiation et de réseaux culturels ne sont explicatives que si elles ouvrent l'histoire des idées à son rapport à la société. Pour les raisons qui précèdent, l'observation des réseaux culturels telle qu'on l'entend aujourd'hui ne peut se faire qu'à l'échelle microscopique, en utilisant la méthode des biographies collectives. La méthode exclut donc que l'on puisse traiter des réseaux auxquels participaient ceux qui n'ont laissé que peu de traces. Le problème est de taille pour l'historien qui se rabat sur des généralités dès qu'il traite des anonymes alors que les élites se prêtent à de longs discours. Même si l'historien ne peut tous les reconstruire, les réseaux culturels ne sont pas l'apanage des élites. Il faudra en tenir compte quand viendra le temps de rassembler autour d'un moment historique, celui de la séparation entre la magie et la science, les variables qui pourraient l'expliquer.

Pour bien comprendre le contexte dans lequel se produit cette séparation entre la magie et la science, il faut considérer que les

savoirs s'ordonnaient au XVI^e siècle autour de deux pôles : le savoir, comme tel, qui privilégiait l'opération intellectuelle, le savoir-faire ensuite qui traduisait la compétence pratique. L'un et l'autre n'avaient pas le même rayonnement, mais utilisaient des systèmes de diffusion analogues qui traçaient à l'intérieur d'un même espace sacré, celui des rapports avec le cosmos, des frontières garantes de l'autonomie des savoirs. Ce sont ces mécanismes de diffusion des savoirs que je signalerai d'abord pour marquer l'importance que j'accorde aux assises sociales de cette relation entre la magie et la science. La deuxième partie de ma réflexion montrera que la magie et la science partageaient, de la mi-XV^e à la mi-XVI^e siècle, un même espace sacré, jusqu'à ce que le savoir intellectuel prenne ses distances avec le surnaturel. Pour les savants, le nouvel espace signifiant annihila le premier qui n'en perdit pas pour autant sa réalité pour ceux qui réclamaient l'efficacité du système, au quotidien. Les deux espaces auraient pu continuer de s'ignorer si la conjoncture ne l'avait empêché, l'autonomie des savoirs étant prise d'assaut sous prétexte d'homogénéisation des cultures. C'est ce que j'aborderai en troisième partie en utilisant notamment comme événement témoin, la chasse aux sorcières.

SAVOIR-FAIRE ET SAVOIR : LES RÉSEAUX DE TRANSMISSION

Au XVI^e siècle, comme au Moyen Âge, les savoirs qui touchaient le plus de gens étaient des savoir-faire et s'acquéraient par imitation. Dans les ateliers où travaillaient les artisans, se transmettaient, selon une hiérarchie très précise, les secrets du métier. Les apprentis acquéraient d'abord les rudiments en imitant le maître. Passant d'un atelier à l'autre, ils accumulaient pratique et connaissances qui leur permettaient de devenir un jour eux-mêmes des maîtres en leur art. L'apprentissage était la méthode pédagogique la plus répandue à l'époque pour le transfert du savoir : il s'agissait de regarder faire le maître et de faire à son tour, encore et encore, jusqu'à ce que l'œuvre soit parfaite. Les contrats d'apprentissage que signèrent les employés avec leur maître obligeaient ce dernier à enseigner tout ce qu'il savait, en échange de quoi l'apprenti acceptait de le servir comme s'il était de sa famille. Contrairement à ce

que l'on croit parfois, il n'était pas rare qu'un apprenti accumulât les contrats les uns à la suite des autres, changeant de maître, changeant de ville, suivant ainsi un itinéraire que d'autres avant lui avaient tracé (Dolan, 1998 et 1989). En effet, la formation par apprentissage s'organisait grâce à des réseaux structurés qui mettaient en jeu la famille, le voisinage et l'expérience des devanciers. Les fils suivaient ainsi des itinéraires prévisibles qui passaient par la boutique d'un ancien voisin ou d'un oncle, installé en ville, ou par l'échoppe d'un confrère que leur père avait connu quand il s'était lui-même formé au métier. Ces itinéraires dessinaient un espace signifiant, créaient en quelque sorte un espace social de l'apprentissage dont le métier était le centre. Les découvertes archéologiques confirment ce que disent les archives de ce point de vue : la diffusion des techniques par les échanges entre ateliers couvre une étendue géographique étonnante comme le montre la production de poterie mauresque retrouvée sur tout le pourtour nord de la Méditerranée⁴. Avec un peu de chance, de l'aide et beaucoup de temps, l'artisan acquérait un savoir-faire en circulant d'un maître à l'autre, d'une échoppe à l'autre, jusqu'à ce que l'ensemble des modèles à imiter conjugué à sa pratique personnelle lui permît de faire la preuve de sa compétence. La réalisation du chef-d'œuvre lui donnait le droit d'être reconnu comme celui qui savait faire, avec les privilèges que cela comportait. Peu de professions au XVI^e siècle s'écartent de ce modèle. Que l'on fût artisan, notaire, marchand, procureur ou chirurgien, le transfert du savoir reposait sur l'apprentissage et sur la capacité à s'intégrer à des réseaux culturels structurés, dont on peut reconstruire la géographie⁵.

-
4. Selon Henri Amouric, « Migrations et transfert du savoir artisanal en Provence de la fin du Moyen Âge à l'époque moderne », communication orale présentée au colloque *Stratégies socioculturelles des migrations : nouvelles approches, nouveaux objets, nouvelles sources*, Moncton, mai 1999. Voir aussi Bernardi, 1995.
 5. Pour des exemples de contrats d'apprentissage pour divers métiers, voir Archives départementales des Bouches-du-Rhône, dépôt d'Aix-en-Provence, 302 E 515, fo 788, 23 mai 1574 (procureur) ; 302 E 523, fo 1513, 25 juillet 1582 (chirurgien) ; 302 E 517, fo 595, 10 mai 1576 ; 302 E 516, fo 263, 4 février 1575 ; 302 E 516, fo 94, 11 janvier 1575 (notaires).

Cette façon d'apprendre n'était d'ailleurs pas si différente de celle qu'on imposait à ceux qui choisissaient de s'instruire dans les lettres, le droit ou la médecine. On a fait grand état de l'imprimerie pour la diffusion des idées au XVI^e siècle, mais la pérégrination d'une université à l'autre, à travers l'Europe, a joué un rôle non négligeable pour tous les penseurs du temps, comme pour les étudiants aux destinées plus modestes (Julia et Revel, 1989), qui se sont ainsi constitué un réseau de relations qui n'a pas peu fait pour propager l'humanisme ou l'hermétisme. On sait ce que doit Copernic à ses études humanistes en Italie, ou l'influence qu'eut Pic de la Mirandole sur les penseurs de son temps. Dans les universités pour ce qui est de l'Italie, en dehors d'elles pour les autres pays, les maîtres élaboraient de nouvelles théories sur lesquelles on échangeait et discutait. Les intellectuels correspondaient et voyageaient physiquement ou à travers les livres. La majorité d'entre eux imitaient leurs maîtres ou imitaient les Anciens, certains réussissaient parfois à fabriquer un chef-d'œuvre.

Parce qu'ils ont été vite réglementés, le savoir-faire professionnel et son acquisition sont bien documentés. Les intellectuels quant à eux ne sont pas avares de commentaires sur les gens qui contribuent à leur formation (voir Platter, 1964 ; Le Roy Ladurie, 1995). Un peu de patience suffit pour reconstituer les réseaux et comprendre comment circule l'information. Il en est tout autrement des savoir-faire traditionnels dont la garde n'est confiée officiellement à personne et dont la transmission orale a laissé peu de traces. En effet, le mode d'acquisition des savoirs traditionnels échappe à l'historien, mieux renseigné sur les conditions d'exercice de ces savoirs que sur la façon dont ils se transmettent.

Il n'est pas abusif de supposer toutefois que ces savoirs se sont transmis par des moyens analogues à ceux utilisés par les autres savoirs que nous connaissons mieux. Prenons par exemple le savoir-faire féminin qui concerne la maladie et les rapports au corps. Divulgués oralement, dans un cadre qu'on peut croire familial, les secrets des femmes circulaient entre elles. En ce qui concerne la grossesse et l'accouchement, le partage de recettes efficaces ou

rassurantes se faisait entre femmes, en dehors du monde masculin. Avant que soit confié à l'une des femmes le rôle de matrone repris ensuite de mère en fille, de tante en nièce, l'accouchement était pris en charge par la mère pour sa fille ou par une femme de la communauté, aidée par les voisines (Laget, 1982 : 133). Toutes exerçaient un savoir-faire qui prétendait à l'efficacité. Même les gestes de protection avaient cette prétention. L'espace féminin régissait les réseaux féminins, principaux canaux par lesquels passait le savoir-faire féminin.

L'utilisation des herbes à des fins thérapeutiques était par ailleurs souvent le fait d'une femme du village, habituellement pauvre, qui gagnait plus de prestige que d'argent grâce à cette connaissance qu'elle transmettait comme un héritage à une fille de son milieu. Entre elle et l'apothicaire, la différence n'était probablement que géographique, le second ayant boutique en ville, alors que la première exerçait à la campagne.

La diffusion des savoir-faire disposait, à la fin du Moyen Âge, de réseaux de transmission beaucoup plus souples que celle du savoir intellectuel, dont le support, l'écrit, limitait l'accessibilité. Pour la plus grande partie de la population, les savoir-faire traversaient les rapports que chacun entretenait avec la nature, qu'il s'agît de la domestiquer, de la contrer ou de la façonner. Alors que chacun pouvait observer l'impact des savoir-faire dans son quotidien, le savoir intellectuel, jusqu'à ce que l'alphabétisation change la donne, se situait en marge et ne touchait que peu de gens. Parce qu'il exigeait des connaissances qui ne pouvaient s'acquérir qu'en participant à des réseaux à accès restreint, mais aussi parce qu'il était inutile pour résoudre les problèmes quotidiens, le savoir intellectuel était, pour la plupart des gens, un savoir marginal que même les intellectuels savaient mettre de côté quand il fallait trouver une solution concrète. Savoir et savoir-faire au XVI^e siècle ne s'opposaient pas. En effet, qu'il ait été intellectuel ou pratique, le savoir reposait sur une vision du monde cohérente qui définissait pour les gens du XV^e et du XVI^e siècles, un même espace sacré.

UN MÊME ESPACE SACRÉ : VISION DU MONDE DES INTELLECTUELS ET PRATIQUES ANCESTRALES

Sur le savoir-faire des femmes sur le corps, les sources sont rares ou suspectes. Les témoignages datés sont recueillis dans le cadre de la justice. Ils parlent de savoirs immémoriaux, acceptés par tous, et laissent peu de chance d'appréhender le changement (Laget, 1982 : 118). Aux questions posées par les enquêteurs, les femmes fournissaient des réponses que les juges interprétaient selon une culture de l'écrit plus proche de la leur que de celle de ces femmes. Il en est de même pour les lettrés qui racontent, après le XVI^e siècle, pour les dénigrer, des pratiques ancestrales auxquelles ils ne croyaient plus. Il est donc difficile pour l'historien d'interpréter les fondements de ces savoirs sans faire abstraction des canaux qu'ils ont suivis pour se rendre jusqu'à lui. Néanmoins, les gestes ancestraux posés sur le corps au moment de la maladie ou pour la prévenir, ne jurent pas, au XVI^e siècle, avec les textes savants qu'ont produits les médecins. C'est que les savants inscrivaient leurs réflexions dans une intelligibilité du monde qui devait beaucoup aux sources antiques et que leur conception du monde, de ce fait, mettait en œuvre une tradition dont les savoirs ancestraux étaient partie prenante. La tentation dès lors pour l'historien est de tirer de la cohérence que donnaient les savants à leur savoir, celle qu'il prête aux savoirs ancestraux. Mais peut-être est-ce la seule façon d'expliquer avec quelque pertinence des pratiques ancestrales dont on aurait perdu le sens si elles ne coïncidaient si bien avec la vision du monde des intellectuels du Moyen Âge.

Cette vision du monde passe par une interprétation des rapports qui existaient entre le cosmos et l'homme, rapports rapidement résumés par les concepts de macrocosme et de microcosme. Le corps humain, comme un miroir, reflète chaque partie de l'univers et « reproduit la nature à l'identique » (Vigarello, 1999 : 43). La théorie du fonctionnement du corps construite par Hippocrate mais transmise par Galien de Pergame, organise les correspondances entre l'univers et ses quatre éléments (l'air, le feu, la terre et l'eau), le corps et ses quatre humeurs (le sang, le phlegme, la bile jaune et la bile noire), les objets et leurs quatre caractères (chaud, froid,

humide et sec). La santé n'est finalement rien d'autres que l'équilibre des humeurs, la maladie la domination d'une humeur sur une autre et la thérapie le rétablissement de cet équilibre par l'utilisation des contraires. Le corps à la Renaissance était d'abord un système, un modèle organisé qui permettait d'expliquer l'univers dont il était la parfaite reproduction (Chastel, 1990 : 12). En effet, les savants ne doutaient pas que le cosmos fût dans les mains de Dieu qui utilisait les astres pour transmettre aux humains son influence. Les astres étaient donc considérés comme le relais entre Dieu et les hommes et chaque membre du corps humain était en relation étroite avec une planète ou avec les signes du zodiaque. Pour comprendre la nature, il fallait être à la fois médecin, astrologue et théologien. La notion de réseau est au cœur de cette vision du monde. Un peu comme les historiens d'aujourd'hui avec les réseaux sociaux, les savants du XVI^e siècle s'acharnaient à en reconstituer les morceaux. À partir de la deuxième moitié du XV^e siècle, l'astrologie devint un moyen d'information parmi d'autres donnant aux astrologues leur place auprès des princes qui tenaient compte de leurs avis quant aux jours qui leur étaient favorables et leur confiaient de s'occuper de leur santé, avec leurs collègues les barbiers (Boudet, 1991 : 17-20). Nulle magie dans tout cela ! Les astrologues se gardaient bien des pratiques divinatoires qui les auraient fait condamner illico par l'Église.

Cette cosmologie qui conditionne les réflexions autour du corps embrasse toutes les réflexions savantes au XVI^e siècle et explique l'importance, dans le monde savant du XVI^e siècle, de l'occultisme. C'est là ce que d'aucuns ont appelé la magie intellectuelle, par opposition à la magie populaire, et c'est là que la magie retrouve la science. Le système, promu par le néoplatonisme au XV^e siècle, à travers Marsile Ficin et Pic de la Mirandole, reposait sur la conviction que Dieu se révélait en toutes choses et que cette révélation était accessible à ceux qui savaient en lire les signes. Les Anciens, soucieux d'empêcher que la vérité ne fût profanée, avaient caché cette vérité dans des images et des récits qu'il fallait décrypter (Gombrich, 1980 : 20). L'humanisme florentin qui remettait en cause l'aristotélisme était donc plus proche de la réflexion religieuse que de l'expérience scientifique. Fasciné par l'*Asclepius* qui décrivait la

religion des Égyptiens et montrait qu'avec des rites et des procédés magiques on pouvait transférer les forces du cosmos dans les statues des dieux, Ficin était convaincu qu'il existait des techniques qui permettaient de capturer les forces astrales qu'on pouvait ensuite introduire dans des images pour qu'elles deviennent efficaces (Arasse, 1980 : 9). De la même façon, les « ordres supérieurs se révèlent à notre esprit limité par l'intermédiaire des signes qui forment le langage de la nature » (Gombrich, 1980 : 26). Pour « saisir les correspondances mystérieuses que contient l'univers animé », le sage pouvait utiliser la magie (Rochon, 1989 : 60). Cette magie naturelle reposait sur le fait que la Parole de Dieu agissait dans les opérations magiques. Mêlant la tradition biblique à la tradition chrétienne, la magie intellectuelle redécouvrit à cette époque la Cabale, cet écrivain qui renfermait une science d'origine divine. Des hommes comme Agrippa von Nettesheim ou Nostradamus, convaincus que le divin transmettait à l'homme des révélations grâce aux anges qui s'exprimaient eux-mêmes par les astres et leur mouvement, cherchèrent à déchiffrer la langue occulte de Dieu. Il s'agissait là d'une façon rationnelle de décrypter l'univers, d'une science.

Au Moyen Âge, l'astrologie avait montré la puissance de Dieu ; avec la Renaissance, elle permettait à l'homme, qui utilisait l'analogie entre son corps et le monde céleste, d'espérer agir sur sa santé (Fuhrman, 1991 : 112-113). La médecine à ce moment n'était que contemplation de l'œuvre divine, une contemplation qui ne pouvait, à partir du milieu du XVI^e siècle, s'inspirer uniquement des Anciens. L'ordre universel était en effet constamment perturbé par de nouvelles altérations. Les nouvelles maladies (notamment les maladies vénériennes) ou les catastrophes humaines (les guerres civiles) qui modifiaient la nature ne pouvaient trouver leur explication dans les textes antiques. C'était là qu'intervenait le médecin. Observateur du corps humain, son art lui servait à voir le changement que subissait la nature, à attirer l'attention sur le message qu'envoyait Dieu aux hommes⁶.

6. Ces positions de la médecine sont bien analysées dans deux articles publiés dans les *Ordre et désordre dans la civilisation de la Renaissance* (1996). L'un est d'Évelyne Briot-Salvadore, l'autre est de Marie-Luce Demonet.

Sous l'influence du néoplatonisme, au XVI^e siècle, on ne doutait pas que le mouvement des astres fût d'origine divine, ni qu'il suivît un plan ordonné par Dieu. La connaissance de ce monde céleste n'était toutefois pas directement accessible à l'homme ; seuls les initiés avaient accès au monde des signes célestes.

Les humanistes érudits firent de l'occultisme un instrument du savoir intellectuel. Ils perdirent vite cependant le contrôle de cette connaissance qui, parce qu'elle mettait en scène le monde céleste et ses rapports avec le monde terrestre, coïncidait avec la cosmogonie traditionnelle. Les bourgeois, de plus en plus alphabétisés, furent rapidement touchés par cette magie intellectuelle qui perdit bientôt son caractère savant pour se diffuser, sous le couvert du secret, sous forme de recettes, de recueils de conjurations ou d'imprécations, restés manuscrits. La recherche de l'efficacité des rituels remplaça dès lors celle de l'intelligibilité du monde. À côté de la magie intellectuelle, affaire d'hommes alphabétisés, la magie populaire, pratiquée par des femmes analphabètes, misait aussi sur l'efficacité des pratiques rituelles pour manipuler le divin. La forme était sans doute différente, mais le fond était le même (Sallmann, 1987 : 156).

Toute la magie intellectuelle reposait sur les textes hermétiques qu'on attribuait à un prêtre égyptien. Quand Isaac Casaubon découvrit, grâce à une critique philologique serrée de ces textes qu'ils dataient en fait des premiers temps de l'ère chrétienne, la magie intellectuelle perdit ses liens avec la science. Les intellectuels qui, tout en étant imprégnés de néoplatonisme, n'avaient cessé de chercher ailleurs⁷ s'en détournèrent.

La magie populaire ou du moins ce qu'on qualifia ainsi, resta. Jean-Baptiste Thiers, ce curé de Vibraye, en France, qui la décrit dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, l'atteste (Thiers, 1984). Son regard, si encyclopédique qu'il fût, n'est pas indifférent à l'effet de ces « superstitions » sur la religion qu'on entreprend de définir au XVII^e siècle dans le sillage du concile de Trente. S'il décrit la magie, c'est pour mieux la rendre obsolète, pour la confiner dans le monde

7. Pour un résumé des démarches intellectuelles visant à comprendre le mouvement des planètes au XVI^e et au XVII^e siècle, notamment celles de Copernic, Tycho Brahé, Kepler et Galilée, voir Gingras, Keating et Limoges, 1998 : 212-259.

populaire et celui des campagnes et en faire une cible que tous les catholiques éclairés devraient tenter d'abattre (Thiers, 1984 : 19). Alors que Thiers fournit aux historiens la liste la plus complète de pratiques magiques qui ait été constituée au XVII^e siècle, son *Traité* n'est pas celui d'un observateur, mais celui d'un homme de cabinet. Pour l'historien, Thiers témoigne du XVII^e siècle par son irrésistible envie de séparer l'ignorant de l'honnête homme, par sa volonté d'ordonner la société selon un modèle hiérarchique, par le parti pris qu'il affiche pour l'urbain ou l'homme de cour, parangon de la nouvelle culture. Les pratiques qu'il décrit sont en dehors du temps, mais elles attirent l'attention sur le pouvoir que détiennent ceux qui savent reconnaître les signes et y répondre. Magie, maléfices, divination⁸ y mettent en scène les forces de la nature ou les objets inanimés pourtant munis d'une « âme » si l'on en croit les propriétés qu'on leur prête⁹. Comment ne pas reconnaître dans les croyances que décrit Thiers des messages semblables à ceux que tentaient de décrypter les savants de l'occultisme du XVI^e siècle ? « [...] si une femme grosse, demeure debout ou assise au pied du lit d'une personne agonisante, l'enfant dont elle est grosse, sera marqué d'une tache bleue au-dessus du nez, appelée la bière, qui signifie que cet enfant ne vivra pas longtemps » (Thiers, 1984 : 113). « [...] il mourra quelqu'un dans une paroisse la semaine même, lorsqu'il tonne le Dimanche » (Thiers, 1984 : 117). Les exemples de ce type sont innombrables et on est étonné de voir à quel point certains semblent familiers. Preuve s'il en est que l'énumération de ces croyances à un moment donné ne dit rien sur l'importance qu'on leur accorde à ce moment. Les pratiques que décrit le *Traité* de Thiers pourraient, à bien des égards, être tirées des traités occultes des savants du

8. Thiers, 1984 : 79-111. Livre 1^{er}, chap. IV, « De la magie », et chap. V, « Du maléfice » ; Livre 3^e, 7 chapitres sur la divination.

9. C'est ce que disent les deux exemples qui suivent, extraits au hasard du *Traité des superstitions*, « Ne pas souffrir que l'on tue les grillons, dans la pensée qu'ils font le bonheur des maisons où ils se retirent » (Thiers, 1984 : 123) ; « [...] un malade ne saurait mourir, parce qu'il est couché sur un lit garni de plumes d'ailes de perdrix » (Thiers, 1984 : 115).

XVI^e siècle. Pourtant le *Traité des superstitions* est un réquisitoire contre l'ignorance. C'est que les savants, au XVII^e siècle, ont construit de nouvelles théories. Les mathématiques ont pris la première place et sont devenues l'outil intellectuel par excellence. Grâce au développement de l'instrumentation, les savants ont bientôt pu « voir » le monde, non plus seulement l'imaginer¹⁰. Les croyances qu'ils partageaient jadis ont été rangées dans le domaine de l'imaginaire et sont devenues des « superstitions ».

Pour nos esprits contemporains, toujours prompts à taxer de progrès les développements scientifiques, il va de soi que la « science moderne » faite d'expérimentation et d'observation ne pouvait que l'emporter sur une vision du monde fantaisiste construite sur l'ignorance. On oublie souvent que les deux visions du monde (magique et scientifique pourrions-nous dire pour faire court) ont cheminé côte à côte longtemps après les découvertes de Galilée, de Newton ou de Harvey. C'est que la recherche de l'efficacité ne s'est jamais perdue et que les savoir-faire ont continué longtemps à l'assumer seuls. Tant que le savoir et le savoir-faire ont partagé les mêmes fondements, il n'était pas utile que l'un l'emporte sur l'autre. À partir du moment où l'expérimentation donna aux théories scientifiques de nouveaux champs d'application qui prétendaient aussi à l'efficacité, les savoir-faire durent se modifier à leur tour. Relativement autonomes au Moyen Âge et au XVI^e siècle la diffusion du savoir et celle du savoir-faire devinrent par la suite une pièce stratégique de l'organisation sociale. L'histoire de la relation entre la magie et la science, à partir de ce moment, se confond avec l'histoire de l'homogénéisation des cultures.

L'AUTONOMIE DES SAVOIRS ET LE NOUVEL ESPACE SIGNIFIANT

La création des collèges, la mise en place d'un réseau d'établissements d'enseignement que les ordres religieux (jésuites et oratoriens particulièrement) se disputaient, l'appétit des bourgeois

10. L'invention du télescope par Galilée en est un bon exemple, malgré les difficultés que posait son utilisation (Gingras, Keating et Limoges, 1998 : 232).

pour l'instruction, devenue essentielle à la promotion sociale, ont fourni les moyens d'assurer la diffusion des nouvelles théories à un public de plus en plus large, détenteur de pouvoirs officiels et définitif de normes. Sous l'impulsion de l'Église et des États en plein développement au XVII^e siècle, l'école a servi à canaliser les efforts pour discipliner les corps et les esprits. L'ordre préexistant que les savants de la Renaissance cherchaient à retrouver dans chacune de leur théorie, la société du XVII^e siècle prit les moyens pour l'instaurer. L'accès de plus en plus large à l'écrit contribua à transformer l'état d'esprit, même si, en ces matières, le temps s'étire à des rythmes différents selon les milieux. Le meilleur exemple qu'on puisse donner de cette transformation saccadée de l'interprétation du monde nous est donné par cet événement circonscrit dans le temps et l'espace que fut la chasse aux sorcières.

Il ne s'agit pas pour moi de faire ici le point des connaissances historiques sur la chasse aux sorcières. Je ne crois pas personnellement qu'on puisse encore en dire grand-chose. Les recherches pointues ont donné leurs résultats, les synthèses ont été faites, les interprétations sont sur la table¹¹. La chasse aux sorcières qui, contrairement aux pratiques ancestrales, est un événement historiquement datable, condense un siècle et demi de changements. Au milieu du XV^e siècle, la sorcière, jusque-là intermédiaire entre les forces cosmiques et la nature, fut associée à Satan. Elle entra alors dans le domaine de l'Église qui se chargea d'imaginer les rituels qu'elle pratiquait, elle dont le corps communiquait si bien avec Satan, qu'elle en devint vite l'image la plus concrète. Dans le combat entre Dieu et Satan, la sorcière qu'on découvrait et qu'on condamnait était bien la preuve de la victoire de Dieu. C'est ce que signifie le *Marteau des sorcières*, manuel à l'intention des juges, publié en 1486, qui diffusa à travers toute l'Europe le mode d'emploi pour vaincre les astuces des démons. Le *Marteau des sorcières* donnait le feu vert à la persécution des sorcières, au nom de Dieu. Ce que les historiens appellent la chasse aux sorcières est toutefois plus

11. Je ne citerai ici, à travers une production massive, que deux ouvrages qui permettent de faire le point sur les recherches récentes autour de la chasse aux sorcières : Bechtel (1997) et Muchembled (1994).

tardif. Pour que le mythe ne remplace pas l'histoire, je résumerai en quelques points les données historiques qui sont désormais établies. L'évènement historique que constitue la chasse aux sorcières se produisit entre 1580 et 1640 ou 1660, selon le lieu ; il fut de plus limité dans l'espace puisque la chasse atteignit comme une onde de choc les régions situées le long de l'axe rhénan, la Suisse, et l'Allemagne du Sud-Ouest. Les pays catholiques comme les pays protestants furent alors touchés. Pour l'historien, cet évènement est donc conjoncturel et ne s'inscrit pas dans la longue durée, puisqu'on n'a pas « de tout temps » poursuivi les sorcières. Contrairement à ce qu'on croit souvent, ce furent des juges laïcs et non des religieux qui conduisirent les poursuites et si les procès furent nombreux, ils sont loin de s'être toujours terminés par une exécution. Les sorcières n'étaient peut-être pas toujours des femmes, mais ce sont elles qui ont été le plus souvent accusées, surtout si elles étaient pauvres et marginalisées. Sur la centaine d'années qu'a duré la chasse aux sorcières en Europe, des périodes de pointe peuvent être décelées qui concordent toujours avec une période de tension sociale. Certaines coïncidences contextuelles sont troublantes : alors que la chasse aux sorcières faisait rage, l'État moderne cherchait à imposer une culture homogène à des populations qu'il voulait de mieux en mieux contrôler. L'Église fut une alliée sans pareil dans ce processus, elle qui soutenait son discours d'orthodoxie par l'organisation d'un encadrement éducatif de plus en plus développé. C'est pourtant l'État moderne qui prit sur lui de détruire les hérétiques, les sorcières et les croyances populaires. Une distribution du pouvoir selon des règles dont on n'admettait plus la logique, comme c'était le cas pour la magie ou les pratiques ancestrales, ne pouvait qu'être source d'un désordre qu'il fallait neutraliser à sa source. Le pouvoir mystérieux et troublant des sorcières devait être anéanti, lui qui s'écartait de la conception hiérarchique du pouvoir qui servait de modèle à l'État moderne. Voilà qui explique que la chasse aux sorcières ait eu lieu au moment où elle a eu lieu, mais qui n'explique pas pourquoi elle a cessé, alors que le pouvoir qu'elle soutenait n'était pas encore à son zénith.

Tous les historiens ont remarqué, après Robert Mandrou (1980), que la chasse aux sorcières s'est arrêtée au moment où la magie

perdait sa crédibilité dans le milieu des juges. Les intellectuels ne confondaient plus la nature et le surnaturel. Les hommes instruits qu'étaient les juges, formés dans des collèges où la science et l'observation avaient désormais leur place, furent rapidement atteints par cette interprétation du monde. La sorcière, agent du diable, leur parut bientôt une explication irrationnelle. Dieu certes présidait toujours aux destinées du monde, mais les diables comme les anges n'avaient plus besoin de faire alliance avec des humains pour être efficaces. La lutte entre le bien et le mal, très concrète au XVI^e siècle, changea de terrain au XVII^e siècle : elle se déroula à l'intérieur de chaque individu¹². L'espace signifiant, pour les intellectuels, s'était transformé. Embrassant l'univers au Moyen Âge, il s'était réduit peu à peu à mesure que le domaine du privé se définissait, que la discipline était intériorisée. Les établissements scolaires ont largement contribué à cette modification, expliquant de ce fait que les personnes moins instruites n'aient pas suivi si vite le mouvement. Il ne faut pas conclure pour autant que les urbains, mieux pourvus en écoles, en collèges et en lieux de discussion, firent tous profession de foi en la science contre la magie à la fin du XVII^e siècle. L'acquisition des rudiments de la lecture par un nombre de plus en plus élevé de gens, si elle ouvrait la porte à une diffusion des nouvelles idées, contribuait aussi à maintenir la vision ancienne du monde. Les livres de la *Bibliothèque bleue* distribués par les colporteurs parmi bien d'autres objets reprenaient les thèmes qui avaient cours chez les intellectuels au Moyen Âge, ignorant les résultats de la science naissante (Morin, 1974 ; Bollème, 1980 ; Fontaine, 1993). L'imprimé diffusait tout, l'ancien comme le nouveau. Il n'en reste pas moins que le nouveau mode de diffusion du savoir, à partir des établissements scolaires, favorisa la « science moderne » comme savoir normatif. Paradoxalement, les réseaux qui supportaient les échanges n'étaient plus des réseaux d'individus, mais des réseaux d'institutions. Même le savoir-faire dut s'inscrire dans ce nouvel encadrement : dans les écoles, on enseigna aux filles les devoirs d'une bonne mère, on leur apprit à broder, en même temps qu'on

12. Pour une analyse complète du processus, voir la série de livres de Delumeau, 1978, 1983 et 1989.

leur apprit le catéchisme, et les sages-femmes furent placées sous la surveillance du curé. L'apprentissage parut bientôt insuffisant pour soutenir le nouveau savoir : les écoles de métier, les académies prirent la relève, définissant à l'intérieur même du savoir-faire, de nouvelles frontières sociales.

* * *

Il m'a semblé nécessaire, pour bien comprendre les relations entre la magie et la science au XVI^e siècle, de mettre en évidence que les connaissances ne se réduisaient pas au savoir intellectuel, à une époque où l'accès à l'écrit était encore réservé à quelques privilégiés. Quand le savoir-faire est intégré au domaine des connaissances, le savoir intellectuel perd la prédominance hiérarchique qu'on lui accorde souvent et l'histoire culturelle peut s'accomplir.

Elle va à peu près comme suit. Au XVI^e siècle, savoir intellectuel et savoir-faire ne s'opposaient pas l'un à l'autre, ils avaient simplement des champs d'action différents. Quand il s'agissait de contrôler ou de modifier la nature par exemple, c'était le savoir-faire qui comptait. Le savoir quant à lui servait à comprendre la nature, mais n'avait aucune action sur elle. Alors que l'interprétation des « savants », diffusée par l'écrit, n'était accessible qu'à peu de gens, la dissémination du savoir-faire bénéficiait de moyens multiples qui utilisaient des réseaux précis. Qu'il s'agît de la comprendre ou de la modifier, les savoirs concernant la nature reposaient, au XVI^e siècle, sur une vision partagée dans laquelle les rapports avec le surnaturel tenaient un rôle central. Quand les savants, à la fin du XVI^e siècle, réduisirent la place du surnaturel pour le remplacer par les mathématiques, le savoir s'opposa pour un temps au savoir-faire, revendicateur d'efficacité. Alors que l'espace sacré embrassait l'univers au XVI^e siècle, pour les savants comme pour les autres, la fin du XVII^e siècle marque la construction d'un espace signifiant nouveau, celui de l'individu, inscrit dans une société qu'on voulait homogène. En effet, cet individu fut confronté à la normalisation que tentaient d'instaurer tous les États modernes. La magie, pourtant confondue avec la science au début du XVI^e siècle, ne fut plus combattue au

XVIII^e siècle que par l'Église. Les savants se contentèrent désormais de l'ignorer, au mieux, de la mépriser.

Que nous dit cette histoire sur les liens de l'Amérique française avec les cultures du monde? La réponse ne se situe pas au niveau de la correspondance des événements. Que les premiers colons aient apporté avec eux leurs croyances est indéniable, qu'ils aient pratiqué des savoir-faire et misé sur l'efficacité ne fait pas de doute. C'est pourtant sur un autre plan que la démonstration qui précède me semble la plus utile. Celui de la formation des cultures. La notion de filiation culturelle ne saurait rendre compte de l'histoire d'une formation culturelle, pas plus d'ailleurs que celle des réseaux culturels. Pour l'historien, décrire ces filiations ou ces réseaux ne suffit pas pour expliquer la modification d'une culture ou même sa constitution. Le contexte dans lequel se font ces rencontres détermine souvent celles qui ont des suites et celles qui n'en ont pas. La culture n'est jamais complètement autonome, elle n'existe qu'en relation avec la société qui la construit. Les transformations historiques ne sont pas univoques et se réduisent rarement à des relations simples. C'est ce que les rapports entre la magie et la science nous ont montré, à travers leur fusion comme lorsque la science l'a finalement emporté.

Bibliographie

- Arasse, Daniel (1980), « Présentation », dans Cristoforo Giarda et al., *Symboles de la Renaissance*, 2^e éd., Paris, Presses de l'École normale supérieure, p. 9-12.
- Bechtel, Guy (1997), *La sorcière et l'Occident : la destruction de la sorcellerie en Europe : des origines aux grands brûchers*, Paris, Plon.
- Béhar, Pierre (1996), *Les langues occultes de la Renaissance. Essai sur la crise intellectuelle de l'Europe au XVI^e siècle*, Paris, Desjonquères.
- Bernardi, Philippe (1995), *Métiers du bâtiment et techniques de construction à Aix-en-Provence à la fin de l'époque gothique (1400-1550)*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.
- Berriot-Salvadore, Évelyne (1996), « La médecine restauratrice de l'ordre universel ? », dans Gabriel-A. Pérouse et F. Goyet, *Ordre et désordre dans la civilisation de la Renaissance, actes du Colloque Renaissance, Humanisme, Réforme, Nice, septembre 1993*, Saint-Étienne, France, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 13-24.
- Bollème, Geneviève (présentée par) (1980), *La Bibliothèque bleue : littérature populaire en France du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard/Julliard.
- Boudet, Jean-Patrice (1991), « Les astrologues et le pouvoir sous le règne de Louis XI », dans Bernard Ribemont (dir.), *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge : actes du colloque d'Orléans, 22-23 avril 1989*, Paris, Klincksieck, p. 17-20.
- Brooke, John Hedley (1991), *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chastel, André (1990), « Le corps à la Renaissance », dans Jean Céard, Marie-Madeleine Fontaine et Jean-Claude Margolin, *Le corps à la Renaissance, actes du XXX^e colloque de Tours 1987*, Paris, Aux Amateurs des livres, p. 9-20.
- Delumeau, Jean (1978), *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles) : une cité assiégée*, Paris, Fayard.
- Delumeau, Jean (1983), *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard.
- Delumeau, Jean (1989), *Rassurer et protéger : le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard.
- Demonet, Marie-Luce (1996), « Le lieu où l'on pense, ou le désordre des Facultés », dans Gabriel-A. Pérouse et F. Goyet, *Ordre et désordre dans la civilisation de la Renaissance, actes du Colloque Renaissance, Humanisme, Réforme, Nice, septembre 1993*, Saint-Étienne, France, Publications de l'Université de Saint-Étienne, p. 25-47.
- Dolan, Claire (1989), « The Artisans of Aix-en-Provence in the Sixteenth Century : A Micro-Analysis of Social Relationships », dans Philip Benedict (dir.), *Cities and Social Change in Early Modern France*, London, Unwyn Hyman, p. 174-194.
- Dolan, Claire (1998), *Le notaire, la famille et la ville. Aix-en-Provence à la fin du XVI^e siècle*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

- Éliade, Mircea (1978), *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard.
- Fontaine, Laurence (1993), *Histoire du colportage en Europe XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel.
- Fuhrman, Joëlle (1991), « L'influence de l'astrologie dans les écrits médicaux allemands du Moyen Âge », dans Bernard Ribémont (dir.), *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge, actes du colloque d'Orléans, 22-23 avril 1989*, Paris, Klincksieck, p. 101-113.
- Gingras, Yves, Peter Keating et Camille Limoges (1998), *Du scribe au savant. Les porteurs du savoir de l'Antiquité à la révolution industrielle*, Montréal, Boréal.
- Gombrich, E. H. (1980), « *Icones Symbolicae*. L'image visuelle dans la pensée néo-platonicienne », dans Cristoforo Giarda et al., *Symboles de la Renaissance*, 2^e éd., Paris, Presses de l'École normale supérieure, p. 17-29.
- Julia, Dominique, et Jacques Revel (1989), « Les étudiants et leurs études dans la France moderne, 1. Les pérégrinations académiques, XVI^e-XVIII^e siècles », dans Dominique Julia et Jacques Revel (dir.), *Universités européennes du XVI^e au XVIII^e siècle : histoire sociale des populations étudiantes*, t. 2 : France, Paris, EHESS, p. 33-105.
- Laget, Mireille (1982), *Naissances. L'accouchement avant l'âge de la clinique*, Paris, Seuil.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (1995), *Le siècle des Platter, 1499-1628*, t. 1 : *Le mendiant et le professeur*, Paris, Fayard.
- Mandrou, Robert (1980), *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle : une analyse de psychologie historique*, Paris, Seuil.
- Morin, Alfred (1974), *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes (almanachs exclus)*, Genève, Droz.
- Morin, Edgar (1984), « Science avec conscience, une lecture, un projet », dans Christian Atias et Jean-Louis LeMoigne (dir.), *Échanges avec Edgar Morin. Science et conscience de la complexité*, Aix-en-Provence, Librairie de l'Université (coll. Cheminement interdisciplinaires), p. 29-44.
- Muchembled, Robert (dir.) (1994), *Magie et sorcellerie en Europe : du Moyen Âge à nos jours*, Paris, A. Colin.
- Platter, Thomas (1964), *Autobiographie*, Paris, Colin.
- Rochon, André (1989), « La dignité humaine selon les penseurs florentins des XV^e et XVI^e siècles (Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Ange Politien, Nicolas Machiavel) », dans Robert Aulotte et Mitchiko Ishigami-Iagolnitzer (dir.), *Les humanistes et l'Antiquité grecque*, Paris, CNRS, p. 51-65.
- Russo, François (1995), *Libres propos sur l'histoire des sciences*, Paris, Librairie scientifique et technique Albert Blanchard.
- Sallmann, Jean-Michel (1987), *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI^e siècle*, Paris, Aubier.
- Thiers, Jean-Baptiste (1984), *Traité des superstitions. Croyances populaires et rationalité à l'âge classique*, Texte établi, présenté et annoté par Jean-Marie Goulemot, Paris, Le Sycomore.
- Vigarelo, Georges (1999), *Histoire des pratiques de santé. Le sain et le malsain depuis le Moyen Âge*, Paris, Seuil.