
Les savants et la sorcière

Deux lectures de Michelet à la croisée des disciplines

Eléonore Devevey et Jacob Lachat



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/contextes/10885>

DOI : [10.4000/contextes.10885](https://doi.org/10.4000/contextes.10885)

ISSN : 1783-094X

Éditeur

Groupe de contact F.N.R.S. COntEXTES

Ce document vous est offert par Bibliothèque cantonale et universitaire Lausanne



Référence électronique

Eléonore Devevey et Jacob Lachat, « Les savants et la sorcière », *COntEXTES* [En ligne], 32 | 2022, mis en ligne le 21 juin 2022, consulté le 08 juin 2023. URL : <http://journals.openedition.org/contextes/10885> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/contextes.10885>

Ce document a été généré automatiquement le 16 février 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Les savants et la sorcière

Deux lectures de Michelet à la croisée des disciplines

Eléonore Devevey et Jacob Lachat

- 1 Rarement une œuvre a suscité des questionnements aussi variés et profonds que *La Sorcière* de Jules Michelet. Entre 1945 et 1975, ce livre, dont la parution originale remonte à 1862, a fait l'objet d'une dizaine de rééditions et de traductions qui ont à leur tour donné lieu à plusieurs réflexions issues de différentes branches des sciences humaines comme l'histoire, les études littéraires, l'ethnologie et la philosophie. En quelque trois décennies, nombre d'intellectuels ont porté une attention répétée à ce texte, tantôt pour en analyser la composition, tantôt pour nourrir leurs propres travaux, sinon pour repenser les concepts propres à leur champ de recherche. Leurs noms composent une liste aussi éclectique que prestigieuse : Georges Bataille¹, Roland Barthes², Paul Viallaneix³, Michel Serres⁴, Jeanne Favret-Saada⁵, Jean-Pierre Richard⁶. À ces études de *La Sorcière* s'ajoute un cortège d'ouvrages historiques sur la sorcellerie, qui se réfèrent de près ou de loin au livre de Michelet, au premier chef ceux de Robert Mandrou⁷ et de Michel de Certeau⁸. En parallèle de ces publications savantes, il faut évoquer un film pédagogique d'Éric Rohmer⁹, ou encore la revue féministe *Sorcières*, fondée en 1975 par Xavière Gauthier, et dont le titre, suggéré par Marguerite Duras, fait allusion à Michelet¹⁰.
- 2 Comment expliquer cette réception foisonnante ? On pourrait d'abord y voir les effets d'une conjoncture intellectuelle. Dans la période d'après-guerre, les multiples travaux consacrés à *La Sorcière* participent d'un mouvement de réhabilitation des œuvres de Michelet : celles-ci acquièrent progressivement une reconnaissance dans les sciences humaines et sociales depuis les cours de Lucien Febvre au Collège de France¹¹ et, plus tard, avec la publication du *Michelet par lui-même* de Roland Barthes en 1954¹². Cette réhabilitation s'amplifie dans les années 1960 et 1970 grâce aux éditions du *Journal* et des *Œuvres complètes*, toutes deux dirigées par Paul Viallaneix¹³. Autour du centenaire de sa mort, en 1974, Michelet devient une référence incontournable des études littéraires, mais aussi de toute réflexion consacrée à l'historiographie, comme en témoignent les essais de Hayden White¹⁴, de Michel de Certeau¹⁵ et de Jacques Le Goff¹⁶. On pourrait ensuite envisager les nombreuses relectures de *La Sorcière* comme la

manifestation d'un regain d'intérêt pour l'histoire de la sorcellerie, alors en plein essor : ce champ de recherche est arpenté par plusieurs historiens, parmi lesquels Robert Mandrou en France, mais aussi Carlo Ginzburg¹⁷ en Italie et Jeffrey Burton Russell aux États-Unis¹⁸. Enfin, les nombreuses rééditions de l'ouvrage de Michelet pourraient être resituées dans le contexte des mouvements féministes qui se développent dans les années 1960. Marguerite Duras, par exemple, est fascinée par la représentation que propose Michelet de ces femmes « parlant seules dans la forêt », brûlées « pour arrêter, endiguer la folie, endiguer la parole féminine¹⁹ ». Figures de l'oppression et de la transgression, les sorcières peuvent ainsi être vues comme l'incarnation d'une idée-force de cette époque : le partage du rationnel et de l'irrationnel, nécessaire à l'institution scientifique, est historique et politique²⁰.

- 3 Nous souhaiterions toutefois proposer ici un éclairage différent sur la réception de *La Sorcière*, en montrant comment ce livre est devenu pendant cette période un foyer de réflexions et de positionnements critiques pour les chercheurs en sciences humaines et sociales. L'hypothèse que nous souhaitons défendre est que le texte de Michelet retient alors l'attention de la plupart des intellectuels parce qu'il invite à interroger la production savante et son organisation en disciplines²¹. Sa redécouverte entre 1945 et 1975 correspond à l'émergence d'un idéal d'interdisciplinarité (incarné à cette époque par des domaines tels que la mythologie comparée, la psychologie sociale ou l'anthropologie historique), alors que le contexte de sa première réception était celui d'une disciplinarisation des savoirs. Il s'agit en effet d'un livre dont la scientificité a souvent été sujette à caution en raison de son décalage avec les aspirations positivistes de l'historiographie dans la seconde moitié du XIX^e siècle. De fait, *La Sorcière* a longtemps été lue comme une œuvre inclassable, énigmatique et hétérodoxe, qui prolonge une certaine « épistémologie romantique de l'occulte²² » en contradiction avec l'histoire méthodique naissante. Aujourd'hui encore, le texte désarçonne pour cette raison même qu'il échappe aux méthodes des savoirs institués en disciplines. Et il a de quoi retenir l'attention en des temps où le clivage historique entre écriture scientifique et écriture littéraire est l'objet d'interrogations chroniques, et où de nombreux discours valorisent leur porosité.
- 4 Dans les lignes qui suivent, il s'agira donc non pas de proposer une nouvelle lecture de l'œuvre, mais plutôt de comprendre ce que certains intellectuels y ont vu ou reconnu qui les a conduits à repenser leur rapport au savoir. À défaut d'une étude exhaustive qui nous entraînerait bien au-delà du cadre d'un article, notre analyse se concentrera sur deux textes critiques : « *La Sorcière* » de Barthes (1959) et « Sorcières et Lumières » de Favret-Saada (1971). Ces lectures de Michelet, qui convoquent toutes deux la notion de mythe, sont représentatives d'une période charnière durant laquelle les travaux de Lévi-Strauss innervent la plupart des disciplines et remodelent l'épistémologie des sciences humaines et sociales²³. Elles nous intéressent également parce qu'elles témoignent des interrogations (et des incertitudes) propres à un moment de convergence des savoirs, qui affecte les rapports entre anthropologie et études littéraires, mais aussi, plus largement, les rapports entre science et croyance. Elles invitent enfin à interroger les fondements et les impensés des modes de connaissance en sciences humaines et sociales, et tout particulièrement l'engagement subjectif du savant dans le travail de connaissance, d'une façon qui peut aujourd'hui encore alimenter les réflexions sur les croisements disciplinaires.

« La fondation d'une science générale de l'homme » (Barthes)

- 5 Le texte que Barthes consacre à *La Sorcière* est à l'origine la préface d'une édition de l'ouvrage parue en 1959 au Club du livre. Il sera par la suite repris dans le volume des *Essais critiques* publié en 1964. On peut y distinguer deux mouvements argumentatifs. Le premier consiste à interroger le traitement narratif de la figure de la sorcière par Michelet. Une des grandes originalités de l'historien, selon Barthes, est d'avoir envisagé cette figure à la fois comme un personnage à part entière et comme une « fonction » qui traverse les âges et les époques. L'ambition principale de Michelet est de retracer l'histoire de la sorcière comme s'il s'agissait d'un individu doté d'une psychologie singulière, tout en l'appréhendant comme une « réalité nouvelle, qui est l'objet même du livre : le mythe²⁴ ». La première partie de l'article prend appui sur cette notion pour rendre compte de la construction narrative de *La Sorcière*. Barthes s'emploie ainsi à montrer que Michelet met en œuvre une écriture du savoir à la fois fertile et instable, au croisement de l'histoire et du roman :

Où le Roman apparaît, c'est lorsque Michelet épaissit pour ainsi dire le fil historique, le transforme résolument en fil biographique : la Fonction s'incarne dans une personne véritable, la maturation organique se substitue à l'évolution historique, en sorte que la Sorcière réunit en elle le général et le particulier, le modèle et la créature : elle est à la fois *une* sorcière et *la* Sorcière. Cette visée romanesque est très audacieuse parce que, chez Michelet, elle n'est nullement métaphorique : Michelet suit son parti rigoureusement, il tient sa gageure à la lettre, il parle des sorcières, pendant trois cents ans, comme d'une seule et même femme²⁵.

- 6 En dépit de sa visée historiographique, le livre de Michelet transfigurerait un objet historique multiple en un personnage romanesque, afin d'en proposer une vision mythologique. On reconnaît dans cette lecture de Barthes plusieurs éléments développés dans l'article séminal « Michelet, l'Histoire et la Mort » (1951), où le critique formulait déjà l'idée que l'écriture de Michelet tend vers le « récit mythologique », parce qu'elle rompt systématiquement avec l'explication causale propre à la narration historique classique : « les profondeurs du mythe sont bien au-delà de la causalité ; il y a bien autre chose, dans le mythe, que le mouvement des causes et le spectacle de la finalité²⁶ ». L'essai sur *La Sorcière* multiplie en effet les échos aux travaux antérieurs de Barthes. Il redéploie en particulier des hypothèses formulées dans le *Michelet par lui-même*, qui révélait déjà la composition thématique de l'œuvre de Michelet. L'objectif était alors de mettre au jour la « structure d'une existence²⁷ », afin de dégager le réseau souterrain de ses thèmes et l'importance qu'y prend le corps vécu²⁸. En commentant *La Sorcière* en 1959, Barthes poursuit cette piste thématique pour comprendre la manière dont le mythe *prend corps* autour de ce « personnage-substance » qu'est la sorcière. Il s'attache en particulier à décrire les motifs organiques et les jeux d'inversions symboliques mis en place dans le texte :

Michelet opposera donc au sec toutes les substances indivises comme des substances de vie : l'humide, le chaud définiront la Nature parce que la Nature est homogène. Cette chimie prend évidemment une signification historique : comme forme mythique de la Nature, la Sorcière représente un état indivis du travail humain : c'est le moment, plus ou moins rêvé, où l'homme est heureux parce qu'il n'a pas encore divisé ses tâches et ses techniques²⁹.

- 7 En proposant une analyse thématique de *La Sorcière*, l'article montre que le mythe de la sorcière ne constitue pas simplement un objet historique dont l'historien retrace chronologiquement la formation progressive, mais une composante narrative essentielle de l'œuvre. Michelet, d'après Barthes, se place sur le même plan que son objet, et en reconduit la logique : sa position consiste à « participer magiquement au mythe sans pourtant cesser de le décrire³⁰ ».
- 8 Cette remarque sur la position du savant face à son objet d'étude – nous y reviendrons – est davantage développée dans le second mouvement argumentatif de l'article. Un des objectifs principaux du propos de Barthes consiste à rapprocher *La Sorcière* des travaux d'ethnologues modernes et à prouver que le livre « fonde ce que l'on pourrait appeler une ethnologie ou une mythologie historique³¹ ». Ce rapprochement n'est ni gratuit ni anodin. Selon Barthes, la « méthode » de Michelet correspond par bien des aspects à la manière dont procèdent les ethnologues modernes : tout comme eux, l'historien « ne conteste jamais l'efficacité de l'acte magique : il parle des rites de la Sorcière comme de techniques couronnées de succès, rationnellement accomplies bien qu'irrationnellement conçues³² ». Si bien que Barthes décèle dans son œuvre des similarités patentes avec les travaux de Marcel Mauss :
- Face à la magie, ce n'est pas des historiens positivistes que Michelet se rapproche : c'est de savants tout aussi rigoureux mais dont le travail a été infiniment mieux adapté à son objet : je pense à des ethnologues comme Mauss (notamment dans son essai sur la Magie). Par exemple, en faisant l'histoire de la Sorcière (et non de la sorcellerie), Michelet annonce le choix fondamental de l'ethnologie moderne : partir des fonctions, non des institutions ; Mauss ramène la magie au magicien, c'est-à-dire à toute personne qui fait de la magie. C'est ce que fait Michelet : il décrit très peu les rites, il n'analyse jamais le contenu des croyances (des représentations) ; ce qui le retient dans la sorcellerie, c'est une *fonction personnalisée*³³.
- 9 Il faut rappeler ici que l'article de Barthes s'inscrit dans un contexte de redécouverte des œuvres de Mauss. En 1950 paraît le volume *Sociologie et anthropologie*, qui regroupe les travaux essentiels de l'ethnologue, assortis d'une « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » rédigée par Lévi-Strauss. Ce texte important, fondateur du structuralisme, présente l'*Esquisse d'une théorie de la magie* (1902-1903) et l'*Essai sur le don* (1923-1924) comme les linéaments de la méthode structurale. Lévi-Strauss y définit l'objet de l'anthropologie, à savoir les systèmes symboliques, et le terrain sur lequel elle doit se placer, à savoir l'inconscient, niveau de réalité où s'abolit la dualité de l'objectif et du subjectif, du collectif et de l'individuel. Il s'emploie à souligner le tournant intellectuel dont Mauss est à la fois l'instigateur et l'emblème, en montrant que les essais réunis dans *Sociologie et anthropologie* confirment « la place éminente de l'ethnographie dans les sciences de l'homme » ainsi que son rôle d'« inspiratrice d'un nouvel humanisme³⁴ ». Il rappelle à cet égard que Mauss accorde une importance décisive à l'appréhension indigène du fait social pour en comprendre les ressorts : impossible de saisir la fonction d'un phénomène que l'on aurait d'abord taxé d'irrationalité.
- 10 Dans le voisinage de Lévi-Strauss, dont plusieurs articles sur les mythes et sur la magie viennent d'être rassemblés dans le volume *Anthropologie structurale* (1958)³⁵, Barthes cherche à lire *La Sorcière* comme un ouvrage précurseur d'une conception moderne du mythe. Il recourt à cette notion, très présente sur la scène intellectuelle mais dont le sens est instable, dans une perspective fonctionnelle, conformément à l'emploi qu'en fait alors Lévi-Strauss. Un tel rapprochement entre Michelet et Mauss se justifie selon

lui par le traitement anthropologique de la figure de la sorcière dans le livre. En voyant en elle non une aberration mais une partie intégrante d'une communauté, en en faisant un être social bien différent d'un personnage isolé, Michelet anticiperait même le « principe de toute sociologie³⁶ », qui considère tout individu à l'aune de l'environnement social dont il est le produit :

Ce que l'on appelait dédaigneusement chez lui la Poésie, nous commençons à savoir que c'était l'esquisse d'une science nouvelle du social : c'est parce que Michelet a été un historien discrédité (au sens scientifique du terme), qu'il a pu être à la fois un sociologue, un ethnologue, un psychanalyste, un historien social ; quoique sa pensée, sa forme même, comportent d'importants déchets [...], on peut dire qu'il a vraiment pressenti la fondation d'une science générale de l'homme³⁷.

- 11 Si Barthes en vient peu à peu à voir *La Sorcière* comme un modèle d'interdisciplinarité – au sens fort (non galvaudé) du terme –, c'est que le livre représente à ses yeux un idéal intellectuel à l'ère de la disciplinarisation des savoirs³⁸. Des notes de lecture inédites permettent de préciser ce qu'il faut entendre par là : « De même qu'un ethnologue sur le terrain doit se faire, face à une communauté, archéologue, linguiste, botaniste, géographe, esthéticien, etc., de même avec Michelet, devant le monde, l'histoire, le corps, on doit se faire tout à la fois³⁹. » La méthode de l'ethnologue comme l'approche de Michelet incarnent aux yeux de Barthes un idéal de compréhension globale du réel, qui va à l'encontre de la logique de la spécialisation, ou du moins requiert des compétences dans plusieurs d'entre elles. L'ethnologie apparaît ainsi comme la discipline qui permet de résister à la dynamique de parcellisation des sciences humaines, corollaire de leur disciplinarisation. Le goût de Barthes pour Michelet, en ce sens, peut être lu comme empreint de la nostalgie d'un état indivis des savoirs, ou, à l'inverse, comme motivé par l'espoir de leur totalisation – comme un en deçà des disciplines qui fait signe vers leur au-delà. Par l'évocation de cet idéal, par la simple analogie qu'il opère entre Michelet et Mauss, le critique situe son propos au cœur d'un questionnement d'actualité sur les rapports entre l'anthropologie et les autres sciences humaines. Autrement dit, Barthes fait de Michelet ce que Lévi-Strauss fera de Rousseau en 1962 : il l'érige en une sorte de fondateur des sciences de l'homme⁴⁰, en même temps qu'il en fait une figure tutélaire qui les totalise et les transcende.

- 12 Cette thèse, à laquelle tient manifestement Barthes, sera reprise et modulée dans deux textes ultérieurs, parus à l'occasion du centenaire de la mort de Michelet en 1974 : l'article « Modernité de Michelet » et la transcription d'une table ronde réunissant plusieurs spécialistes de l'auteur à l'occasion du centenaire de sa mort (Jacques Le Goff, Robert Mandrou, Michel Serres, etc.). Barthes y créditera à nouveau l'historien d'avoir « fondé ce qu'on appelle aujourd'hui encore avec timidité l'ethnologie de la France⁴¹ ». D'un texte à l'autre, les arguments avancés pour motiver cette appréciation s'infléchissent. Dans l'article, Barthes voit en Michelet un précurseur parce qu'il a su se rendre attentif à l'ancrage concret, corporel, des faits humains, pris « dans un réseau de comportements charnels, dans un système d'aliments, de vêtements, de pratiques quotidiennes, de représentations mythiques, d'actes amoureux⁴² », et concevoir ainsi de nouveaux objets de savoir. Au cours de la table ronde, c'est surtout le choix de Michelet de « faire parler continûment l'Autre dans l'Histoire » que Barthes fait valoir :

C'est, au fond, un grand ethnologue que Michelet, dans la mesure où l'ethnologie pourrait constituer maintenant une sorte de science utopique, qui ne s'intéresserait plus aux sociétés dites primitives, quelque peu épuisées, mais qui pourrait se tourner vers nos propres sociétés, si tant est que nous puissions les considérer en

ethnologues, c'est-à-dire en déplaçant le centre de notre discours et en cherchant toujours à faire parler ou à comprendre comment parle l'Autre⁴³.

- 13 À la condition qu'elle se définisse non plus seulement par ses objets, mais par son rapport réflexif à l'altérité (rendant ainsi possible sa pratique « chez soi »⁴⁴), l'ethnologie lui apparaît comme une science propre à subsumer toutes les autres et à s'en faire l'idéal régulateur. Si, du point de vue de la science historique, l'œuvre de Michelet est déchu de son statut disciplinaire et « tombée » en littérature, l'affilier à l'ethnologie est donc une manière de lui attribuer un statut de surplomb à l'égard de l'histoire. Cette vision de l'ethnologie, nimbée d'imaginaire, sinon de fantasme, fait écho à la formule de Lévi-Strauss, qui voit dans l'anthropologue « l'astronome des sciences sociales⁴⁵ ». Il est significatif que Lévi-Strauss, pour dire cette position de surplomb, emprunte sa métaphore aux sciences exactes, tandis que celle à laquelle Barthes recourt ici joue sur le double registre de la fiction et de la politique. La « science utopique » qu'incarne Michelet ethnologue aux yeux de Barthes est en somme une ethnologie du quotidien et du proche, qui sait voir de l'inconnu dans le connu et objectiver ce qui semble le moins susceptible de l'être, mais qui sait aussi se rendre attentive à la parole de « l'Autre », observer la différence sans l'annuler ni l'essentialiser⁴⁶.

« Le désir de savoir » (Favret-Saada)

- 14 À la différence de Barthes, Jeanne Favret-Saada n'a pas lu *La Sorcière* comme l'œuvre d'un ethnologue. Si elle s'y intéresse elle-même en ethnologue, sa lecture ne recoupe pas exactement celle que l'on vient de restituer⁴⁷. Son article, « Sorcières et Lumières », paraît pour la première fois en 1971 dans la revue *Critique*, alors qu'elle est en train de mener son enquête sur la sorcellerie dans le bocage mayennais. Dans *Les Mots, la mort, les sorts* (1977), elle évoque les circonstances de sa rédaction comme un moment critique de son travail de terrain, où elle hésite encore à en embrasser toutes les implications⁴⁸. L'article sera repris en annexe de *Corps pour corps* (1981), journal tenu au cours de ce même terrain, édité avec l'aide de Joséé Contreras⁴⁹ ; il apparaît donc à son autrice comme une des pièces qui permet d'en ressaisir le climat et les enjeux intellectuels.
- 15 « Sorcières et Lumières » se présente d'abord comme un commentaire critique de l'ouvrage de Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle, une analyse de psychologie historique*, paru en 1968. Favret-Saada part du constat que ce livre, composé par un des principaux représentants de l'histoire des mentalités, prend essentiellement appui sur des sources écrites laissées dans les archives par les discours judiciaires et médicaux. Cette question des sources mobilisées par l'historien la conduit dans un second temps à comparer l'approche de Mandrou à celle de Michelet : malgré l'écart historique qui sépare les deux auteurs, Favret-Saada souligne les limites de la démarche du premier, afin de réévaluer la pertinence de celle du second. Son analyse met en valeur la méfiance de Michelet à l'égard des discours savants sur la sorcellerie et explique que *La Sorcière*, comme d'autres œuvres de l'historien, vise avant tout à « donner la parole aux acteurs anonymes », à compenser la perte de leur discours, sans s'astreindre à l'usage de matériaux empiriques. Il s'agit pour elle de dépasser l'opposition convenue entre un historien « ethnologue » prudent (Mandrou) et un « mythographe inspiré » (Michelet), mais aussi de montrer que le sujet de la sorcellerie

engage une réflexion de fond sur les rapports entre science et croyance, précisément mise en œuvre dans *La Sorcière*, alors qu'elle est absente de l'ouvrage de Mandrou :

En constituant la sorcière comme un objet scientifique parmi d'autres, et que seuls les documents d'archives permettraient de définir, on s'interdit d'en rien dévoiler [...] sinon son altérité par rapport à l'historien. La sorcière, ce n'est pas moi, dit le savant, et pour deux raisons : elle entretient des croyances, et qui appartiennent au passé⁵⁰.

- 16 Pour Favret-Saada, Michelet ne préfigure pas les travaux fondateurs de l'ethnologie moderne, car les jugements qu'il porte sur les discours des médecins et des démonologues sont d'abord d'ordre psychologique : « il n'a pas encore lu Mauss et Lévi-Strauss, on le voit⁵¹ ». Cependant, la singularité et l'actualité de *La Sorcière* résident selon elle dans le fait que Michelet y réalise une entreprise scientifique inédite : plutôt que des preuves historiques, son ambition est de « livrer le sens des vies du passé⁵² ». À la différence de nombreux savants de son temps, mais aussi d'historiens actuels, il s'autorise à utiliser les « données mythiques ou empiriques comme des pièces dans le procès qu'il instruit pour la réhabilitation de la sorcière⁵³ ». Quelles que soient les libertés que prend Michelet à l'égard de ses sources, Favret-Saada salue sa sagacité et son audace, qui l'ont conduit à toucher « la vérité de la sorcellerie européenne qui est de représenter *ailleurs* ce dont l'Église interdit l'expression⁵⁴ » – « *ailleurs* », c'est-à-dire par le sabbat, qui a lieu en marge du monde habité, mais aussi dans le domaine de l'inconscient.
- 17 Dans sa traversée de l'œuvre, l'ethnologue ne qualifie pas avec précision la méthode de Michelet. Elle l'envisage, au mieux, comme une « histoire morale » des coutumes qui enveloppent les pratiques sorcellaires au fil des siècles. C'est que *La Sorcière* articule selon elle deux propos parallèles : d'un côté, un propos historique portant sur la figure de la sorcière et les procès dont elle a été sujette et victime entre les XVI^e et XVIII^e siècles ; de l'autre, un propos épistémologique sur la nature des savoirs qui touchent à la sorcellerie. Et c'est précisément l'imbrication de ces deux propos qui déroutent quiconque s'intéresse aux rites magiques et aux discours qui existent à leur sujet :
- Michelet semble s'être avisé qu'on ne saurait parler de la sorcière, c'est-à-dire de l'origine de la science moderne, sans y engager son désir d'être savant. D'une part, il s'agit d'un ouvrage scientifique qui a pour objet la sorcière, comme d'autres, l'évolution des fourches dans la campagne lyonnaise. D'autre part, cet objet renvoie à l'origine de tout savoir, même historique, c'est-à-dire à un mythe qui rend compte du désir de savoir⁵⁵.
- 18 Incarnant une connaissance de la nature et une puissance de transgression jugulées par les clercs médiévaux, la figure de la sorcière est au principe de l'émergence du savoir moderne. Que Michelet voie dans ce livre le plus inattaquable de ses écrits, cela s'explique selon Favret-Saada par le fait que « pour une fois le discours historique trouve sa raison en lui-même, il ne va pas chercher ses valeurs dans un champ qui serait situé ailleurs, l'éthique scientifique et l'épistémologie étant elles-mêmes un effet du phénomène étudié⁵⁶ » : sa vertu est d'être réflexif, radicalement, et donc autonome, tout en provoquant « l'anamnèse » de celui qui cherche à savoir.
- 19 Une telle lecture s'insère à l'évidence dans le sillage de Michel Serres. En 1968, ce dernier avait proposé de lire *La Sorcière* comme une « psychanalyse de la connaissance objective, une genèse du savoir positif : la formation de l'esprit médical⁵⁷ ». Loin de s'en tenir à l'histoire linéaire d'une seule figure sur trois siècles, Michelet aurait ouvert une

interrogation fondamentale sur toute position de savoir face à la sorcellerie, y compris celle de l'historien lui-même⁵⁸. Dans cette perspective, *La Sorcière* serait moins un récit mythologique consacré à une « fonction personnalisée » – c'était, on s'en souvient, le premier argument de Barthes –, qu'un ouvrage sur l'essence même du savoir, la *libido sciendi*. Pour étayer cette interprétation, Favret-Saada compare le traitement historiographique de la sorcière par Michelet à la position d'Œdipe devant l'énigme du Sphinx :

Pour résoudre l'énigme du Sphinx concernant la sorcière, Michelet nous dit qu'il ne suffit pas d'être savant : on traîne dans les explications prolixes, on noie la réponse sous l'excès de détails, on la rend impossible en ramenant l'inconnu au connu. Autant dire que le savant moderne, fasciné par le « donné » historique, réédite l'échec des Thébains leurrés par l'apparente objectivité de l'énigme. Les Thébains, s'ils restent stupides devant le Sphinx, c'est qu'il leur manque l'aptitude à s'inclure eux-mêmes dans la métaphore⁵⁹.

20 Cette comparaison filée, dense, permet à Favret-Saada d'opposer la foi en l'objectivité de la science moderne, d'une part, et le refus d'établir un partage entre savoir et régime symbolique, d'autre part – « s'inclure dans la métaphore » revient, en d'autres termes, à ne pas s'abstraire du régime de réalité de ce que l'on cherche à comprendre, et à faire de cette identité de régime une ressource d'intelligibilité⁶⁰. Le recours à la comparaison mythologique est fortement influencé par les travaux de Lévi-Strauss, comme l'indique une note discrète : « Les mythes se pensent les uns dans les autres, dit Lévi-Strauss : s'agissant d'une histoire symboliste portant sur l'origine du savoir, il n'est pas illégitime de l'éclairer par une référence à l'archétype mythologique dont *La Sorcière* est une illustration⁶¹ ». Mais au-delà de la référence, l'exemple du mythe d'Œdipe permet à Favret-Saada de suggérer que le récit de Michelet développe en pointillé une critique fondamentale des sciences humaines, « une interrogation sur soi qui retombe à son tour sur le récepteur du mythe⁶² », que ce « récepteur » soit ethnologue, historien ou simple lecteur. Une interrogation au second degré, en somme, qui porte en dernière instance sur le rapport savant à cet objet énigmatique qu'est la sorcellerie.

21 La sorcellerie apparaît donc comme la part refoulée mais fondatrice de la science moderne, plutôt que comme son envers ésotérique et populaire. En tant que révélatrice du « désir de savoir » qui anime toute démarche savante, elle permet de ressaisir la dimension foncièrement réflexive du récit de Michelet :

Michelet ne postule pas, pour définir la sorcière, de croyances traditionnelles, ni primitives, ni importées, pas de superstitions ni de représentations. L'ouvrage se situe tout entier dans le registre du désir de savoir et de l'interdit portant sur le savoir : contrairement aux historiens, aux ethnologues et aux folkloristes, Michelet énonce que la science moderne ne s'est pas constituée par une répudiation mais par une reprise du désir des sorcières⁶³.

22 Favret-Saada ne cherche pas simplement à pointer une dette inavouée de la science moderne à l'égard de la sorcellerie. Son analyse consiste à montrer que *La Sorcière* préfigure moins l'enquête d'un ethnologue que le regard d'un psychanalyste qui refuse le partage entre science et croyance, entre culture savante et culture populaire. Selon elle, ce qui se donne à lire dans l'ouvrage de Michelet, c'est en définitive l'inconscient d'une relation au savoir, indissociable de notions telles que le « mythe » ou la « magie », que les sciences humaines se sont obstinées à concevoir comme les formes d'un savoir primitif, au motif qu'elles désignaient avant tout des « croyances traditionnelles », et non des connaissances positives. « Sorcières et lumières » rend ainsi manifeste le

processus d'exclusion par lequel la rationalité scientifique s'institue, et, partant, le nécessaire travail de réévaluation de ce qui a été exclu.

Implication intellectuelle et réflexivité

- 23 Restituer dans le détail le mouvement argumentatif des articles de Barthes et de Favret-Saada permet de mesurer l'ampleur du geste critique réalisé par chacun d'eux. Mais les deux auteurs, on le voit, n'ont pas la même visée. Barthes, sémiologue et critique littéraire dont la position dans le champ intellectuel est encore incertaine⁶⁴, trouve chez Michelet des intuitions connexes à celles de l'ethnologie contemporaine et un idéal d'interdisciplinarité. Favret-Saada, ethnologue, alors immergée dans un terrain éprouvant, trouve chez Michelet les principes de méthodes pour déconstruire le partage entre savoir et croyance et mener à bien ses propres enquêtes de terrain. Cependant, leurs lectures déploient toutes deux des interprétations de *La Sorcière* qui débouchent sur l'examen réflexif d'un certain rapport au savoir. Il s'agit non seulement de souligner l'actualité du texte de Michelet pour les sciences humaines contemporaines, mais aussi de montrer que celui-ci soulève un ensemble de questions fondamentales qui ont trait à la position du savant et à la relation qui le lie à son objet d'étude. Car l'interrogation fondamentale, en sous-texte des articles de Barthes et de Favret-Saada, porte sur l'engagement subjectif du chercheur dans un projet de connaissance.

Position savante et participation affective

- 24 La position que Michelet adopte à l'égard de la sorcellerie constitue dans les deux cas le nœud problématique du commentaire critique. Barthes est tout particulièrement attentif à la manière dont l'historien se met lui-même en jeu pour la comprendre, selon un processus qui lui semble être le ressort d'une intelligibilité nouvelle :
- Michelet a eu l'audace d'aller jusqu'au bout de lui-même, de préserver cette ambiguïté redoutable qui le faisait à la fois narrateur (au sens mythique) et analyste (au sens rationnel) de l'histoire. Sa sympathie pour la Sorcière n'était pas du tout celle d'un auteur libéral qui s'efforce à la compréhension de ce qui lui est étranger : il a participé au mythe de la Sorcière exactement comme la Sorcière elle-même participait, selon ses vœux, au mythe de la *praxis* magique : à la fois volontairement et involontairement⁶⁵.
- 25 C'est en vertu d'une homologie entre le savant et la sorcière que l'historien, d'une part, surmonte l'opposition entre science et croyance et que le lecteur, d'autre part, est susceptible d'être concerné par ce qu'il lit. Dans « Sorcières et Lumières », Favret-Saada développe des remarques comparables à celle de Barthes, tout en les radicalisant. La force de Michelet est à ses yeux de ne pas présupposer de coupure absolue entre croyance et savoir, de se savoir l'héritier de l'une comme de l'autre : l'ouvrage « conserve aujourd'hui encore sa vertu subversive en ceci qu'il répudie la position d'extériorité : il ne donne pas à voir un autre défini comme crédule, mais celui qui peut savoir (soit, l'auteur lui-même et le lecteur après lui) s'interrogeant sur son désir⁶⁶ ». Pour l'un comme pour l'autre, ce qui fait la singularité et la force de la position de Michelet face à la sorcellerie est précisément qu'il ne se tient pas *face* à elle : le travail d'intelligibilité passe par la participation du savant à son objet d'étude, choix qui est le résultat concerté d'une éthique, qui a des implications épistémologiques et une vertu

communicative : il permet à son tour au lecteur de s'impliquer affectivement dans sa lecture⁶⁷. Entre la sorcière, *La Sorcière* et les lectures de *La Sorcière*, s'opère ainsi un effet de réduplication, d'identification en chaîne, sinon de contagion, qui n'est pas sans rappeler les pouvoirs prêtés aux livres sorciers⁶⁸. L'efficacité attribuée au texte, en l'occurrence, consiste à faire sauter les préjugés scientifiques en ce qui concerne le partage du rationnel et de l'irrationnel.

- 26 De fait, dans son livre, Michelet choisit de s'impliquer dans son objet en prenant résolument parti pour l'imagination de la sorcière⁶⁹. Il ne cherche pas à départager en elle le légitime et l'aberrant, ni à la distinguer de la rationalité scientifique, mais au contraire à la dépeindre comme une faculté productrice de savoir. Tel est le cas, par exemple, dans le chapitre IX, « Satan médecin », où le savoir empirique de la sorcière n'est pas distingué de sa croyance en Satan, où la science et la religion ont une origine commune. Comme Michelet le précise lui-même dans l'une de ses notes :

Tout l'objet de mon livre était de donner, non une histoire de la sorcellerie, mais une formule simple et forte de la vie de la sorcière, que mes savants devanciers obscurcissent par la science même et l'excès de détails. Ma force est de partir, *non du diable, d'une creuse entité, mais d'une réalité vivante*, la Sorcière, réalité chaude et féconde. L'Église n'avait que les démons. Elle n'arrivait pas à Satan. C'est le rêve de la Sorcière⁷⁰.

- 27 Ce parti pris lui permet d'assumer une part d'imagination historique dans sa propre méthode scientifique, afin d'appréhender conjointement ces deux réalités indissociables que sont la science et la magie, mais aussi de dépasser l'opposition convenue entre objectivité et subjectivité. C'est pourquoi l'historien souligne avec insistance son implication personnelle dans son objet d'étude :

Mon ténébreux sujet est comme la mer. Celui qui y plonge souvent, apprend à y voir. Le besoin crée des sens. Témoin le singulier poisson dont parle Forbes (*Pertica astrolabus*), qui, vivant au plus bas et près du fond, s'est créé un œil admirable pour saisir, contrer les lueurs qui descendent jusque-là. La sorcellerie, au premier regard, avait pour moi l'unité de la nuit. Peu à peu je l'ai vue multiple et très diverse⁷¹.

- 28 Cette forme d'engagement intellectuel semble avoir fortement marqué Favret-Saada. Au-delà de la comparaison aquatique, c'est surtout la nécessité d'adhérer au mystère de l'objet d'étude afin d'en ressaisir toutes les nuances qu'elle retiendra dans son enquête. À l'instar de Michelet, elle choisit d'assumer l'immersion troublante au sein de son terrain pour mieux en embrasser la complexité.

Méthode et écriture

- 29 L'analyse de *La Sorcière* répond pour Favret-Saada à une nécessité plus urgente et plus essentielle que celle qui commande d'ordinaire une recension : elle constitue « un exorcisme⁷² », selon ses termes, opéré à un moment critique de son enquête dans le bocage. Il est vraisemblable que son article, présenté comme « le témoin d'un moment d'incertitude », et plus précisément la lecture de Michelet qui y est développée vise à sortir Favret-Saada de l'impasse méthodologique dans laquelle elle se trouve. Revenir à *La Sorcière* lui sert en somme de tremplin plutôt que d'échappatoire – de moyen, aussi, d'anticiper certaines des critiques qui lui seront adressées⁷³. Au cours de cette enquête, elle doit, pour accéder à son objet, déjouer un double obstacle. D'une part, il lui faut déconstruire tous les discours d'autorité – médiatique, religieux, médical, judiciaire, scientifique – qui réduisent la sorcellerie à sa dimension pittoresque, au statut de délire

ou de survivance. La façon dont elle en vient, après huit mois de terrain, à analyser l'intitulé initial de son projet de recherche, « Croyances et faits de sorcellerie en Mayenne », est révélateur de cet effort. C'est d'abord en elle-même qu'elle s'emploie à traquer les présupposés ethnocentriques du discours scientifique :

La sorcellerie, si c'est une croyance, ce n'est pas vrai. Qualifier de « croyances » les pensées des indigènes revient donc à affirmer que, par définition, ils n'ont accès ni à la vérité ni au savoir, toutes choses dont l'ethnologue serait abondamment pourvu. La société de l'ethnologue s'avoue aussi relative que les autres sociétés – avec, toutefois, ce correctif qu'elle seule aurait édifié un savoir universellement vrai.

Les gens du Bocage croient dans les sorts, pas moi. Étudier leurs croyances équivaut donc à les enfermer dans leur altérité : le truc des Bocains, ce sont les sorts ; celui des Lobo, les huttes coniques ou les peintures de guerre ; le mien, le vrai savoir de toute différence culturelle⁷⁴.

- 30 D'autre part, l'ethnologue doit déjouer les réticences de ses interlocuteurs mayennais. Elle en vient peu à peu à la conclusion qu'il n'est d'autre possibilité, pour accéder à son objet, que de s'inclure dans la relation sorcellaire, de l'éprouver subjectivement, de « devenir son propre informateur⁷⁵ ». C'est ce qu'elle explicite dans la première partie de *Les Mots, la mort, les sorts*, significativement intitulée « Qu'il faut, au moins, un sujet ». La subjectivation y est présentée comme une condition *sine qua non* de la compréhension de la sorcellerie :

De tous les pièges qui menacent notre travail, il en est deux dont nous avons appris à nous méfier comme de la peste : accepter de « participer » au discours indigène, succomber aux tentations de la subjectivation. Non seulement il m'a été impossible de les éviter, mais c'est par leur moyen que j'ai élaboré l'essentiel de mon ethnographie. Quoi qu'on pense de celle-ci, on m'accordera que les prédictions des maîtres ne se réalisent pas inmanquablement, qui affirment l'impossibilité, dans ce cas, d'instituer quelque distance entre soi et l'indigène ou entre soi et soi⁷⁶.

- 31 L'abolition provisoire de la distance objectivante apparaît non seulement comme une clé d'accès au cœur de son enquête, mais aussi, paradoxalement, comme un gage d'objectivité : renoncer temporairement à la position du sujet de la science est le moyen de mieux reconquérir cette position⁷⁷.
- 32 Si Favret-Saada ne fait pas de Michelet un ethnologue avant l'heure, la façon dont elle reformule, à la fin de son article, la fonction et la méthode de l'historien éclaire en revanche la méthode qu'elle-même cherche alors à mettre au point :

De la nécessité de la subjectivation, il donne une expression rustique : « Méthode intime : simplifier, biographier l'histoire, comme d'un homme, comme de moi. Tacite dans Rome n'a vu que lui, et c'était vraiment Rome », écrit-il dans son *Journal* vingt-huit ans avant la rédaction de *La Sorcière*. C'est ainsi, pourtant, qu'une question portant sur un « objet » retombe sur le curieux. Alors que les héritiers positivistes des Lumières croient avoir assez fait pour satisfaire le Sphinx lorsqu'ils ont dit de la sorcière qu'elle est crédule, Michelet découvre qu'on ne saurait s'en tirer à si bon compte et qu'il faut bien en venir à énoncer quelque chose de soi – fût-ce d'un soi générique⁷⁸.

- 33 Nécessité de reconnaître la parenté de la croyance et du savoir, de consentir à la subjectivation, de placer la réflexivité au cœur du projet de connaissance : Favret-Saada trouve en Michelet un précédent et une caution à ses propres audaces méthodologiques, qui seront explicitées *a posteriori* dans l'article intitulé « Être affecté »⁷⁹.

34 Michelet accompagne Barthes de manière plus explicite et revendiquée. Comme le critique le rappellera dans la *Leçon*, Michelet a joué pour lui le rôle de modèle intellectuel pour développer sa conception des sciences humaines et ses réflexions sur les rapports entre savoir et écriture : « Le paradigme que je propose ici ne suit pas le partage des fonctions ; il ne vise pas à mettre d'un côté les savants, les chercheurs, et de l'autre les écrivains, les essayistes ; il suggère au contraire que l'écriture se retrouve partout où les mots ont de la saveur⁸⁰... » C'est aussi Michelet qui, le premier, lui insuffle l'idée que « la science peut [...] naître du fantasme⁸¹ ». Grâce à Michelet, dit Barthes dans la *Leçon*, l'imaginaire n'est plus l'envers ou le rebut du savoir, c'est précisément en partant du fantasme qu'il « a pu faire de l'Histoire une immense anthropologie⁸² ». Si l'historien se trouve consacré anthropologue avant la lettre, c'est aussi en vertu de sa décision de ne pas écarter le fantasme (aussi bien comme objet que comme ressort intellectuel) du champ du travail savant. C'est d'ailleurs sous le signe du « fantasme » que sera placé le premier cours que Barthes donne au Collège de France, « Comment vivre ensemble »⁸³ : Barthes situe son propos en amont de la partition entre science et fantasme, ou plutôt à la jointure des deux, afin de ne pas escamoter les projections de l'observateur dans ce qu'il observe, et de laisser le champ libre à son imaginaire. De semblable manière, ce sont les écarts de Michelet vis-à-vis de la méthode historique qui font la puissance et la singularité de son œuvre :

Je sais par exemple que beaucoup de propositions de Michelet sont récusées par la science historique ; il n'empêche que Michelet a fondé quelque chose comme l'ethnologie de la France, et que chaque fois qu'un historien déplace le savoir historique, au sens le plus large du terme et quel qu'en soit l'objet, nous trouvons en lui, tout simplement : une écriture⁸⁴.

35 En 1959, ce qui avait chez l'historien été estimé « poésie » par ses détracteurs en faisait aux yeux de Barthes un précurseur des sciences humaines ; en 1977, l'« écriture » de Michelet le situe *in fine* au-delà de celles-ci. Autrement dit, après avoir réévalué le style de l'historien en projet de connaissance, Barthes requalifie celui-ci en « écriture », forme ultime du savoir à ses yeux.

36 À la faveur d'une réflexion sur la méthode de Michelet, c'est, en dernière instance, la conception de l'écriture de la recherche que sa lecture permet à Barthes et à Favret-Saada de penser. À l'encontre des protocoles disciplinaires destinés à épurer le travail savant de son ancrage subjectif, tous deux voient dans l'œuvre de l'historien un précédent qui légitime la place de l'affect et du fantasme dans la production de connaissance. Ne pas jouer le jeu de l'effacement du sujet de la science, ce n'est pas nécessairement céder au subjectivisme ; c'est, d'une part, assumer les conditions effectives de son exercice, et d'autre part, chercher à lever la contradiction entre discours de savoir et discours subjectif⁸⁵.

Jeux de miroir

37 Pour Barthes comme pour Favret-Saada, la lecture de *La Sorcière* est, enfin, l'occasion de jeux de miroir : sous leur plume, les acteurs en présence dans la situation de sorcellerie (la sorcière, ses juges) trouvent des équivalents contemporains, convoqués, cependant, dans des perspectives bien différentes. Si, comme on l'a souvent noté, Barthes a entretenu sur le long cours une relation spéculaire avec Michelet, il se projette comme ce dernier dans son personnage, en esquissant un parallèle entre le mythe de la sorcière et la figure de l'intellectuel contemporain :

Et ce qui, dans notre société actuelle, prolongerait le mieux ce rôle complémentaire de la Sorcière micheletiste, ce serait peut-être la figure mythique de l'intellectuel, de celui qu'on a appelé le traître, suffisamment détaché de la société pour la regarder dans son aliénation, tendu vers une correction du réel et pourtant impuissant à l'accomplir : exclu du monde et nécessaire au monde, dirigé vers la *praxis*, mais n'y participant qu'à travers le relais immobile d'un langage, tout comme la Sorcière médiévale ne soulageait le malheur humain qu'à travers un rite et au prix d'une illusion⁸⁶.

- 38 Le travail de l'intellectuel, comme la magie de la sorcière, est pensé comme une activité de symbolisation dont l'efficacité est médiata, précaire : tous deux font figure d'exclus prestigieux en prise indirecte sur le réel. Dans « Le mythe aujourd'hui », qui accompagnait deux ans plus tôt (1957) la publication des *Mythologies* en volume, Barthes formulait des réflexions analogues ; il y déclarait en effet que l'étude du mythe moderne implique nécessairement une position inconfortable, le mythologue étant condamné à être commentateur de sa propre société :

Son statut profond reste encore un statut d'exclusion. Justifié par le politique, le mythologue en est pourtant éloigné. Sa parole est un méta-langage, elle n'agit rien ; tout au plus dévoile-t-elle, et encore, pour qui ? Sa tâche reste toujours ambiguë, embarrassée de son origine éthique⁸⁷.

- 39 On se souvient que, dans les *Mythologies*, Barthes s'essaye souvent à adopter un regard anthropologique pour analyser les produits culturels de la société de consommation. Il y verra *a posteriori* la manifestation de la « tentation ethnologique » dont relève son goût pour Michelet, et qu'il estime à l'œuvre dans l'ensemble de ses écrits :

Ce qui lui a plu dans Michelet, c'est la fondation d'une ethnologie de la France, la volonté et l'art d'interroger historiquement – c'est-à-dire relativement – les objets réputés les plus naturels : le visage, la nourriture, le vêtement, la complexion. [...] Dans les *Mythologies*, c'est la France elle-même qui est ethnographiée⁸⁸.

- 40 Cette « tentation ethnologique », qui perdure et mute au fil des écrits de Barthes⁸⁹, est particulièrement vivace dans les années 1950. Elle se déclare au moment où le critique s'interroge sur la présence du mythe et le rôle du mythologue dans la société moderne, autrement dit sur sa propre pratique critique et sur la portée de celle-ci. À la différence de Lévi-Strauss qui, dans les *Mythologiques* (1964-1971), envisage l'étude mythologique comme un examen analytique de récits fondateurs, de leurs variantes et de leurs structures, Barthes conçoit la mythologie comme un exercice critique destiné à dévoiler à distance des « systèmes sémiologiques » et des « paroles dépolitisées » porteuses de connotations idéologiques (bourgeoises)⁹⁰. Son analyse de *La Sorcière*, qui poursuit en filigrane sa réflexion sur la position de l'intellectuel en porte-à-faux avec le réel, peut être lue comme une interrogation en creux sur sa propre position dans le champ intellectuel, à la fois centrale (à la croisée des disciplines) et marginale (du point de vue institutionnel), à un moment où il cherche à établir des passerelles entre des champs du savoir.

- 41 Suivant une autre perspective, Favret-Saada voit dans l'historiographie contemporaine de la sorcellerie un équivalent des juges de la sorcière. Elle raille en effet la vision que Mandrou donne des magistrats, qu'il dépeint comme des hommes éclairés – « des universitaires, en somme⁹¹ » – représentant la culture dominante. En pointant cette connivence entre les magistrats et l'historien, elle épingle l'arrogance d'un savoir trop sûr de lui, trop prompt à postuler une coupure entre le savant et « les autres » – Michelet, on l'a vu, incarne le parti pris inverse. Ce faisant, elle suggère aussi la violence symbolique inhérente aux dispositifs de savoir, qui ont besoin, pour s'instituer

comme tels, de forger des figures de l'altérité pour mieux en discréditer la rationalité. Dans *Les Mots, la mort, les sorts* et dans *Corps pour corps*, elle mettra également en évidence la violence symbolique inhérente à l'ethnologie folkloriste⁹², qui lui semble nier la réalité de ses objets en les embaumant, mais aussi celle, à certains égards, de sa propre démarche d'enquête⁹³. « Sorcières et lumières » manifeste ainsi, de manière discrète mais virulente, un désaveu à l'égard des dispositifs de savoir, qui inclinent leurs acteurs à méconnaître leur position de domination.

- 42 Là où Barthes, au miroir de la sorcière, cherche à qualifier le peu de prise de l'intellectuel sur le réel, Favret-Saada travaille donc à mettre en lumière les mécanismes de domination inhérents à certaines positions de savoir. Si chacun adopte par ce biais un regard critique, voire politisé, sur l'activité intellectuelle, il s'agit surtout de mettre en évidence, pour l'un, des ambitions qui échouent, pour l'autre, des privilèges qui s'ignorent.

Conclusion

- 43 Loin de retenir l'intérêt des seuls spécialistes de Michelet, *La Sorcière* a manifestement constitué une ressource de pensée pour le critique littéraire comme pour l'ethnologue. Un siècle après sa parution, ce texte contemporain du tournant positiviste des sciences historiques – qui en formule une critique à la fois oblique et fulgurante – permet à ses lecteurs de se confronter à des questions fondamentales au moment de la disciplinarisation des sciences humaines et sociales.
- 44 Si les différences et les analogies entre ces deux moments de l'histoire des savoirs restent à établir, le propre d'un tel processus de disciplinarisation est de délimiter un dehors et un dedans, voués, toutefois, à être régulièrement redéfinis. Dans la durée, cela a pour conséquence la requalification de certains ouvrages, suivant une trajectoire qui peut compter plusieurs étapes. Ainsi Michelet, après avoir été déchu des sciences historiques et redécouvert comme écrivain, est finalement ré-institué en pionnier d'une autre discipline : l'ethnologie. Bien que *La Sorcière* ait été longtemps disqualifié comme ouvrage scientifique, soustrait à l'histoire disciplinaire, sa valeur littéraire et sa portée méthodologique dans le champ neuf des sciences humaines et sociales se trouvent ainsi réévaluées : Barthes et Favret-Saada lui restituent sa puissance subversive.
- 45 Reste à savoir, au juste, à quel problème de leur présent les deux lecteurs de Michelet entendent apporter des réponses. Leurs articles ne s'en tiennent pas à souligner les limites du savoir positif et de la spécialisation disciplinaire. Lire *La Sorcière*, c'est d'abord et avant tout pour eux une puissante incitation à la réflexivité ; c'est s'engager dans l'examen de ses propres préjugés savants et de ses principes de méthodes. Ce que Michelet permet de penser, c'est en définitive l'usage de soi dans un projet et un champ de connaissance. Anthropologie et études littéraires sont deux disciplines pour lesquelles la relation sujet-objet est particulièrement délicate à penser – toutes deux passent par des pratiques empiriques (le terrain, la lecture) dans lesquelles le sujet doit d'abord se rendre disponible à son objet (disponibilité à l'autre, à l'effet esthétique) d'une façon qui l'engage subjectivement. Or s'il est un acquis de l'épistémologie de l'anthropologie pour lequel le travail de Favret-Saada a été essentiel, c'est sans doute la réévaluation de la participation subjective de l'ethnologue : celle-ci non seulement influe sur son terrain, mais constitue parfois une composante indispensable à son accès

même à son objet d'enquête – une composante qui, une fois objectivée, pourra être une ressource d'intelligibilité (il lui faut investir subjectivement ce qui est d'abord appréhendé sur le mode objectif, et objectiver sa subjectivité, non pour l'éradiquer, mais pour en reconnaître la part objective). Cette logique rejoint celle de la relation critique telle que la déploie l'œuvre de Barthes, qui a, comme on sait, oscillé entre pulsion scientifique et projection affective revendiquée. Penser que l'étude de la littérature puisse procéder d'une partition nette entre objet à connaître et sujet connaissant est non seulement illusoire, mais appauvrissant : cette approche ampute artificiellement le chercheur d'une partie de son objet, qui est son lien à l'objet. Pour le critique littéraire comme pour l'ethnologue, le bon usage de soi dans le travail intellectuel consiste à assumer de participer à l'objet qui le sollicite – tout comme Œdipe, s'il veut résoudre l'énigme du Sphinx, doit « s'inclure dans la métaphore », pour reprendre l'analogie de Favret-Saada – non pour y chercher son propre reflet, mais parce que leur compréhension ne peut faire l'économie de la compréhension de la relation qui les lie à eux. Telle pourrait alors être la « leçon » des lectures de Barthes et de Favret-Saada de *La Sorcière* : se savoir partie prenante de ce qu'on étudie, s'y savoir « pris », composer avec ce paramètre, rend la connaissance produite à son sujet tout à la fois plus incarnée et plus objectivable, c'est-à-dire susceptible d'être partagée.

BIBLIOGRAPHIE

- Barthes Roland, *Œuvres complètes*, édition d'Éric Marty en cinq volumes, Paris, Seuil, 2002 [1993-1995].
- Barthes Roland, *Comment vivre ensemble : simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*, édité par Claude Coste, Paris, Seuil/IMEC, « Traces écrites », 2002.
- Bataille Georges, « Préface » de *La Sorcière* [1946], reprise dans *La Littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 65-80.
- Bert Jean-François, « La quête d'un au-delà des disciplines », dans *La Vie intellectuelle en France, vol. 2. De 1914 à nos jours*, sous la direction de Christophe Charle et Laurent Jeanpierre, Paris, Seuil, 2016, p. 590-595.
- Creyghton Camille, *Résurrections de Michelet. Politique et historiographie en France depuis 1870*, Paris, Éditions de l'EHESS, « En temps et lieux », 2019.
- Certeau Michel de, *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 2005 [1970].
- Certeau Michel de, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1975.
- Debaene Vincent, *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2010.
- Debaene Vincent, « Pourquoi une case vide n'est pas une case blanche. Structuralisme et théorie littéraire », dans *La Case blanche : théorie littéraire et textes possibles, La Lecture littéraire*, sous la direction de Marc Escola et Sophie Rabau, n° 8, Reims, Presses universitaires de Reims, 2006, p. 69-88.

- Devevey Éléonore, *Terrains d'entente. Anthropologues et écrivains dans la seconde moitié du XX^e siècle*, Dijon, Les Presses du réel, 2021.
- Duras Marguerite ET Gauthier Xavière, *Les Parleuses*, Paris, Minuit, 1974.
- Favret-Saada Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, « Folio », 1985 [1977].
- Favret-Saada Jeanne et Contreras Josée, *Corps pour corps : enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, « Folio », 1993 [1981].
- Favret-Saada Jeanne, « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, 1990, p. 3-9, repris dans *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier, « Penser / rêver », 2009.
- Febvre Lucien, *Michelet, créateur de l'histoire de France : cours au Collège de France, 1943-1944*, édité par Brigitte Mazon et Yann Potin, Paris, Vuibert, 2014.
- Foucault Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.
- Gauthier Xavière, « Témoignage ; sur l'expérience de la revue *Sorcières*. "Sorcières, nous tracerons d'autres chemins..." », dans *Sorcières et sorcelleries*, sous la direction de Christine Planté, Lyon, PUL, 2002, p. 95-104.
- Ginzburg Carlo, *Les Batailles nocturnes : sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècle*, traduit de l'italien par Giordana Charuty, Lagrasse, Verdier, 1980 [*I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, 1966].
- Gutierrez-Choquevilca Andrea-Luz (dir.), *Livres sorciers*, *Gradhiva*, n°32, 2021.
- Harding Sandra (dir.), *The Feminist Standpoint Theory Reader : Intellectual and Political Controversies*, Londres, Routledge, 2004.
- Hauchecorne Mathieu, « Essor et disciplinarisation des sciences humaines et sociales », dans *La Vie intellectuelle en France, vol. 2. De 1914 à nos jours*, sous la direction de Christophe Charle et Laurent Jeanpierre, Paris, Seuil, 2016, p. 565-589.
- Jeanpierre Laurent, « L'aventure des sciences de l'homme », dans *La Vie intellectuelle en France, vol. 2. De 1914 à nos jours*, sous la direction de Christophe Charle et Laurent Jeanpierre, Paris, Seuil, 2016, p. 138-166.
- Lachat Jacob, « Dire le vrai selon son cœur : lyrisme et méthode dans l'*Histoire de la Révolution française* », dans *Michelet et l'histoire de la Révolution*, sous la direction de Paule Petitier (à paraître).
- Le Goff Jacques et Nora Pierre (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, 3 vols.
- Le Goff Jacques, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977.
- Lévi-Strauss Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Lévi-Strauss Claude, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » [1962], *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 45-56.
- Mandrou Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle, une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968.
- Michelet Jules, *La Sorcière*, édité par Paul Viallaneix, Paris, GF-Flammarion, 1966 [1862].

Petitier Paule, « L'imagination dans l'histoire : Michelet et les critiques du Second Empire », dans *Écrire/Savoir : littérature et connaissances à l'époque moderne*, sous la direction d'Alain Vaillant, Saint-Etienne, Printer, 1996, p. 121-138.

Petitier Paule, « Le Michelet de Roland Barthes », *Littérature*, n° 19, 2000, p. 111-124.

Petitier Paule (dir.), *La Sorcière de Jules Michelet. L'envers de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, 2004.

Richard Jean-Pierre, « Cristaux, volcans, sorcière », *Romantisme*, n° 10, 1975, p. 85-97.

Richard Jean-Pierre, « La sorcière dedans/dehors », *Littérature*, n° 22, 1976, p. 3-12.

Rohmer Éric, *La Sorcière de Michelet*, Institut pédagogique national, « Portraits pour une époque », 1969.

Russell Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.

Salmon Gildas, *Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2013.

Samoyault Tiphaine, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, « Fiction et cie », 2015.

Serres Michel, *Hermès I. La Communication*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Viallaneix Paul, « Préface » de *La Sorcière*, Paris, GF-Flammarion, 1966.

Viallaneix Paul (dir.), *Michelet cent ans après*, *Romantisme*, n° 10, 1975.

White Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1973.

NOTES

1. Georges Bataille, préface de *La Sorcière* pour les Éditions des Quatre Vents, 1946 ; reproduite dans *La Littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 65-80.
2. Roland Barthes, préface de *La Sorcière* pour l'édition du Club français du livre, 1959 ; reproduite dans *Essais critiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 112-124. Ce texte sera traduit pour les éditions italienne (1971) et allemande (1974).
3. Paul Viallaneix, préface de *La Sorcière*, Paris, GF-Flammarion, 1966.
4. Michel Serres, *Hermès I. La Communication*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 219-231.
5. Jeanne Favret-Saada, « Sorcières et Lumières », *Critique*, n° 287, 1971, p. 351-376 ; repris dans Jeanne Favret-Saada et Josée Contreras, *Corps pour corps : enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1993 [1981] p. 333-363.
6. Jean-Pierre Richard, « Cristaux, volcans, sorcière », *Romantisme*, n° 10, 1975, p. 85-97 ; et « La sorcière dedans/dehors », *Littérature*, n° 22, 1976, p. 3-12.
7. Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle, une analyse de psychologie historique*, Paris, Plon, 1968. Mandrou a également préfacé *La Sorcière* pour les éditions Julliard en 1964.
8. Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Gallimard/Julliard, 2005 [1970].
9. Éric Rohmer, *La Sorcière de Michelet*, Institut pédagogique national, « Portraits pour une époque », 1969.
10. Xavière Gauthier, « Témoignage ; sur l'expérience de la revue *Sorcières*. "Sorcières, nous tracerons d'autres chemins..." », dans *Sorcières et sorcelleries*, sous la direction de Christine Planté, Lyon, PUL, 2002, p. 95-104.

11. Lucien Febvre, *Michelet, créateur de l'histoire de France : cours au Collège de France, 1943-1944*, édité par Brigitte Mazon et Yann Potin, Paris, Vuibert, 2014.
12. Roland Barthes, *Michelet par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, « Écrivains de toujours », 1954.
13. Ce moment est à réinscrire dans l'histoire plus vaste de la réception de Michelet, retracée par Camille Creyghton, qui souligne la concomitance, au XX^e siècle, du déclin de l'intérêt scientifique et politique pour Michelet et du regain d'intérêt dont il est l'objet de la part des littéraires et des nouveaux historiens des mentalités. Camille Creyghton, *Résurrections de Michelet. Politique et historiographie en France depuis 1870*, Paris, Éditions de l'EHESS, « En temps et lieux », 2019, chapitres 7 et 8.
14. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1973.
15. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1975.
16. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977.
17. Carlo Ginzburg, *Les Batailles nocturnes : sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècle*, traduit de l'italien par Giordana Charuty, Lagrasse, Verdier, 1980 [*I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, 1966]. Le contexte de travaux historiques consacrés à la sorcellerie dans les années 1950-1960 est brièvement commenté par Ginzburg dans un entretien avec Daniel Fabre reproduit dans cette édition française, p. 225-239.
18. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1972.
19. Marguerite Duras ET Xavière Gauthier, *Les Parleuses*, Paris, Minuit, 1974, p. 164.
20. Cette idée est également défendue dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), où Michel Foucault montre que la raison scientifique se constitue en rendant pensable ce qu'elle exclut.
21. Voir les synthèses de Laurent Jeanpierre, « L'aventure des sciences de l'homme » (sur la période 1914-1962) et surtout Mathieu Hauchecorne, « Essor et disciplinarisation des sciences humaines et sociales » (de 1962 à nos jours), dans *La Vie intellectuelle en France, vol. 2. De 1914 à nos jours*, sous la direction de Christophe Charle et Laurent Jeanpierre, Paris, Seuil, 2016, p. 138-166 ; p. 565-589.
22. Paule Petitier (dir.), *La Sorcière de Jules Michelet. L'envers de l'histoire*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 12.
23. Voir à ce sujet Gildas Salmon, *Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 2013.
24. OC II, p. 370. Nous citons Barthes dans les *Œuvres complètes*, édition d'Éric Marty en cinq volumes [1993-1995], Paris, Seuil, 2002, abrégées OC, suivi du numéro du volume.
25. OC II, p. 374.
26. OC I, p. 115.
27. OC I, p. 293.
28. Voir à ce sujet Paule Petitier, « Le Michelet de Roland Barthes », *Littérature*, n° 19, 2000, p. 111-124.
29. OC II, p. 373.
30. OC II, p. 377.
31. OC II, p. 370.
32. OC II, p. 377.
33. OC II, p. 378.
34. Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XXIX.
35. Nous pensons en particulier aux trois articles suivants : « Le sorcier et sa magie » (1949), « L'efficacité symbolique » (1949) et « La structure des mythes » (1955). Rappelons que la réflexion de Lévi-Strauss sur les mythes et la magie ne se limite pas à ces trois articles, mais qu'elle s'infléchit dans « La geste d'Asdiwal » (1957), et surtout dans les *Mythologiques* (1964-1971).
36. OC II, p. 379.

37. OC II, p. 381.
38. Voir à ce sujet Jean-François Bert, « La quête d'un au-delà des disciplines », dans Christophe Charle et Laurent Jeanpierre (dir.), *op. cit.*, p. 590-595.
39. Barthes cité par Tiphaine Samoyault, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, « Fiction et cie », 2015, p. 277.
40. Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » [1962], *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 45-56.
41. OC IV, p. 527-528.
42. OC III, p. 41.
43. « Résurrection de Michelet », dans *Michelet cent ans après, Romantisme*, n° 10, 1975, p. 28
44. Dans « Sociologie et socio-logique. À propos de deux ouvrages de Lévi-Strauss », compte-rendu conjoint du *Totémisme aujourd'hui* et de *La Pensée sauvage*, paru en 1962 (*Information sur les sciences sociales*, décembre 1962, I, n°4 ; d'abord repris dans *Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, « Idées », 1979, et dans *L'Aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985 ; OC II, p. 32-42) , Barthes s'emploie à tirer au clair la question du transfert des méthodes de l'ethnologie à l'étude des sociétés industrialisées.
45. Claude Lévi-Strauss, « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 377-418, p. 415.
46. On retrouve donc très précisément ici sa conception du « livre ethnologique », telle qu'il l'expose dans « La tentation ethnologique », une des entrées de son autoportrait (1975) : « C'est que le livre ethnologique a tous les pouvoirs du livre aimé : c'est une encyclopédie, notant et classant toute la réalité, même la plus futile, la plus sensuelle ; cette encyclopédie n'adultère pas l'Autre en le réduisant au Même ; l'appropriation diminue, la certitude du Moi s'allège. Enfin, de tous les discours savants, l'ethnologique lui apparaît comme le plus proche d'une Fiction. » (OC IV, p. 661)
47. Favret-Saada tire toutefois l'essentiel de ses citations du *Michelet par lui-même*, ce qui confirme l'importance de la médiation de Barthes dans le renouveau des études sur l'historien.
48. « au lieu d'accepter le diagnostic d'ensorcellement qu'avait porté sur moi une peu rassurante désorceleuse et d'en tirer la conséquence évidente (entreprendre une cure magique), je m'étais retirée dans la tiédeur de mon bourg, évitant toute allusion aux sorts, retardant ma décision et relisant ce texte de Michelet plutôt que d'aller affronter la réalité de la "sorcière". » Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, « Folio », 1985 [1977], p. 78.
49. Dans le journal, on constate effectivement une interruption de plus de trois mois ; une note précise que « *La Sorcière* de Michelet l'avait comme hypnotisée », Jeanne Favret-Saada et Josée Contreras, *Corps pour corps*, *op. cit.*, p. 316. Nous citons l'article de Favret-Saada d'après cette édition.
50. *Ibid.*, p. 361.
51. *Ibid.*, p. 341.
52. *Ibid.*, p. 338.
53. *Ibid.*, p. 358.
54. *Ibid.*, p. 345.
55. *Ibid.*, p. 351.
56. *Ibid.*, p. 353.
57. Michel Serres, *Hermès I. La Communication*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 222. On aura reconnu dans cette citation l'empreinte du vocabulaire épistémologique de Gaston Bachelard.
58. Michel de Certeau fera sienne cette interrogation dans les dernières lignes de *La Possession de Loudun* en comparant l'historien à un « exorciste » face au phénomène de la possession : « L'historien lui-même se ferait illusion s'il croyait s'être débarrassé de cette *étrangeté* interne à l'histoire en la casant quelque part, hors de lui, loin de nous, dans un passé clos avec la fin des

“aberrations” d’antan, comme si la “possession” était terminée avec celle de Loudun. » (*op. cit.*, p. 421)

59. Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, p. 360.

60. La perspective de Jeanne Favret-Saada peut à cet égard rejoindre les réflexions sur la notion de savoir situé, qui a fait l’objet de débats notamment au sein des études féministes ; pour une synthèse, voir Sandra Harding (dir.), *The Feminist Standpoint Theory Reader : Intellectual and Political Controversies*, Londres, Routledge, 2004.

61. *Ibid.*, p. 359.

62. *Idem.*

63. *Ibid.*, p. 361.

64. C’est en 1962 que Barthes sera nommé directeur d’études en « sociologie des signes, symboles et représentations » à l’École pratique des hautes études.

65. OC II, p. 380.

66. Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, p. 361-362.

67. Cette dimension avait déjà retenu l’attention de Bataille, dans sa propre préface de *La Sorcière* : Michelet doit « être honoré d’en avoir parlé [du monde de la sorcellerie] comme de notre monde – qu’anime le tremblement de notre cœur – portant en lui l’espoir et le désespoir qui sont notre lot, auxquels nous nous reconnaissons. » (art. cit, p. 76-77). Autrement dit, il est impossible de parler de la sorcellerie avec justesse, ni de parvenir à ce que le lecteur se trouve concerné par elle, sans nourrir de ses propres affects le travail d’intelligibilité qu’elle appelle.

68. Voir le récent numéro de *Gradhiva* consacré à ce sujet : Andrea-Luz Gutierrez-Choquevilca (dir.), *Livres sorciers, Gradhiva*, n°32, 2021.

69. Voir Paule Petitier, « L’imagination dans l’histoire : Michelet et les critiques du Second Empire », dans *Écrire/Savoir : littérature et connaissances à l’époque moderne*, sous la direction d’Alain Vaillant, Saint-Etienne, Printer, 1996, p. 121-138.

70. Michelet, *La Sorcière*, édité par Paul Viallaneix, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 303.

71. *Ibid.*, p. 289.

72. Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, p. 357, n. 19.

73. . Elle reporte dans son journal les réactions de ses collègues lors d’un séminaire à Nanterre : « ce que fait Jeanne Favret n’est pas de la science, le CNRS entretient une aventurière » (*ibid.*, p. 139) ; Gérard Bonnot, « La sorcière du CNRS », *L’Express*, n° 1206, 19-25 août 1974 ; cité dans Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, *op. cit.*, p. 50.

74. Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, p. 168-169.

75. . Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, p. 47.

76. . *Ibid.*, p. 48-49.

77. Jacques Seebacher formulera une idée analogue dans la table ronde consacrée à Michelet : l’œuvre de l’historien montre selon lui « qu’on ne pourra jamais trouver quels sont les sujets des énoncés historiques, si l’on n’assume pas complètement le sujet de l’énonciation, c’est-à-dire l’historien lui-même, mais qu’il y a un rapport à bien des égards symbolisable entre le sujet de l’énonciation, l’historien lui-même, et le sujet de tous les énoncés historiques possibles, de tous les actes qui se sont passés dans l’histoire, c’est-à-dire que l’histoire est dès lors référée à l’historien, lequel avoue le lieu d’où il parle ». Voir « Résurrection de Michelet », *Romantisme*, n° 10, 1975, p. 21.

78. Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, p. 362-363.

79. Jeanne Favret-Saada, « Être affecté », *Gradhiva*, n°8, 1990, p. 3-9, repris dans *Désorcèler*, Paris, Éditions de l’Olivier, « Penser / rêver », 2009.

80. OC V, p. 435.

81. OC V, p. 445.

82. *Idem.*

83. Roland Barthes, *Comment vivre ensemble : simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*, édité par Claude Coste, Paris, Seuil/IMEC, « Traces écrites », 2002, p. 34.
84. OC V, p. 435.
85. Sur ce point, voir Jacob Lachat, « Dire le vrai selon son cœur : lyrisme et méthode dans l'Histoire de la Révolution française », dans *Michelet et l'histoire de la Révolution*, sous la direction de Paule Petitier (à paraître).
86. OC II, p. 380.
87. OC I, p. 866.
88. OC IV, p. 661.
89. Voir à ce sujet le chapitre consacré à Barthes dans Éléonore Devevey, *Terrains d'entente. Anthropologues et écrivains dans la seconde moitié du xx^e siècle*, Dijon, Les Presses du réel, 2021, p. 179-216. Certaines idées développées ici sur Favret-Saada sont également amorcées dans ce livre, p. 277-312.
90. On peut, de même, rappeler les sens distincts donnés par l'un et l'autre à la notion de structure : celle-ci est dotée d'un sens logique pour l'anthropologue, alors qu'elle est porteuse de connotations idéologiques pour le critique littéraire. Sur ce point, voir Vincent Debaene, *L'Adieu au voyage*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2010, p. 452-462 ; et, pour plus de détails, du même, « Pourquoi une case vide n'est pas une case blanche. Structuralisme et théorie littéraire », dans *La Case blanche : théorie littéraire et textes possibles, La Lecture littéraire*, sous la direction de Marc Escola et Sophie Rabau, n° 8, Reims, Presses universitaires de Reims, 2006, p. 69-88.
91. Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, CPC, p. 345.
92. Voir à cet égard le texte intitulé « Le Métier d'ignorant », reproduit à la fin de *Les Mots, la mort, les sorts*, *op. cit.*, p. 371-380.
93. Voici par exemple la façon dont elle commente la stupeur des époux Buisson lorsqu'elle leur apprend qu'elle s'intéresse à « des traditions vivantes dans la mémoire des gens » pour en faire une thèse, et son propre inconfort : « Nous nous regardons, tous les trois, interdits. (Eux : ces traditions paysannes que l'École s'acharne à détruire par enfants interposés, voilà qu'elle paie une ethnographe pour les sauver de l'oubli, bien qu'au fond elle s'en moque. Moi : si les paysans ont un tel désir de me « parler d'ces choses », c'est pour avoir été bâillonnés par cette École même dont je suis la déléguée. Dur.) », Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, p. 64.

RÉSUMÉS

À partir de l'analyse de deux textes critiques consacrés à *La Sorcière* de Jules Michelet (1862), « *La Sorcière* » de Roland Barthes (1959) et « Sorcières et Lumières » de Jeanne Favret-Saada (1971), cet article s'attache à éclairer les logiques à l'œuvre dans la réception de *La Sorcière* au cours des années 1950-1970. Ce texte a en effet constitué un foyer de réflexions pour les chercheurs en sciences humaines et sociales, au moment de leur disciplinarisation. Les deux articles analysés sont représentatifs d'une période durant laquelle la notion de mythe, sous l'impulsion des travaux de Lévi-Strauss, innerve la plupart des disciplines et les réflexions sur l'épistémologie des sciences humaines. Ils témoignent également des interrogations (et des incertitudes) propres à un moment de convergence des savoirs, qui affecte les rapports entre anthropologie et études littéraires, mais aussi, plus largement, les rapports entre science et croyance. Ils interrogent

enfin les fondements et les impensés des modes de connaissance en sciences humaines et sociales, et tout particulièrement l'engagement subjectif du savant dans le travail de connaissance.

Based on the analysis of two critical texts devoted to Jules Michelet's *La Sorcière* (1862), Roland Barthes' "La Sorcière" (1959) and Jeanne Favret-Saada's "Sorcières et Lumières" (1971), this article intends to investigate the logics behind the reception of *La Sorcière* during the 1950s-1970s. This book was indeed a focus of critical analysis for researchers in the human and social sciences, at the time when these fields were getting more institutional. The two articles we discuss are typical of a period during which the notion of myth, under the impetus of Lévi-Strauss' work, permeated most disciplines and debates on the epistemology of the human sciences. They are also evidence of questions (and doubts) specific to a merging of knowledge, which affected the relationship between anthropology and literary studies, and, more broadly, the relationship between science and belief. Finally, they question the foundations and the blind spots of knowledge modalities in the human and social sciences, and especially the subjective commitment of the scholar in the work of knowledge.

INDEX

Mots-clés : Barthes (Roland), Favret-Saada (Jeanne), Michelet (Jules), Études littéraires, Anthropologie

AUTEURS

ELÉONORE DEVEVEY

Université de Genève

JACOB LACHAT

Université de Lausanne